THAÍS HELENA SMILGYS

MATRIZ DEVEDOR-CREDOR E A FORMAÇÃO DO SUJEITO DE DIREITO: DA TROCA PRIMAL AO MERCADO

Prof. Tit. Dr. Celso Fernandes Campilongo

Tese de Doutorado apresentado à Banca Examinadora do Programa de Pós Gradação em Direito, da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, na área de concentração em Filosofia e Teoria Geral do Direito (DFD), sob a orientação do Prof. Tit. Dr. Celso Fernandes Campilongo.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO

SÃO PAULO- SP

2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação da Publicação

Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo

Smilgys, Thaís Helena.

Matriz devedor-credor e a formação do sujeito de direito: da troca primal ao mercado. / Thaís Helena Smilgys; orientador Prof. Tit. Celso Fernandes Campilongo. – São Paulo, 2018.

Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, 2018.

1. Mercado. 2. Crédito-débito. 3. Sujeito de direito. I. Campilongo, Celso Fernandes. II. Smilgys, Thaís Helena. III. Título: Matriz devedor-credor e a formação do sujeito de direito: da troca primal ao mercado.

CDD

THAÍS HELENA SMILGYS

TESE DE DOUTORADO

MATRIZ DEVEDOR-CREDOR E A FORMAÇÃO DO SUJEITO DE DIREITO: DA TROCA PRIMAL AO MERCADO

Autora: Thaís Helena Smilgys

Orientador: Prof. Tit. Dr. Celso Fernandes Campilongo

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida por Thaís Helena Smilgys e aprovada pela Comissão Julgadora.

Data: ____/____/____.

Assinatura: _____

Prof. Tit. Dr. Celso Fernandes Campilongo

(Orientador)

Comissão Julgadora:

_____

Profa. Dra. Lidia Reis de Almeida Prado

_____

Prof. Dr. José Reinaldo Lima Lopes

_____

Prof. Dr. Ricardo Mendes Grande

_____

Prof. Dr. André Muniz Garcia

_____

Prof. Dr. Henrique Garbellini Carnio

São Paulo, 15 de janeiro de 2018.

A minha mãe, minha estrutura, Margareth.

À minha irmã, Bárbara.

Ao novo membro da família, Tutu.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a meu orientador, Professor Celso Fernandes Campilongo, e à querida Professora Lídia Reis de Almeida Prado, ambos que por sua doçura, orientações e apoio me ajudaram a completar este caminho. Meus agradecimentos carinhosos ao amigo Prof. Ricardo Mendes Grande, que por mais de uma década me acompanha, orienta e que aceitou tão prontamente esta missão de estar presente neste trabalho final, revisando-o, criticando-o, melhorando-o. Agradeço-lhes imensamente por todos os ensinamentos de todas aulas lecionadas, que direta ou indiretamente, compõem esta Tese.

Agradeço, ainda, aos Professores Henrique Garbellini Carnio e André Muniz Garcia pela prontidão em ler, comentar e participar desta tese. Finalmente, mas nunca menos importante, Vinicius Spaggiari Silva, pelo companheirismo, pelo apoio, pelas discussões, por tudo que aprendemos juntos.

RESUMO

O presente trabalho pretende analisar a formação do sujeito de direito, seja como conceito, seja como ideia. O viés da análise cuida de retomar a visão de Nietzsche, no que diz respeito à "origem" da sociabilidade humana, cunhada na obrigação legal entre devedor e credor (o que se chama "matriz devedor-credor"). Neste sentido, será necessário analisar a historicidade dos acontecimentos que transformaram o indivíduo em um animal capaz de realizar a promessa e a troca. Ao se revelar esta acepção propriamente nietzscheana da formação do sujeito, o trabalho cuidará de observar os movimentos jurídico-econômicos que transformaram o *homem* no *sujeito*, bem como demonstrar algumas possibilidades de conceber a relação entre tal *sujeito* e o funcionamento do direito e do mercado. Portanto, elaborar-se-á primeiramente uma nova concepção do sujeito por meio do referencial teórico contemporâneo e posteriormente se revelará o movimento histórico desta concepção, levando-se em conta a visão econômica da formação da sociedade.

Palavras-chave: sujeito de direito, mercado, troca, dívida.

ABSTRACT

The present work intends to analyze the formation of the subject of right, as either concept or idea. The path of the analysis takes care of resuming the Nietzsche' vision, with respect to the "origin" of human sociability, coined in the legal obligation between debtor and creditor (what is called "debtor-creditor matrix"). In this sense, it will be necessary to analyze the historicity of the events that transformed the individual into an animal capable of promise and exchange. When this proper nietzschean meaning of the formation of the subject is revealed, the work will take care of observing the juridical-economic movements that transformed the man in the subject, as well as to demonstrate some possibilities of conceiving the relation between this subject and the operation of the right and the market. Therefore, a new conception of the subject will be elaborated first by means of the contemporary theoretical reference and later the historical movement of this conception will be revealed, taking into account the economic vision of the formation of the society.

Keywords: subject of law, market, exchange, debt.

.

RIASSUNTO

Il presente lavoro intende analizzare la formazione del soggetto del diritto, come concetto o idea. Il pregiudizio dell'analisi si occupa di riprendere la visione di Nietzsche, rispetto alla "origine" della socievolezza umana, coniata nell'obbligo giuridico tra debitore e creditore (ciò che viene chiamato "matrice debitore-creditore"). In questo senso, sarà necessario analizzare la storicità degli eventi che hanno trasformato l'individuo in un animale capace di realizzare la promessa e lo scambio. Quando si rivelerà questo significato nietzschiano della formazione del soggetto, l'opera si prenderà cura di osservare i movimenti giuridico-economici che hanno trasformato l'uomo nella materia, oltre a dimostrare alcune possibilità di concepire la relazione tra questo soggetto e l'operazione del diritto e del mercato. Pertanto, una nuova concezione dell'argomento sarà elaborata prima per mezzo del riferimento teorico contemporaneo e più tardi il movimento storico di questa concezione sarà rivelato, tenendo conto della visione economica della formazione della società.

Parole chiave: soggetto del diritto, mercato, scambio, debito.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 13

I. O SUJEITO DA TRADIÇÃO METAFÍSICA E SUA POSIÇÃO NO DIREITO . 26

I.1. DE NIETZSCHE A FOUCAULT 26

I.2. A POSSIBILIDADE PSICOLÓGICA DO SUJEITO: CRIAÇÃO DA MEMÓRIA 44

II. DO CORPO MORTO DA METAFÍSICA À HISTÓRIA 84

II.1. PARA ALÉM DA LIBERDADE E DO CONTRATO 84

II.2. A PLAUSIBILIDADE HISTÓRICA DO SUJEITO 106

III. ECONOMIA E DIREITO 136

III.1. DA TROCA AO PODER E DO PODER À DIVIDA 136

III.2. IMPUTAÇÃO E MERCADO 160

IV. MERCADORIA E SUJEITO 183

IV.1. A REFLEXÃO NIETZSCHEANA 183

IV.2. NIILISMO E DÍVIDA: A RADICALIZAÇÃO DO PROCESSO 201

V. CONCLUSÃO 219

VI. BIBLIOGRAFIA 222

Geslachte os, 1655
Rembrandt Harmenszoon van Rijn

INTRODUÇÃO

> É como um sutra diz: "Quando não pagamos as coisas que pedimos emprestado, nosso pagamento torna-se o de renascer como um cavalo ou um boi". "O devedor é como um escravo, o credor é como um mestre". Ou novamente: "um devedor é um faisão e seu credor um falcão". Se você está em situação de ter concedido um empréstimo, não imponha uma pressão irracional ao seu devedor para reembolso. Se você fizer isso, você vai renascer como um cavalo ou um boi e ser posto para trabalhar para ele que estava em dívida com você, e então você vai pagar muitas vezes. (GRAEBER, 2011)

A carcaça de Rembrandt retratada no quadro "*Geslachte os*" denota a transposição do estado vital para o estado do corpo morto, o resto dos atos mercantis de criar o animal e matá-lo, de induzir a vida e eliminá-la, a fim de suprir o gosto e a biologia do humano, deste humano que, porque tornado elemento destacado da natureza, tem sobre ela prevalência, primeiro de potência, depois de razão, e hoje de niilista abstração na forma de valoração e operação mercantis. O quadro, contudo, o expressa em uma forte tensão, perceptível, de um lado, no retomar vívido da carne e das entranhas na forma de uma vida simbólica, que, embora remeta a um vivido pretérito, por um Rembrandt já morto há algumas centenas de anos, permanece criando seus efeitos pelo tempo, o que denota que, de outro lado, tal carcaça, tornada arte (sublimação do útil[1]), espreita o homem, que, em sua certeza de si, padeceu, nos séculos passados de lá para cá, como expectador de sua mortalidade, não só como espectador de uma mortalidade articulada qualquer (como a de quem sabe que vai morrer), mas como uma composição corpórea que, colmatada aos laivos da morte em vida, da negação de seu corpo em tamanha demasia alinhada com a operada no recortar da carne do animal que mesmo a sua carne parece expressa na imagem.

O homem já não pode comer o corpo dos homens, como o assevera Bataille[2], mas o movimento que assim alcançou tal "possibilidade civilizatória" não o eximiu do recortar

[1] Para Campioni, tanto para Nietzsche, quanto para Coli, a arte possibilita a expressão da energia vital, grande estimulante da vida e permite a conexão da arte com o fundo animal da existência. A arte é capaz de expremir o fundo metafísico da realidade, a música, portanto é essencialmente uma suspensão do conceito ou " jogo contra o regime de necessidade fenomenal". CAMPIONI, 1992, p. 39.

[2] 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. BATAILLE, 1973, p. 153/154.

das espadas sobre sua pele. E é aí que a estrutura do sujeito entra em ação. Esta possibilidade foi a escravização do homem pelo homem, a criação de uma relação servil em que o seu semelhante é coisa possuída, ingerida, assim como o animal ou a planta. É, como diz Foucault[3], a virada genealógica que permite desmascarar a tomada de poder sobre os corpos.

Ora, embora o pensamento jurídico e o político não podem justificar sua relação com o mercado a partir de um ponto de vista segundo o qual a extração de energia da matéria viva é o cerne de uma relação causal. A análise do poder deve ser feita por meio da inscrição da matéria viva, ou melhor, exemplificada em termos de troca contratual "*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.*"[4]

Esta via de acesso ao fenômeno jurídico, por meio do contrato, mais do que eliminar a névoa de benevolência e boa vontade que se deposita dia após dia sobre os mais sinistros dos ajustes sociais escoimados no pensamento jurídico, eliminaria também os poderes imanentes às complexas cadeias metafísicas que distribuem as competências de extração de tais energias àqueles que deles se valem. Isto é, o presente trabalho tem como premissa retomar, o tempo todo, a perspectiva de que

> 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).[5]

A ideia de um indivíduo como núcleo e sobre o qual é imprimido o poder (sua possibilidade psicológica e plausibilidade histórica) como criação necessária (condição transcendental) lido sob as lentes da tradição platônica, judaico-cristã e kantiana[6],

---

[3] Foucault: "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.

[4] FOUCAULT, 2002, p. 20.

[5] LOPARIC, 2003, p. 7-8.

[6] This is an old story, in Nietzsche's view, and because of its deeply rooted past he broadly strokes a portrait of the history of the form in various images - i.e. in truth, morality, the self, art, the genius and in a cornucopia of other assorted types. According to Nietzsche's narrative, the post-Hellenic requirement to

formariam um tríptico representativo de "moralidade" o qual se revelará, na perspectiva genealógica, não como *subjectum*,

> 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.[7]

Neste sentido, também como aponta Stegmaier, a propósito de Nietzsche e Luhmann:

> que um já existente sujeito científico se transformará em sujeito moral. E ele se tornará reconhecidamente paradoxal: ao invés de ser capaz de pensar a objetividade dos objetos na sua consciência empírica, com a ajuda dos "a prioris" transcendentais que transcendem o empirismo da consciência, o sujeito tem de se desubjetivar a si mesmo. Kant pensa os objetos como sujeitos desubjetivados e como o seu conceito de sujeito inclui ambos, o empírico e o transcendental, ele simultaneamente concede o paradoxo.[8]

Assim, a articulação do sujeito, desde sua criação até sua plausibilidade histórica, como proposto por Nietzsche, é antes o combate à verdade, como valor objetivo, isto é, é retomar a *subjetividade* como problema epistemológico, ou mais especificamente, retomar historicamente a perspectiva do sujeito.

Para Nietzsche, esta concepção, tida como inversão valorativa estabelecida pela metafísica (unidade, superioridade da alma, invariabilidade), cujo limite coincide com a

---

feign objectivity at all costs began with Socrates. Plato, then, turned it into a metaphysical conception, before the Christians amplified it with religious intensity. Finally, this imperative was given the stamp of scientific verifiability during and after the Enlightenment, with Kant and the positivists of the nineteenth century. By making forgetfulness concerning the articulation of the form a requirement of knowledge, however, the West has been misled, Nietzsche would argue, not only to alienate human agency from the concepts that measure our lives, but also to pessimistically reject earthly values. To be sure, the voices of mysticism that first commandeered this imperative attempted at the outset to expel the calculative impulse, causing the sciences to develop on their own, to grow strong and resentful, and to be guided only by their enmity for what cannot be verified through them. Even as the cold eye of calculation rejected the imperative to forget, the mere recognition of our own roles in the creation of standards has diminished our wills to create them. We are compelled, then, not to act in the way that is most essential to human flourishing, because such inactivity seems less bothersome and because it is easier to live, skeptically, by the assassin's credo ('there is no truth, everything is permitted') than to will to differ. In other times, however, we fail to create and to live by higher principles in the name of 'tolerance'. Both states of consciousness are symptomatic of the same weakness of the will, in Nietzsche's view, bringing similar consequences to modernity: if everything were indeed permissible, he has shown us, human potential would all but shrivel up and die. For these reasons, a large amount of intellectual energy in the twentieth century has been directed towards problems concerning alienation, identity, meaning and purpose - the same problems that Nietzsche had identified as facing modernity in the nineteenth century. The strategy for resolving such problems and for loosening the pincers of pessimism and skepticism begins with finding, creating or perhaps refining a paradigm that encourages the healthy development of societies and individuals. WILKERSON, 2006, p. 126.

[7] FOUCAULT, 2002, p. 36.

[8] STEGMAIER, 2015, p. 492.

criação do sujeito transcendental, pois nele reside a verdade como valor, é um sintoma do desregramento fisiológico que se fazia presente com Sócrates e que se perpetuava à época de Nietzsche (e a qual, urge lembrar, ainda se perpetua):

> Aquele *consensus sapientium* – isto eu compreendia cada vez melhor – é o que menos prova que tinham razão naquilo sobre o que concordavam: prova, muito mais, que eles próprios, esses sábios dos sábios, concordavam *fisiologicamente* em algum ponto, para, de igual maneira, se colocarem negativamente ante a vida, e *terem de* se colocar assim. Juízos, juízos de valor sobre a vida, pró ou contra, nunca podem, em definitivo, ser verdadeiros: só tem valor como sintomas, só como sintomas entram em consideração – em si tais juízos são estupidezes.[9]

Ora, com Nietzsche, o sujeito não é mais o fundamento objetivo da verdade, mas é a extensão do método, é o que garante a validade do método, na medida em que o sujeito é ficção. Assim, esta ideia metafísica que consiste em determinar o sujeito como o próprio ponto fundamental da verdade é recolocada a partir de Nietzsche uma vez que "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".[10]

Este sujeito necessário e universal, que no campo da ação prática se transforma no sujeito autônomo, isto é, da totalidade ética de Kant, é o sujeito metafísico cuja essência é unitária, racional e imutável. Tal sujeito da "tradição" não só aparece em Nietzsche, como crítica da necessária garantia da verdade, isto é, do conhecimento científico verdadeiro, como será o ponto de articulação de sua crítica moral, na medida em que pode-se assumir que a crítica à verdade científica é para Nietzsche, o combate à moral.

Particularmente relevante, portanto, entender o combate nietzscheano à verdade metafísica, atrelada a este ponto fundamental de estrutura que se chama sujeito, também à luz de sua crítica aos valores tradicionais segundo os quais é constituído, além das consequências para o direito, ou seja, a forma com que o direito deriva, deste sujeito metafísico, o sujeito de direito, no sentido que:

> Esta ética foi unanimamente 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

[9] NIETZSCHE, KSA 6, 68.
[10] FINK, 1983. p. 131.

> "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 autónoma do ponto de vista moral.[11]

Assim, a necessidade, de na ciência moderna, construir este fundamento ou ponto de apoio (*Halt*) para Nietzsche não seria senão invenção que rebaixa a vida a um sistema inócuo e sem sentido de valores universais cujas espiritualização e neutralidade não deixariam de demonstrar, em qualquer instante, seu caráter niilista. Veja-se:

> 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.[12]

Como já indicado em outros trabalhos[13], a tese continua a seguir a pergunta: "porque é necessário o juízo sintético a priori?"[14], mas agora não no que diz respeito à estrutura do conhecimento jurídico, mas ao mecanismo de captura do indivíduo por meio da ideia de sujeito, isto é, significa afirmar que a apreensão da experiência sensível por meio das condições de possibilidade (intuições puras *a priori*, tempo e espaço) deve ser feita por meio da compreensão da significação histórica do sujeito, ao contrário da busca científica moderna ou da crítica. Em outros termos:

> 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".[15]

O questionamento acima, levado a termos, revela que o sujeito de direito, formalizado na modernidade, não é exercício da consciência sobre si mesmo, mas é

---

[11] WIACKER, 1995, p. 717.
[12] Perché bisogna dire che, già critico della tradizione filosofica scritta (da Platone in poi) e sprezzante – a parte Spinoza – della ragione dei moderni, da lui ritenuta figlia e non madre dell'intuizione, egli era soprattutto disdegnoso della bassezza in cui era caduta, secondo lui, la filosofia attuale ("lazzaretto inquinato da morbi orrendi"), con la sua logica matematizzante, con la sua ragione costruttiva e accomodante, con il suo scientismo limitato e presuntuoso, con il suo razionalismo discettante, con il suo spiritualismo a buon mercato e con il suo ottimismo superficiale. GIAMETTA, 2007, p. 107/108.
[13] SMILGYS, T.H. Responsabilidade e Imputação. Genealogia do Direito. Dissertação de Mestrado. 2013.
[14] NIETZSCHE, KSA 5, p. 294.
[15] DERRIDA, 1991, p. 304.

produto do exercício de poder que garante a subsistência da sociedade capitalista ocidental, isto é, mantém o *socius*[16] e o *locus*[17] permissivos do mercado, pois universaliza a troca. Isto é, o sujeito é o mecanismo de captura do indivíduo.

Exatamente neste ponto que a problemática do sujeito ligada ao corpo, revela as condições de possibilidade que se tomado como *espaço de subjetivação* é mecanismo propulsor de uma metafísica que ao mesmo tempo que o funda (funda o sujeito) e, ao funda a sociedade (funda a história).

A reelaboração do sujeito por meio da perspectiva do corpo, ou do "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*".[18]

Assim, muito embora haja captura do corpo físico, da carne do sujeito, será o modelo jurídico do corpo (no sentido de compilado de instituições, feixes institucionais) que será o ponto de articulação da história, pois a história do sujeito é a história das instituições jurídicas ou métodos de extração da verdade por meio das formas jurídicas (testemunho, inquérito, exame e controle) que, como apontado por Foucault:

> As condições políticas, econômicas de existência não são um véu ou um obstáculo para o sujeito de conhecimento, mas aquilo através do que se formam os sujeitos de conhecimento e, por conseguinte, as relações de verdade. Só pode haver certos tipos de sujeito de conhecimento, certas ordens de verdade, certos domínios de saber a partir de condições políticas que são o solo em que se formam o sujeito, os domínios de saber e as relações com a verdade. Só se desbaraçando destes grandes temas do sujeito de conhecimento, ao mesmo tempo originário e absoluto, utilizando eventualmente o modelo nietzscheano, poderemos fazer uma história da verdade.[19]

O presente trabalho, portanto, versa sobre tal ascensão e queda do homem. Sobre o regime de relações lógicas nos quais ele subsiste sem existir, assim como no regime de relações corpóreas no qual ele existe sem refletir a si mesmo. Um regime, diga-se desde logo, no qual a estrutura institucional (da filosofia, da economia e do direito) impingiu-lhe uma vida na qual retiraram todas as forças vivas de sua estrutura corpórea e legaram a ela os restos de seu funcionamento biológico possível diante da dinâmica das forças

[16] DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 15.
[17] IRTI, 2003, p. VII.
[18] NANCY, 2008, p. 52.
[19] FOUCAULT, 2005, p.27.

impingidas por seus regimes de poder emanadores de seus programas, digramas, enunciados, consequentemente, sua mecânica tomada como lógicas pelas diversas formalizações "lógicas" a eles consentâneos, em especial, na modernidade.

Retomando a leitura de Foucault,

> Nietzsche afirma que não há ser em-si, como também não pode haver conhecimento em-si. E quando diz isso, designa algo totalmente diferente do que Kant compreendia por conhecimento em-si. Nietzsche quer dizer que não há uma natureza do conhecimento, uma essência do conhecimento, condições universais para o conhecimento, mas que o conhecimento é cada vez, o resultado histórico e pontual de condições que não são da ordem do conhecimento. O conhecimento é efeito ou um acontecimento que pode ser colocado sob o signo do conhecer. O conhecimento não é uma faculdade, nem uma estrutura universal. Mesmo quando utiliza um certo número de elementos que podem passar por universais, esse conhecimento será apenas da ordem do resultado, do acontecimento, do efeito.[20]

Assim, nesta leitura o sujeito de direito é produto de uma prática social que perpassa a história da subjetividade, pois ao contrário da tendência acadêmica que "*consiste em procurar de que maneira as condições econômicas de existência podem encontrar na consciência dos homens o seu reflexo e expressão (...) que apresenta um defeito muito grave: o de supor, no fundo, que o sujeito humano, o sujeito de conhecimento, as próprias formas do conhecimento são de certo modo dados prévia e definitivamente, e que as condições econômicas, sociais e políticas da existência não fazem mais do que depositar-se ou imprimir-se nesse sujeito definitivamente dado*"[21], o trabalho tem como objetivo "*mostrar como as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento*"[22].

É, portanto, necessário dar um passo além (ou aquém): é antes da crítica moral que se deve reler a história. Qualquer tipo justificação moral "a priori" ou "a posteriori" deve ser colocada, no mínimo com ironia. Não se trata de fazer uma crítica ao estilo kantiano (e posteriores) e submeter os juízos ao tribunal de uma Razão elevada que é capaz de garantir a correspondência daquilo que se conhece e daquilo que existe, pois aos que imaginam que esta tese é *crítica*, se responde de imediato: não é. O que se tenta conectar é uma certa dependência (nada lógica, nada divina) entre a subjetivação

[20] FOUCAULT, 2005, p. 24.
[21] *Idem*, p. 8.
[22] *Idem*. *Ibidem*.

(formação do sujeito) e os mecanismos da dívida. Ou melhor, como a prática social do contrato cunhou a ideia de sujeito de direito.

A tese então, em linhas gerais, busca historicamente o surgimento de um sujeito capaz de ser responsabilizado e revela que sua construção tem a ver com os mecanismos obrigacionais de pagamento. Não à toa, a Segunda Dissertação da Genealogia da Moral de Nietzsche[23] será repetida por diversas vezes neste trabalho, explicita ou implicitamente. Isso quer dizer que foi necessário construir e autonomizar uma ideia nada natural de que existe um ser tal, que por nele residir certas qualidades é possível ser responsabilizado. E isso é fundamental para que os *senhores* possam exigir o pagamento, isto é:

> O olho estava agora preparado para esta perspectiva: e, com aquela grotesca consequência que é peculiar ao pensar da antiga humanidade, que é difícil de por em movimento, mas que em seguida prossegue inexoravelmenye na mesma direção, logo se chegou, com a grande generalização ao "cada coisa tem seu preço; tudo pode ser pago" – o mais antigo e mais ingênuo canon moral da justiça, o início de toda a "bondade", de toda "equidade", de toda "boa vontade", de toda "objetividade" sobre a terra. Justiça, neste primeiro grau, é boa vontade, entre os que têm potência mais ou menos igual, de se acomodarem uns aos outros, de, por meio de um igualamento, voltarem a se "entender" – e, em referência aos que tem menor potência, coagi-los, abaixo de si, a um igualamento.[24]

Fantasticamente o sujeito se elevou a tal grau que é desnecessária a existência metafísica de qualquer ser sobre-humano (ora, a religião pode finalmente na modernidade, se colocar no espectro da liberdade individual). Mais importante que crer em algo, é crer neste *alguém*, "*a um homem que justifique o homem, a um caso feliz de homem complementar e redentor, para que em função dele se possa manter a firme crença no homem!*"[25]

O sujeito levado ao limite permite com que o genocídio seja, não mais feito com bombas e armas, mas que se mate de fome, que afunde os indivíduos na dívida e na promessa de pagamento e que a frase "alguém tem que pagar" seja um princípio intransponível, "*pois assim está: o apequenamento e igualamento do homem europeu aninha nosso maior perigo, pois essa visão cansa...(...) Aqui justamente está a fatalidade da Europa – com medo ao homem perdemos também o amor a ele, a veneração por ele,*

[23] "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 como o início de tudo que é grande na terra, foi largamente banhado a sangue". NIETZSCHE, KSA 5, p. 300.
[24] NIETZSCHE, KSA 5, p. 306.
[25] NIETZSCHE, KSA 5, p. 278.

a esperança nele, e até mesmo a vontade dele. A visão do homem agora cansa – o que é hoje niilismo, se não é isso?...Estamos cansados do homem..."[26]

Há de se contar uma história a *contra pelo*, e evidenciar uma nova história do sujeito é recontar a história do direito, ou nos dizeres de Jean-Luc Nancy,

> 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.[27]

Será justamente por isso que não será possível afirmar as relações anteriormente sedimentadas pela tradição, principalmente aquelas que nos remetem à origem dos direitos, como "a priori" da ação livre, porque o feixe ação-liberdade é apenas invenção "a posteriori" de uma justificação da existência do direito: será na força e na luta dos opostos, no sangue e nos códigos que se verá, neste trabalho, o surgimento do direito. Assim, a subjetividade ética é remodelada em termos de perspectiva do sujeito; é o sujeito que vê, a visão do sujeito, a visão da visão que cuidará de desmistificar a verdade, pois a verdade não é senão mito.

A história como nos foi dada, analisa o direito moderno (formalizado a partir da unificação dos Estados) como ordem segundo a qual "*bastava o que definido, constitucionalmente, em relação à propriedade privada e à liberdade contratual, ao quanto, não obstante, acrescentava-se umas poucas outras disposições veiculadas no nível infraconstitucional, confirmadoras do capitalismo concorrencial, para que se tivesse composta a normatividade da* ordem econômica liberal*"[28]:* o valor do direito, ou seja, o direito é valorado em termos de liberdade. Isto pode ficar mais bem demonstrado quando analisamos a crítica à corrente utilitária do contratualismo que busca uma auto-conservação humana ligada a uma estabilidade de condutas e de estruturação da liberdade como valor universal.

> Vale dizer: o perfil da liberdade- ou os perfis das liberdades, que ela se decompõe em inúmeras espécies: liberdade política, econômica, intelectual, artística, de ensino, de palavra, de ação, etc. é o definido pela ordem jurídica. Entre nós, no plano da Constituição de 1988, a liberdade é consagrada, principiologicamente, como fundamento da República Federativa do Brasil c como fundamento da ordem Econômica. Ao princípio dá concreção, a própria Constituição, nas regras (normas)

[26] NIETZSCHE, KSA 5, p. 278.
[27] NANCY, 1979, p. 90
[28] EROS GRAU, p. 72

> inscritas, *v.g.*, no seu art. 5º, incisos Il, VI, IX, XIII, XIV, XV, XVI, XVII, XX e 206, II.[29]

Ou ainda com Hegel, nos *Princípios da Filosofia do Direito:*

> Daí provém que nem o universal tem valor e é realizável, sem o interesse e a consciência e a vontade particulares, nem os indivíduos vivem como pessoas privadas unicamente orientadas pelo seu interesse e sem relação com a vontade universal, deste fim são conscientes em sua atividade individual. O princípio dos Estados Modernos tem esta imensa força e profundidade: permitirem que o espírito da subjetividade chegue até a extrema autonomia da particularidade pessoal ao mesmo tempo que o reconduz à unidade substancial, assim mantendo esta unidade no seu próprio princípio.[30]

Razão é, assim, liberdade, e liberdade é equilíbrio, objetividade, possibilidade de coagiar a um igualamento dos que tem potências diferentes. Ficando indiscutido, no modelo moderno de verificação, que o liame jurídico obrigacional é, em meio a tal intersecção de razão e liberdade em seguro equilíbrio, também, e pode-se dizer sobretudo, autorização para o exercício de poder.

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 capitalista: suas ideias de liberdade, responsabilidade, contrato, etc.

Para tanto, sob o aspecto estritamente jurídico-filosófico, pode-se afirmar que se o realizou por meio de uma operação lógica amplíssima, isto é, passou-se a remeter tanto as operações jurídicas, como a constituição das organizações sociais ao homem racional, que, pressupunha-se, tem total onisciência sobre o que contrata, e absoluta possibilidade material de determinar os caminhos da vida política, podendo, assim, por conseguinte, auferir todos os proventos de tal razão, e, da mesma maneira, devendo ser responsabilizado por todas as falhas que comete em vista dela.

Do que resulta que, na superfície das relações concretas – pode-se dizer, nos elementos constituintes da racionalidade liberal, de seus elementos, funcionamento e clivagens – o exercício de potência de um indivíduo contra o outro – antes nítido nos ruinosos espetáculos de sangue deixam de existir segundo esta compleição, mas as estruturas lógicas determinadas por seu exercício, mantidas no seio do sistema obrigacional, continuam a exercer o papel de autorizar, na aparente neutralidade das relações obrigacionais guiadas pelos valores abstratos, o exercício do poder do credor, e

[29] EROS GRAU, 202.
[30] HEGEL, 1997, p. 225.

isto, quase sempre, sem se considerar o objeto sobre o qual se imputa o liame obrigacional.

E tal desenvolvimento genealógico é, sem dúvida, um movimento conceitual de relevo, mas tem, da mesma maneira, uma razão prática para ser discutida, já que nesta perspectiva, o mercado é concebido sobre uma normatividade estritamente jurídica, que possibilita, por meio do liame obrigacional privado, o exercício da potência de certos indivíduos contra outros. Portanto, questionar tal estrutura é, ao mesmo tempo, questionar as possibilidades de normatização do mercado pelo direito, cuja promessa de pagamento, coage, esfacela, constrange e destrói o homem. O que fica evidente quando se observa que certas análises modernas e contemporâneas do sistema obrigacional reduzem a imputação do liame obrigacional a exercícios diretos do poder privado de um indivíduo, ou coletividade de indivíduos, contra outros indivíduos, ou coletividade de indivíduos. Sendo decorrência das leituras contemporâneas a necessidade de restringir tais poderes do credor contra o devedor quando isto resultar desproporcional segundo os critérios estritamente normativos do sistema jurídico. E isto exsurge com maior clareza quando em questão os efeitos dos cataclismos macroeconômicos sobre a tessitura social das sociedades contemporâneas.

No entanto, a partir de Nietzsche é possível contar uma nova história do sujeito, a partir da ideia de débito/crédito e com isso uma nova história do direito. Esta nova perspectiva pauta-se na análise da obra *Genealogia da Moral* do filósofo e filólogo Nietzsche, que em suma, propõe a precedência de uma formação obrigacional entre os indivíduos, (formação jurídica da civilização e não moral que visa a autoconservação), isto é, afirma hipoteticamente que as relações entre credor e devedor são a base da hominização, isto porque "*sua idéia 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*"[31].

Com forte caráter antropológico e histórico a genealogia propõe que o engendramento moral do homem se deu por uma valoração da obrigação para pagamento. Daí porque a justificativa de aplicação do direito, quando tomado por um viés de escolha político-moral precedente, pautada no sistema piramidal propriamente kelseniano, ultrapassa a esfera do "a priori" e *eleva-se (em sentido metafórico)* ao "além de".

[31] MACHADO, 1999, p. 9.

Esta elevação, por assim dizer, força a busca metafísica da justificativa de existência do direito que pode ser tomada por uma argumentação jusnaturalista mais explícita ou por uma derivação racional de categorias morais de uma argumentação positivista mais implícita, ou seja, ou se toca no plano espiritual do sumo Bem, ou se toca no plano de Bens objetivamente postos além da Constituição, tais como os Direitos Fundamentais. Ou uma ou outra argumentação, ambas se revelam aquém das aspirações almejadas neste trabalho, porque se pretendem além, se pretendem metafísicos clássicos.

Contar a história do sujeito é contar, portanto, a história do corpus, do modelo do corpus jurídico, sua normatividade intrínseca a partir do feixe da troca, da promessa, do contrato. Como fica fácil intuir, o foco do presente trabalho, e, aliás, o cerne da (re)construção do sujeito em suas possibilidades é a história da dívida. Dívida esta que nasce como *efeito* desta luta cega do homem contra ele mesmo, ou seja, nasce como efeito da memória e de consequência, a possibilidade de responsabilizar, domesticar o animal-homem:

> 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*".[32]

É este caráter histórico-crítico que emana das leituras de Nietzsche e a tradição contemporânea da filosofia que permite a possibilidade de se repensar o valor do sujeito, seja em termos mais imediatos de moral (ou moralidade), seja, ainda, reflexamente em termos econômico-jurídicos. [33] É também nesta superação do crivo obrigacional da dívida

[32] Em francês: 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''aristocratisme' de Nietzsche. Nouvelle aristocratie. LEBRUN, 2002, p. 126.

[33] 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.

que será permitido deslocar os sentidos, fazer corromperem-se as marcas, desalinhar cada ponto de pressão das forças que denigrem a vida.

Tudo o que fora enunciado até aqui é somente o começo da análise. Isto é, somente com a ruptura total com uma precedência moral ao jurídico que podemos travar um diálogo com as problemáticas trazidas. Somente com esta constatação inicial da possibilidade de ver o mundo através dos olhos de arte[34] é que será possível uma crítica radical dos ideais ascéticos, enquanto em contradição insolúvel com a vida. Desta feita, retomaremos, a partir de Nietzsche o ponto de partida que "*caracteriza-se por um problema estético-psicológico*"[35] que passa pela análise histórico-interpretativa da gênese do homem civilizado e domesticado – a genealogia.

Quer dizer, perquire-se qual a constituição e funcionamento do sujeito de direito moderno, que, junto com o reconhecimento da autonomia volitiva formal humana, exige a expansão da potência dos titulares do poder contra aqueles que são meros sujeitos nas relações supostamente livres e igualitárias constituídas sob a égide do direito. Mostra-se, pois, a constituição do sujeito moderno a partir dos elementos segundos os quais houve sua constituição racional, à vinculação à ética e à moral, bem como ao direito e à estrutura lógico-sistemática do direito.

Ou seja, descrever-se-á de que maneira tal movimento de construção do sujeito moderno se desdobra num sistema de articulação de poderes de um indivíduo contra o outro, superficialmente elidida sob a forma de igualdade e liberdade. Destacando-se, em especial, o papel da violência na constituição e no funcionamento do regime sistêmico (tanto jurídico como econômico, em indissociável amálgama) de "trocas comerciais" desde sua primeva constituição até os dias atuais, e, de qual maneira tal estrutura de violências aparentemente inauditas, mas vastamente sentidas, é compreendida pela filosofia de Nietzsche, que, por consequência, colima efeitos materiais na compreensão dos capitalismos moderno e contemporâneo.

[34] É certo que, a praticar desse modo a leitura como *arte*, faz-se preciso algo que precisamente em nossos dias está bem esquecido. NIETZSCHE, KSA 5, p. 256.
[35] FINK, 1983, p. 19.

I. O SUJEITO DA TRADIÇÃO METAFÍSICA E SUA POSIÇÃO NO DIREITO

I.1. DE NIETZSCHE A FOUCAULT

> Quando queremos entender as aberrações dos partidários de Nietzsche, devemos levar em consideração esses erros na direção oposta. (PARETO, 1902, p. 118)

As técnicas jurídicas e políticas se ajustam ao movimento de uma filosofia que se torna, mais e mais, abstrata e imaterial. O discurso do sujeito ascende, assim, a um território de brutal abstração teórica, e os direitos subjetivos *a priori* e o contrato (que dantes era a prática corriqueira de parasitários e rudes comerciantes) se tornam as molas mestras de um pensamento que exclui a violência do discurso (tornando-a eixo consequencial do direito e da Razão) ao mesmo tempo em que a legitima e toda e qualquer dimensão que possa ser articulada pelos sentidos lógicos da abstração. Daí porque, como sublinha Julian Bourg, o teatro da Liberdade (perdida após Roma) pode ser pensada como justificativa para que a Convenção colocasse a guilhotina a toque de caixa, tanto nas mãos do convencional Jean-Louis David (chefe de nada menos que o Comitê de Salvação Nacional) como nas do líder Saint-Just, como, ainda, no discurso do portentoso Robespierre.[36]

E, nesse sentido, a mesma lógica que governa a guilhotina poderá, enfim, governar o Código Civil, como bem descreve seu redator

[36] Dans quelle république la nécessité de punir le tyran fut-elle litigieuse ? Tarquin fut-il appelé en jugement ? Qu'aurait-on dit à Rome, si des Romains avaient osé se déclarer ses défenseurs ? Que faisons-nous ? Nous appelons de toute part *les avocats pour plaider la cause de Louis XVI*. Nous consacrons comme des actes légitimes ce qui chez tout peuple libre eût été regardé comme le plus grand des rimes. Nous invitons nous-mêmes les citoyens à la bassesse et à la corruption. Nous pourrons bien un jour décerner aux défenseurs de Louis des couronnes civiques ; car s'ils défendent sa cause, ils peuvent espérer de la faire triompher ; autrement, vous ne donneriez à l'univers qu'une ridicule comédie. Et nous osons parler de république ! Nous invoquons des formes, parce que nous n'avons pas des principes ; nous nous piquons dé délicatesse, parce nous manquons d'énergie ; nous étalons une fausse humanité, parce que le sentiment de la véritable humanité nous est étranger ; nous révérons l'ombre d'un roi, parce que nous sommes sans entrailles pour les opprimés. ROBESPIERRE, 1840 p. 10.

> A lei natural eo direito das nações não diferem em substância, mas apenas na sua aplicação. A razão, na medida em que governa todos os homens indefinidamente, é chamada de direito natural; e é chamado de direito das pessoas, nas relações das pessoas com as pessoas. Se falamos de um direito natural das pessoas e de um direito positivo do povo, é distinguir os princípios eternos da justiça que os povos não fizeram, e aos quais os vários órgãos das nações são submetidos como os indivíduos mais pequenos, de capitulações, tratados e costumes, que são o trabalho dos povos.[37]

Ou seja, o embate poderá, enfim, ser travado sem a interação dos homens, o que significa, nessa ordem de ideias, sem recurso à defesa daqueles espoliados das possibilidades de encarnarem o sujeito abstrato que, no plano metafísico, deve sair vitorioso no combate. Daí por diante, portanto, a estrutura do conhecimento torna o homem não um objeto corpóreo, não o resultante de um funcionamento específico de potencialidades imanentes ao seu próprio ser, mas sim o objeto de procedimentos abstratos aos quais ele deve se acomodar se quiser sobreviver, e contra os quais deverá lutar se quiser efetivamente viver. Todavia, as espadas que voltarão contra ele serão, primeiro, as espadas da Razão e depois – no plano lógico, num átimo, que separa uma causa e uma consequência na esfera da reflexão – quaisquer recursos militares disponíveis, por conta de todo e qualquer motivo espúrio legitimado pela esfera técnica. A vida ganha, assim, uma série de novos fundamentos, tão vastos, tão articulados, e tão relevantes quanto a esfera da produção técnica conseguir criá-los e adaptá-los segundo as articulações de poderes a que servem:

> 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 cientifico é capaz, em caso de controvérsia, de determinar a opção que o "verdadeiro cientista" deveria escolher[38].

Aliás, como já afirmou Isabelle Stengers, tal articulação entre o conhecimento e a violência não se expressará, doravante, apenas no âmbito do direito, ou da política, ela se articulará como todo e qualquer eixo de sentido em que conceber um homem como tal

[37] 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. 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.
[38] STENGERS, 2002, p. 87.

permita fazer referência à estrutura corpórea segundo sua escala de conteúdo subjetivo em determinada ciência dotada de legitimidade nas articulações de poder. E, para tanto, a filósofa belga faz pronta menção à economia matematizada, a qual, sempre que incapaz de colimar resultados oportunos aos produtores de tal saber, obscenamente os silencia, ainda que a esteja prestes a ser mobilizada para operar "erroneamente" contra os povos:

> Penso em particular na economia matemática (centrada na noção de utilidade). Aqui reina o pior dos dois idiomas. As "Obrigações" são inteiramente determinadas pelo poder da linguagem a ser construída, pelos teoremas que essa linguagem é capaz de gerar, e os economistas, quando as circunstâncias se prestam a ela, reconhecem-no de forma mais voluntária porque permite rejeitar críticas "externas": sua teoria não requer nada do mundo, é auto-referenciada. Mas a maioria mantém, em outras circunstâncias, um silêncio cauteloso: quando esses modelos são usados para justificar certas políticas econômicas, e depois se tornam vetores de julgamentos literalmente obscenos.[39]

Ademais, é também tal estrutura de esvaziamento do conteúdo do homem "a priori" que permitirá, sem dúvida, excluí-lo de qualquer autonomia com relação ao seu futuro, pois o que é ou não adequado para seu futuro deixará de se tratar de potência mobilizada a bem de seu embate contra as estruturas de poder, para se tornar tal embate titularidade também do conhecimento. Nesse sentido, uma vez fundada uma metafísica, como a de Kant, segundo a qual o livre comércio é algo "bom", nenhum morticínio poderá ser evitado, sob pena de desviar a nova Razão do que, doravante, poderá mesmo chamar de "bem", ou seja,

> "Where angels fear to tread", disse Bateson, e este não é um limite, uma renúncia, uma abdicação da razão, mas a restrição pela qual uma idéia kantiana de um comércio possível entre os povos da terra poderia ser inventada, na negação deliberada e agnóstica das leis universais a que esse comércio se submeteria e que garantiria seu caráter pacífico. O comércio, quando se funde com o agora bem conhecido ideal de livre circulação de mercadorias, não é mais do que um estado de guerra generalizada, a destruição decisiva de tudo o que impede a circulação e dificulta a lei universal de troca.[40]

[39] Je pense notamment à l'économie mathématique (axée sur la notion d'utilité). Ici règne le pire des doubles langages. Les « obligations » sont tout entières déterminées par le pouvoir du langage à construire, par les théorèmes que ce langage est susceptible d'engendrer, et les économistes, lorsque les circonstances s'y prêtent, le reconnaissent d' autant plus volontiers que cela leur permet de rejeter les critiques « externes » : leur théorie n'exige rien du monde, elle est auto-référée. Mais la plupart gardent, dans d'autres circonstances, un silence prudent : lorsque ces modèles sont utilisés pour justifier certaines politiques économiques, et deviennent alors vecteurs de jugements littéralement obscènes. STENGERS, 1996, p. 122. Nota de rodapé.

[40] « where angels fear to tread », disait Bateson, et ce n'est pas là une limite, un renoncement, une abdication de la raison, mais la contrainte par où pourrait s'inventer une reprise de l' idée kantienne d'un commerce possible entre les peuples de la terre, dans la négation délibérée et activement agnostique de lois universelles auxquelles se soumettrait ce commerce et qui en garantirait le caractère pacifique. Le commerce, lorsqu' il se confond avec l'idéal, désormais trop connu, d'une libre circulation des marchandises, ne constitue rien d'autre qu'un état de guerre généralisé, la destruction décidée de tout ce qui entrave la circulation et fait obstacle à la loi universelle de l'échange. STENGERS, 1996, p. 130. Nota de rodapé.

Isto é, não é só de guerra que se fala, mas, sobretudo, de devoção espiritual a uma crença violenta da qual não sabe o limite e cujas consequências de sua adoção não se consegue sequer imaginar as consequências. Pois a subjetivação não oferece nenhum porto seguro à vida, funcionam, como salienta Nietzsche de direção e ordem,

> A partir do século XIX, os a prioris transcendentais foram suavizados ou abandonados e o conceito do sujeito gradualmente se tornou sinônimo dos conceitos de "pessoa" e "ser humano" (Mensch), Nietzsche também criticou esses conceitos, também os conceitos de " consciência 'e' eu '. A função de todos esses conceitos era criar unidade e ordem ao longo do tempo no caos das idéias dos indivíduos e entre os indivíduos - e Nietzsche viu isso, nada menos do que Descartes e Kant.[41]

Todavia, nada se passa como concebido por essa tradição moderna, não existe nem contrato (Hobbes ou Rousseau), tampouco Robespierre matou com base em direitos existentes, tampouco pode se considerar que o pacto de sangue tem qualquer coisa de consentâneo a uma consistência real no âmbito da metafísica senão no âmbito de uma lógica ou de uma metafisica que por sua vez fundada, justifica toda violência. É vasculhar essa nova historicidade dos acontecimentos que Nietzsche é colocado de frente à tradição.

Para iniciar a análise do funcionamento do sujeito, é relevante que se entenda a ruptura da tradição cunhada por Nietzsche. Isso quer dizer que ao que se entende neste trabalho, o sujeito de direito funciona a partir do mecanismo da promessa (do contrato), substrato segundo o qual é possível imputar a *responsabilidade*. Não à toa, "*esta é a longa história da origem da* responsabilidade. *A tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas*". [42]

Justamente porque a promessa é o mecanismo normativo que permite a "legitimação" da violência (diga-se "legitimação", pois confere ao credor do pacto inadimplido a captura do devedor, isto é, confere capacidade jurídica, torna o homem sujeito). Insere-se, com isso, uma nova historicidade dos fenômenos jurídicos, ou seja, é a obrigação legal do contrato que constrói o mundo da responsabilidade e da dívida e a partir das quais "*está o foco de origem desse mundo de conceitos morais: 'culpa', 'consciência', 'dever', 'sacralidade do dever'*"[43]. Mas é ainda algo além, a normatividade inerente à relação entre aquele que descumpriu o pacto e aquele que teve contra si o pacto

[41] From the nineteenth century onwards, the transcendental a prioris were softened or abandoned and the concept of the subject gradually became synonymous with the concepts of 'person' and 'human being' (Mensch), Nietzsche also criticized these concepts, likewise the concepts of 'consciousness' and 'I'. The function of all these concepts was to create unity and order over time in the chaos of ideas of individuals and among individuals –and Nietzsche saw this, no less than both Descartes and Kant did. STEGMAIER, 2015, p. 294.
[42] NIETZSCHE, KSA 5, p. 293-294.
[43] NIETZSCHE, KSA 5, p. 300.

descumprido tem uma função de construção de um tipo de subjetividade tão necessária à fundação e manutenção do direito, pois a sua força implica em um nível mais brutal, a marca das construções históricas do sujeito no corpo do homem:

> o seu início, como 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 ali que pela primeira vez se efetuou este sinistro, talvez indissolúvel entrelaçamento de idéias, "culpa e sofrimento".[44]

Portanto, Nietzsche é o pensador que permite recolocar a história dos conceitos jurídicos desmistificando a obviedade de relações, principalmente aquelas que admitem a existência da ação livre e, portanto, a capacidade de ser responsável, ser sujeito à sação, isto é:

> 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.[45]

Ou como estabelece Montinari, 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*"[46]. É essa "nova história" chamada de genealogia por Nietzsche, pois retoma o surgimento dos conceitos, isto é, a formação histórica sob uma perspectiva crítica da própria estrutura do sujeito que os coloca e que os espiritualiza. Por isso, é mister que, não ocupe com a compreensão do que é o sujeito, mas com o seu funcionamento, pois é a partir da função do sujeito que se superará seu conceito em sua portentosa dimensão atual do homem livre.

Assim, este sujeito deriva de um ato instituidor forjado de acordo com a lógica de um modo especifico 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 caso concreto. Do que decorreu, segundo 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

[44] NIETZSCHE, KSA 5, p. 300.
[45] NIETZSCHE, KSA 5, p. 297-298.
[46] 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.

restaram por serem vinculados e dimensionados de acordo com a dinâmica traçada a partir do ato de "fundação".

O sujeito funciona, assim, a partir de um conteúdo normativo recolocado na "origem" como se fosse o próprio fundamento racional esclarecido lei da verdade. Mas não é só isso, ele também funciona por meio de 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 assevera Nancy, portanto, a máscara, este exercício de representação, se confunde com a própria face representada e o que vemos do sujeito é sempre uma figuração, tal como o olho que se vê a partir da máscara, isto é

> 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.[47]

Em outras palavras, a mascará "sujeito" funciona, se opera, pois se confunde com o "homem" a quem representa, já que deve ao mesmo tempo não ser e ser similar a ele. Este duplo do olho que vê e é visto a partir de uma representação, coloca no sujeito a condição de possibilidade do conhecimento objetivo, tal como Nancy aponta, esta condição é a própria visão do sujeito mascarado que é forjado 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 – e, por conseguinte, apto a sofrer as consequências lógicas e/ou morais de tal prática. Isto é, "*o conceito de sujeito é o meio para a descrição não o objeto de descrição. Também Descartes e Kant concebiam o sujeito (embora Descartes não usava esse termo) como condição de possibilidade do conhecimento objetivo*".[48]

[47] NANCY, 1979, p. 90.

[48] The concept of the subject is a means for description, not an object of description. Also Descartes and Kant conceived of the subject (although Descartes did not yet use the term) as the condition of possibility of objective knowledge. STEGMAIER, 2015, p. 488.

Ademais, "*o ponto de apoio necessário* (Halt) *foi fundado no conceito de sujeito, mesmo quando as pessoas não o chamam assim à época. Esse sujeito primeiro se torna psicologicamente palusível, como consciência* (conscientia) *(...) Depois, secundariamente, o conceito de sujeito também se torna historicamente plausível*".[49]

Portanto, primeiro se cria uma possibilidade psicológica, uma consciência (*conscientia*) que se atrela ao mais longo e doloroso processo mnemotécnico; exercício do homem sobre o homem: a criação da memória da dívida. A este homem, agora sujeito que rege as regras necessita de um conhecimento teórico puro sobre si mesmo a fim de lhe possibilitar o uso prático da Razão, ou seja, que possa prometer e que cumpra com o pactuado, como bem salienta Stegmaier,

> Mas Kant também abriu uma nova visão sobre o assunto. Ele substituiu o interno - com a visão externa. Por enquanto, a questão não é mais a delimitação interna e difícil de observar entre fronteiras e formas independentes de afecções no campo da cognição ou entre necessidades e normas no campo de ação. Na verdade, a questão aborda este campo, mas agora é a imputação de ações ou ações, uma imputação que é externa e pode ser claramente observada. (...) Kant diz explicitamente que o assunto está aqui "considerado em termos da liberdade de sua escolha", sua ação "pode ser imputada a ele", e não que haja um assunto tão livre. Esta imputação pode ser justificada ou não, mas, em qualquer caso, é um fato observável. Este fato observável implica vontade livre e (novamente, paradoxalmente) submissão compulsória a uma lei moral, a qual Nietzsche contará, consequentemente, entre as "talvez mais indispensáveis [...] ficções" (BGE 4). Luhmann chamará a "convenção de imputação" de uma "ilusão normal" (Luhmann 1990: 11, 619).[50]

Tal necessidade do domínio teórico para a "legitimação" do agir no domínio prático (possibilidade e imputação), no limite, define a possível resposta às ações humanas: exigir-se o pagamento ou coagir a um igualamento. Daí porque, neste contexto do embate, a finalidade do homem, em última análise se alia ao fim último da Razão.[51]

---

[49] This subject first became plausible psychologically, as a consciousness (conscientia) with its constantly changing ideas (ideae). While all ideas may be doubtful, it is not doubtful that one is or can become conscious of them. However, when one is conscious of them, consciousness is also–self-referentially–conscious of itself. Then, secondly, the concept of the subject also became historically plausible. STEGMAIER, 2015, p. 490.

[50] But Kant also opened up a new view over the subject. He replaced the internal- with the external-view. For now the issue is no longer the internal, and hard to observe, delimitation of boundaries among affects and forms independent of affects in the field of cognition, or among needs and norms in the field of action. Indeed, the issue regards this field, but is now the imputation of actions or deeds, an imputation which is external and can be clearly observed. (…)Kant says explicitly that the subject is here "considered in terms of the freedom of his choice", his deed "can be imputed to him", and not that there is such a free subject. This imputation may be justified or not, but in any case it is an observable fact. This observable fact entails free will and (again paradoxically) compulsory submission to a moral law, all of which Nietzsche will consequently count among the "perhaps most indispensable […] fictions" (BGE 4). Luhmann will call the "convention of imputation" a "normal illusion" (Luhmann 1990: 11, 619). STEGMAIER, 2015, p. 493.

[51] 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.

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 apoiar e fomentar os fins essenciais da mesma*"[52].

Assim, de acordo com Nietzsche a relação entre promessa, memória e dívida constitui um determinado homem, sujeito de direitos e deveres, cuja pretensa objetividade e técnica do conhecimento nasce da constituição da subjetividade (olhada de fora, olhada *como máscara*, falsificação e representação), uniforme entre os homens, reivindicando para si a contra-natureza; aquilo que não faz parte do homem, mas é 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*, indestrutive1 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".[53]

Em suma, o sujeito é formado por criação[54], no sentido de ser um homem fora do homem, é uma construção, circunscrição totalizante do "homem" em meio às normas, sendo ele produto das práticas sociais e não fundamento delas. Com ao manuseio da crítica kantiana, subjacente à leitura de Kelsen, também este, como Kant, não traça uma linha de fuga para o sujeito de direito como certo conteúdo *a priori*. Em outras palavras, tem-se que, tal leitura da "ciência do direito" alcançou o ponto de esvaziar o sujeito de qualquer conteúdo, reproduzindo esta possibilidade psicológica do pacto e plausibilidade histórica da responsabilização e cumprimento do avençado.[55]

---

[52] KANT, 2005, A832|B860.

[53] STENGERS, 2002, p. 49.

[54] Para Nancy, o sujeito não é ficção. Ficção é entendida sob o duplo jurídico da palavra ficta. 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.

[55] 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 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

Neste sentido, Kelsen admite o próprio paradoxo do sujeito, como também salientou Stegmaier – "*como sujeito científico, ele se torna um sujeito moral. E se torna reconhecidamente paradoxal*"[56] -, e admite ser no sujeito de direito o "instrumental" em que a ordem jurídica encontra um limite lógico intransponível e dissolve 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 confronta 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.[57]

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*[58], e por isso é sua causa. E é justamente por ser necessariamente um sujeito científico, é também moral e enfrenta o seu paradoxo da constituição.

Tal paradoxo transcende a esfera do conhecimento puro e revela sua problemática também para a ideia de um direito. Isto é, 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-pressupõe 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

---

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.

[56] as a scientific subject it becomes a moral subject. And it becomes the recognizably paradoxal. STEGMAIER, 2015, p. 490.

[57] KELSEN, 2003, p. 191.

[58] 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, coma relações que são constituídas através de normas jurídicas. A ciência jurídica procura apreender o seu objeto "juridicamente", isto é, do ponta 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.

abstração, retoma-se como necessário. Quer dizer, ele retorna quando, no mínimo do sistema, mostra-se, como *a priori*, constitutivo do próprio âmbito jurídico como tal, sob pena de colapso do próprio ordenamento.[59]

Este paradoxo contido no conceito moderno de sujeito que o funda e estabelece as condições de seu colapso, é recolocado a partir de Nietzsche e "*torna-se um mero indivíduo, que é diferente de qualquer outro indivíduo e que, em sua própria subjetividade, não pode alcançar a subjetividade de outro sujeito. Os indivíduos permanecem separados, não importa o quanto eles conseguem desubjetivizar-se. São, em uma palavra, perspectivas*"[60]

Viveiros de Castro identifica em Nietzsche a possibilidade de repensar a relação de conhecimento, justamente sob a concepção do sujeito como perspectiva, isto é, como proposta amazônica de uma síntese disjuntiva para pensar a humanidade da humanidade. Abre, pois, a possibilidade de conceber uma forma de conhecimento que não seja objetivação, mas subjetivação e personificação em que "*não afirma uma variedade de naturezas, mas a naturalidade da variação, a variação como natureza*".[61]

É a partir de uma concepção ameríndia de conhecimento (*the turn of the native*) fincada na relação entre sujeitos (sujeito-sujeito), que se permite traçar uma linha de fuga da totalização, isto é: *"a tarefa do conhecimento deixa de ser unificar o diverso sob a representação, passando a ser a de 'multiplicar o número de agências que povoam o mundo'*", seria o pensar diferentemente (*penser autrement*), no sentido de que "*toda a experiência de um outro pensamento é uma experiência sobre o nosso próprio*"[62]

Tal pensamento também uma nova concepção do *socius* na medida em que já não mais é concebido a partir da dualidade natureza/cultura ou sociedade/estado. Ou ainda, como escreve Derrida "*substituir a oposição clássica (mantida ou apagada) da metáfora*

[59] 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 deum 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.

[60] STEGMAIER, 2015, p. 494.

[61] VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 69.

[62] VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 111.

e do conceito por uma outra articulação"[63]. Em suma, a análise parece atrair também para a perspectiva do *socius* o diagnóstico de Foucault a respeito da inutilidade, e mesmo do dano, causado pela teoria do sujeito às ciências humanas: o "homem em si", ou a "natureza" seriam premissas perniciosas, fadadas à derrocada[64].

Pensar assim, uma teoria do conhecimento antropofágica - comer o inimigo para construir o Eu *no* Outro – abre espaço para que se pense uma ideia de valor diferencial das coisas e dos seres, ou seja, "uma diferença potencial" que pode ser apreendida no momento em que o sujeito se vê a si mesmo como o Eu *no* Outro. Isto é, o "desaparecimento" do sujeito levado ao limite indica a borda do eu com base na qual ele subsiste, ou para dizer com Nancy, o fundamento (*subiectum*) do sujeito apenas aparece na medida em que simultaneamente desaparece e é capaz de colocar uma identidade pontual sem identidade, que existe no espasmo que articula e desmembra o sujeito. Tudo aquilo que reside após este momento de identidade (*identité ponctuelle*), apenas é concebido como máscara, falsificação, ou imaginação de si como fábula[65].

É precisamente aquilo que "*alguns, seguindo Lacan, chamaram o sujeito é a singularidade local da cor ou canação*"[66], ou seja, é um instante de singularidade local. Ademais, os conceitos deleuzianos de inconsciente, de máquinas desejantes, de corpo sem órgãos, implica mudanças. Um retorno a ele mesmo da problemática do humanismo como representação de um homem abstrato, devendo, portanto, retomar conceitos filosóficos que possam servir de "*embrayeur*" (embraiagem), que permitam a passagem de um campo filosófico a um campo econômico ou mesmo político, exportando o significado de um campo a outro e saindo de sua área de influência original:

> Os conceitos deleuzianos do inconsciente, das máquinas desejantes, dos "corpos sem órgãos" implicam essa descentralização e, voltando a problemática de um humanismo satisfeito com a representação do homem abstrato contra si mesmo, o Autor pergunta se um dos motivos mais poderosos da filosofia não poderiam ser "a vergonha de ser um homem". Toda pesquisa começa com violência. O autor procura conceitos que, de acordo com a expressão feliz de Deleuze, servem como "embreagem" para para passar de um campo filosófico para um campo econômico, mesmo político: é exportar a

[63] DERRIDA, 1991, p. 304.
[64] FOUCAULT, 2001, p. 534/535.
[65] The "I" of the subject only ever appears insofar as it simultaneously disappers, it is posed only as an "punctual identity" (identité ponctuelle) which is without identity since it exists "in a spasm which articulates and dismembers it, and only articulates it by dismembering it"; all that presents itself in representation is a residue, a fable, a mask, a fake which can never coincide with that convulsive instance which fakes, masks, as imaged itself in fable. JAMES, 2006, p. 60.
[66] some, following Lacan have called the subject is the uniqueness of local color or carnation. NANCY, 2008, p. 21.

> operatividade de um conceito fora de seu domínio original (ontologia do capitalismo)[67]

Portanto, é necessário explorar esta idea de sujeito, mas tal como Nancy escreve, o retorno ao sujeito que nos guia ao retorno da pergunta metafísica do seu fundamento: "*nada escapa do sujeito, governa o mundo*"[68], i.e., "*o sujeito é o último terreno ou subitório com base no qual a existência pode ser conhecida, calculada, dominada e explorada*".[69] Para James,

> Nancy está identificando, embora paradoxalmente, um movimento de pensamento antes de qualquer inscrição, e antes de qualquer "stade". Tal movimento não pode ser sujeito ao domínio do discurso psicanalítico, nas palavras de Nancy "surge inexoravelmente fora, em excesso de toda a psicanálise". Neste contexto, a importância do trabalho de Nancy reside na forma como nos permite pensar a persistência talvez inevitável do sujeito, não como a persistência de uma substância metafísica ou de um solo, mas como uma instância que é constantemente sem fundamento e exposta a não tolerável excesso. Esta instância seria temporária, singular e plural dando do próprio ser que seria irredutível a qualquer conceito ou figura e qualquer possibilidade de divulgação ontológica. O objeto ocupa um lugar incerto no limite da representação. Ele configura uma instância não-configurável e, como tal, internaliza uma diferença consigo mesma[70]

Nesse sentido, o conhecimento será a subjetivação e não mais a objetivação, pois "*se no mundo naturalista da modernidade um sujeito é um objeto insuficientemente analisado, a convenção interpretativa ameríndia segue o princípio inverso: um objeto é um sujeito incompletamente interpretado. Aqui é preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber*"[71]. Ou seja, a tese essencial não seria tanto a de que há tantos mundos quanto pontos de vista, mas a de que esses mundos são reais, ou mais

---

67 Les concepts deleuziens d'inconscient, de machines desirantes, de "corps sans organes" impliquent ce decentrement. En retournant contre elle-meme la problematique d'un humanisme satisfait de sa representation de l'homme abstrait, l'Auteur sedemande si un des plus puissants motifs de la philosophie ne pourrait pas etre « la honte d'etre homme ». Toute recherche commence par une violence. L'Auteur cherche les concepts qui puissent, selon l'heureuse expression de Deleuze, servir « d'embrayeur » pour passer d'un champ philosophique a un champ economique, voire politique: c'est exporter l'operativite d'un concept hors de son domaine d'origine (ontologie du capitalisme). FERREYRA, 2010, p. 10

[68] nothing escapes from the Subject, it governs the world . NANCY, 1979, P. 30.

[69] the subject is the ultimate ground or subiectum on the basis of which existence can be know, calculated, mastered and exploited . *Idem. Ibidem.*

[70] Nancy is identifying, however paradoxically, a movement of thought prior to any inscription, and prior to any "stade". Such a movement cannot be subject to the mastery of psychoanalytic discourse, in Nancy's words "it surges inexorably outside, in excess of all psychoanalysis'. In this context, the importance of Nancy's work lies in the way it allows us to think of the perhaps inevitable persistence of the subject, not as the persistence of a metaphysical substance or ground, but as an instance which is constantly ungrounded and exposed to unmasterable excess. This instance would be temporalizing, singular and plural giving of being itself which would be irreducible to any concept or figure and any possibity of ontological disclosure.Subject occupies an uncertain place at the limit of representation. It figures an unfigurable instance and as such internalizes a difference with itself. JAMES, 2006, p. 60.

[71] VIVEIROS DE CASTRO, 2005, p. 58.

exatamente são a realidade. O postulado, aparentemente extraordinário, de que cada ponto de vista define um mundo diferente se traduz na experiência singela de que cada sujeito age em função do que vê, e com isso realiza o que vê:

> Vendo-nos como não humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos veem como humanos: eles se percebem como (ou se tornam) entes antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob uma aparências cultural – veem seu alimento como alimento humano, seus atributos corporais como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas[72]

Neste sentido, o perspectivismo é a capacidade de ocupar um ponto de vista, como também aparece em Nietzsche:

> Ele é humano, e somente seu possuidor e genitor [do intelecto] o toma tão pateticamente, como se os gonzos do mundo girassem nele. Mas se pudéssemos entender-nos com a mosca, perceberíamos então que também ela boia no ar com esse *pathos* e sente em si o centro voante deste mundo.[73]

O não humano ocupa um ponto de vista do humano – espacial e não mental – e, nesse sentido, poderia manifestar uma intensidade superior ao humano, na medida em que atualizaria a potencialidade de modo mais completo. O perspectivismo ameríndio exposto por Viveiros de Castro coloca a questão da posição do sujeito não como mera possibilidade lógica, mas potencialidade ontológica. O perspectivismo é, para Viveiros de Castro, então, digamos, uma epistemologia com ontologia[74]. Na sua versão "ameríndia" postula essa redistribuição da unidade e a variação; em geral, postula, apenas, que a realidade está feita de sujeitos, de atores ou, ainda mais claro, de autores com seus mundos.

A tese, neste ponto, então volta-se à compreensão da significação histórica do sujeito de direito que não pode se colocar como forma acabada, ou, ainda, metafisicamente, possível de se demonstrar a partir da elaboração de *uma* teoria, haja vista a existência de pluralidades de práticas sociais que lhe servem de crivo e fazem-lhe variar. Para compreender tais movimentos, buscam-se, na análise proposta, os surgimentos deste sujeito a partir da formação da matriz obrigacional credor-devedor nietzscheana em diversos momentos históricos. Desmistificando-se, dessa maneira, o

[72] *Idem*, p. 43.
[73] NIETZSCHE, KSA 7, p. 296.
[74] Os artefatos possuem esta ontologia interessantemente ambígua: são coisas ou objetos, mas apontam necessariamente para uma pessoa ou sujeito, pois são como ações congeladas, encarnações materiais de uma intencionalidade não-material. E assim, o que uns chamam de "natureza" pode bem ser a "cultura" dos outros. VIVEIROS DE CASTRO, 2005, p. 53.

"conhecimento jurídico" como expressão neutra e necessária da "razão" que o vem formulando, com tais contornos, na Modernidade.

Movimento que corresponde, no limite, a retomar a crítica jurídica por meio da perspectiva de que "*por trás de todo o saber, de todo conhecimento, o que está em jogo é uma luta de poder. O poder político não está ausente do saber, ele é tramado com o saber*." [75] Com tal leitura, marcadamente nietzscheana, é permitida, então, a abordagem do discurso jurídico a partir da mecânica de sua racionalidade mercantil (ou seja, estabelecida no vinculo obrigacional e no pagamento da promessa), que tem um funcionamento concreto (*e.g.*, relaciona um valor econômico a um corpo específico, um valor religioso a um tipo de sacrifício, etc.), e não mais apriorístico. Assim, o papel da mercadoria toma contornos ainda mais específicos na leitura de Nietzsche. Não somente serve ao "mercado", é ela mesma algo do sujeito, algo espiritual que pertence o corporal, ou ainda, é a máscara que simula a face, pois

> 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. [76]

E, reversamente, uma vez operada a relação *a priori*, que estabelece a possibilidade da mercadoria no sujeito, pode ela, do mesmo modo, articular-se para transformar os próprios corpos, de si e dos outros, não mais na forma de poder ganancioso como nos disse Bataille, mas na forma, também, de mercadoria. Isto é,

> isolada 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. Então, o escravo industrial de tal modo *disponível* que – indiferentemente à espécie de 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 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. É ao perquirir qual a possível escolha que implica a função abstrata do numerário é que toda avaliação deixa de ameaçar a integridade da pessoa, por não se exercer senão sobre os rendimentos de suas capacidades produtivas, de modo a não a afetar de forma

[75] FOUCAULT, 2001, p.51.

[76] Das Hauptmittel aller Zauberei ist, dass man Etwas in Gewalt bekommt, das Jemandem zu eigen ist, *Haare*, Nägel, etwas Speise von seinem Tisch, ja selbst sein Bild, seinen Namen. Mit solchem Apparate kann man dann zaubern; denn die Grundvoraussetzung lautet: zu allem Geistigen gehört etwas Körperliches; mit dessen Hülfe vermag man den Geist zu binden, zu schädigen, zu vernichten; das Körperliche giebt die Handhabe ab, mit der man das Geistige fassen kann. NIETZSCHE, KGW, IV2, p. 114.

> "imparcial" e ao não assegurar nada senão a neutralidade dos objetos. Mas é um círculo vicioso: pois a integridade da pessoa não existe, absolutamente, em outras facetas da visão industrial senão na do rendimento avaliável como moeda.[77]

Partiu-se, portanto, de um quadro inicial cuja imagem que nos foi colocada é do sujeito necessário e universal, sujeito autônomo, isto é, da totalidade ética de Kant[78] e garante, por isso, a todo conhecimento científico a uniformização das respostas. Com Nietzsche e a partir da sua ideia do sujeito como criação apresenta-se a relação material com o corpo, campo de experimentação sobre o qual o efeito do poder cria o sujeito. Ou seja, para a tese proposta adentrar ao horizonte da "pureza" lógica das coisas é, *necessariamente*, adentrar à relação de forças que tal técnica impinge, corrobora, imputa.[79] 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

[77] KLOSSOWSKI, 1997-A, p. 77.

[78] Esta ética foi unanimamente 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 autónoma 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 autónoma das partes, o contrato como estrita ligação intersubjetiva entre sujeitos autônomos de direito, a propriedade (e os direitos limitadas) 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.

[79] Como perspectiva, o sujeito não tem visão livre, sinóptica e ilimitada sobre o mundo, sem idéias do mundo de um ponto de vista de cima do mundo. É bastante limitado em sua visão do mundo por um ponto de vista e horizonte no mundo; É somente dentro desses limites, que incluem "esquemas" lógicos, ontológicos e linguísticos (cf. NL 1gvbb 886-87, 5 [22], KSA 12: 193f.), que o sujeito pode se relacionar com objetos. O que uma perspectiva encontra em seus limites é também um ponto de apoio, uma posição em sua vida e perspectividade. Uma perspectiva no sentido de Nietzsche é um assunto "animado". Pode ampliar ou endireitar seu horizonte e deslocar seu ponto de vista, e assim adaptar seu horizonte e seu ponto de vista à sua atual situação de vida. Mas sempre permanece vinculado a um ponto de vista e horizonte, não pode abandoná-los arbitrariamente (portanto, também não há perigo de um relativismo de arbitrariedade). No entanto, pode - mesmo que, sempre, apenas a partir de sua própria perspectiva (e, portanto, de novo paradoxalmente) - se situem nas perspectivas dos outros e, assim, aumentam a amplitude de suas possibilidades de percepção; A objetividade torna-se então concebível como multiperspectividade (ver GM III 12). STEGMAIER, 2015, p. 494.

> 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.[80]

Portanto, 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". [81]

Além disso, retoma-se a ideia de Nancy, observa-se que o autor identifica este corpo fadado ao combate e à relações de forças, não é pois já o corpo codificado, mas esta ideia de um campo, um espaço de subjetivação, i.e.,

> Os "corpos escritos" – curtidos, gravados, tatuados, com cicatrizes – são corpos preciosos, preservados e protegidos, como os códigos pelos quais eles agem como engramas gloriosos: mas este não é realmente o corpo moderno, esse não é o corpo que temos projetado, lá, à nossa frente, aproximando-nos, nus, simplesmente nus, e existia antecipadamente de toda escrita[82]

Entender o direito como relação humana é pois, desvinculá-lo de uma perspectiva de objeto de estudo, é menos achar seu conceito e mais levantar os problemas que envolvem a diferença de potência entre os sujeitos que se colocam. Levando, por conseguinte, à necessidade de retomar a visceral imbricação não só entre as disciplinas "filosofia" e "direito", mas, em um nível mais brutal, a imbricação das forças provenientes de ambas as construções históricas no corpo do homem. O essencial do problema é o corpo, o pensar o corpo, o sujeito no corpo, pois este é "um espaço que se abre, desloca e expõe *phallus* e *cephale*: se abrindo para que eles criem um evento

[80] Kelsen scioglie ogni connessione tra validità di norma e valori (discendano da Dio o si pretenda di ricavarli da natura o ragione umana), risolvendo 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 estremò', lo dice il filosofo tedesco. IRTI, 2005, p. 137.

[81] 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'égalisation 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.

[82] "Written bodies" -incised, engraved, tattooed, scarred-are precious bodies, preserved and protected like the codes for which they act as glorious engrams: but this isn't really the modern body, this isn't the body we've projected, there, ahead of us, approaching us, naked, merely naked, and *exscribed* in advance from all writing. NANCY, 2008, p. 11.

(alegria, sofrimento, pensamento, nascimento, morrer, transar, rir, espirrar, tremer, chorar, esquecer...) ” .[83]

Neste aspecto, toda a tese volta-se para romper com a tradição clássica segundo a qual o homem livre e responsável é a base epistemológica do direito, ou seja, o homem é o limite lógico e ontológico do conhecimento. É sempre porque há um homem tal, com determinadas categorias “a priori” de entendimento que é possível estabelecer o caminho seguro das ciências. 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* proprietário, constitutivo do sistema jurídico como tal, sob pena de colapso do próprio ordenamento.

Assim, neste sujeito inscreve-se toda a problemática descrita doravante, a crueldade sobre seu corpo, os sulcos nele cravados e 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 esquecido em favor de uma memória é também criar, inventar, criticamente, as perspectivas de uma nova vida – quem sabe, conferir ao homem 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.

Esta é a tensão que se instala a partir deste sujeito que é o pilar do *conhecimento*[84] do direito positivo moderno; é essa estrutura, centrada neste sujeito, que enuncia e elide, em sua totalidade, sua instituição, e não fundamentação, na matriz devedor-credor.

---

[83] (…) a place that opens, displaces and spaces phallus and cephale: making room for them to create an event (rejoicing, suffering, thinking, being born, dying, sexing, laughing, sneezing, trembling, weeping, forgetting….). NANCY, 2008, p. 17.

[84] A despeito de uma crítica com relação ao conhecimento como posto, já de início, marcamos a posição nietzscheana 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, Esse tipo de julgamento marca o típico preconceito pelo qual se reconhecem os metafísicos de todos os tempos; esses tipos de avaliações estão por trás de todos os seus procedimentos lógicos; a partir dessa sua 'crença', eles se atarefam em torno de seu 'conhecimento', em torno de algo que, no final, é solenemente batizado como 'a verdade' . Em alemão: “Diese Art zu urteilen macht das typische Vorurteil aus, an dem sich die Metaphysiker aller Zeiten wieder erkennen lassen; diese Art von Werthschätzungen steht im Hintergrunde aller ihrer logischen Prozeduren; aus diesem ihrem 'Glauben' heraus bemühen sie sich um ihr 'Wissen', um Etwas, das feierlich am Ende als 'die Wahrheit' getauft wird”. NIETZSCHE, KSA 5, 16.

A discussão travada é, até aqui, realizada em torno da fundação. Investiga-se de que maneira alcançou-se o ponto presente de relação entre *sujeito e história.* É, sem dúvida, a construção do homem, o objeto central deste trabalho de normatização. Contudo, sua 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" – seja para ser afirmado no poder que a ele subjaz, seja para ser excluído, no desvelar da metáfora o sustenta –, tão relevante para o tema em comento.

Trata-se, dessa forma, compreender este "homem", sujeito de direitos, em um projeto pós-estrutural iniciado por Nietzsche; 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 um "direito" autônomo e sistemático. Insere-se, com isso, uma nova leitura dos fenômenos jurídicos, uma vez que seriam precedentes à formação moral.

Tal constatação, que aparece como problema filosófico, será, a partir disso, transformada em um processo jurídico-normativo propriamente dito de maneira que o conteúdo desse sujeito seja composto dinamicamente da conexão entre a esfera normativa e a vida biológica, tanto no nível individual dos corpos adestrados pelas disciplinas, como no registro genérico das populações. Assim, o que se empreende com o tema proposto é a aproximação entre os limites normativos da fundação do homem primal civilizado e a construção recente do sujeito de direito submetido ao cálculo do crédito.

Por certo os desdobramentos de tal remissão pertinem à totalidade do abordado no próximo Capítulo, em que se recolocará a possibilidade psicológica do sujeito não como "eu penso", mas como criação, à força de uma memória e com ela dos *sentidos unificados pela subjetivação*.[85] Assim, o movimento é retomar uma contra-leitura do sujeito como unidade e traçar a sua criação a partir de técnicas propriamente jurídicas de subjetivação.

[85] 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. NANCY, 1993, p. 79/80.

I.2. A POSSIBILIDADE PSICOLÓGICA DO SUJEITO: CRIAÇÃO DA MEMÓRIA

> E cabe ao jurista comentar a Lei, escamotear o desejo, glosar esse objeto de amor, recitar a palavra magistral. "A censura se tornará efetiva, apta a manipular todos os súditos até leva-los a amar a Lei como autêntico objeto de desejo". (...) o Estado substituiu o pontífice; o pai de família, o confessor; a lei econômica do rendimento, a Lei divina; as ciências humanas, as ciências morais; o nacionalismo, a religião; o Estado centrista, o monoteísmo; a Lei, a palavra do pontífice. Trata-se sempre de inocular "amor à subordinação no coração do povo, por meio do amor à Lei". (CHÂTELET, 1985)

Conforme exposto, portanto, o presente trabalho tem como objetivo observar uma conexão primaz entre um regime corpóreo e um regime normativo, normatividade que, na modernidade, se torna propriamente, direito. Isto é, um regime de coação relacionado a um ordenamento jurídico, que, por sua vez, se rege por um intrincado eixo de funcionamentos de sentidos e liberdades, como possibilidade psicológica da existência do sujeito: não mais a dúvida, mas a memória.

A chave para análise torna-se novamente 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. Graeber identifica que "*na verdade, até mesmo os poemas védicos mais antigos, compostos entre 1500 e 1200 aC, evidenciam uma preocupação constante com a dívida - que é tratada como sinônimo de culpa e pecado. Há numerosas preces que imploram aos deuses para libertar o adorador dos grilhões ou títulos da dívida*"[86]

A partir da instituição desta memória (uma memória da vontade[87]), cria-se a grade fixa da imputação, isto é, vai-se aos poucos criando a equivalência entre o dever que é,

[86] Actually, even the very earliest Vedic poems, composed someti-me between 1500 and 1200 BC, evince a constant concern with debt-which is treated as synonymous with guilt and sin. There are numerous prayers pleading with the gods to liberate the worshipper from the shackles or bonds of debt. GRAEBER, 2011, p. 56.

[87] NIETZSCHE, KSA 5, 292.

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.[88]

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*[89] 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*"[90]. 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.

Portanto, as práticas jurídicas (nelas envolvendo as formas de justiça e de direito) têm como base as relações mais simples, como as de devedor e credor: é precisamente quando se institui tais relações que faz surgir a necessidade de medir, avaliar e julgar[91]. Por isso, pode-se sustentar que na esfera de obrigações legais que está o foco da origem dos conceitos morais como "*culpa*", "*consciência*", "*dever*", "*sacralidade do dever*" e traz consigo toda a crueldade dos castigos. Eles são a transformação dos terrores da horda

---

[88] GIACÓIA, 2001, p. 118.

[89] 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).

[90] NIETZSCHE, KSA 5, 291.

[91] 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.

sem o sangue que um dia lhes acompanhou e que por tais movimentos mnemotécnicos conservou determinada forma de imputação. De acordo com Deleuze,

> 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 recalcamento 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).[92]

Logo, o ponto fundamental da análise da responsabilidade pelo vínculo de imputação é ligado a uma "gênese moral" atrelada às 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 contra ela luta, a força do esquecimento (...). [93]

Ora, o sistema jurídico é construído a partir da ruptura do homem primitivo e com a instituição 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 artífices jurídicos e da vinculação por meio da imputação

---

[92] DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 148/149.

[93] Ein Tier heranzüchten, das versprechen darf – ist das nicht gerade jene paradoxe Aufgabe selbst, welche sich die Natur in Hinsicht auf den Menschen gestellt hat? Ist es nicht das eigentliche Problem vom Menschen? … Dass dies Problem bis zu einem hohen Grad gelöst ist, muss Dem umso erstaunlicher erscheinen, der die entgegen wirkende Kraft, die der Vergesslichkeit. NIETZSCHE, KSA 5, 291.

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, de forma que:

> Do que acima dissemos resulta que não é a liberdade, isto é, a indeterminação causal da vontade, mas, inversamente, que é a determinabilidade causal da vontade que torna passive! a imputação. Não se imputa algo ao homem porque ele é livre, mas, ao contrário, o homem é livre porque se lhe imputa algo. Imputação e liberdade estão, de fato, essencialmente ligadas entre si. Mas esta liberdade não pode excluir a causalidade. E, de fato, não a exclui de forma alguma. Se a afirmação de que o homem, como personalidade moral ou jurídica, é livre, deve ter qualquer sentido, tem esta liberdade moral ou jurídica de ser compossível com a determinação, segundo a lei da causalidade, da conduta humana. O homem é livre porque e enquanto são imputadas a uma determinada conduta humana, como ao seu pressuposto a recompensa, a penitência ou a pena - não porque esta conduta não seja causalmente determinada, mas não obstante ela ser causal- mente determinada, ou até: por ela ser causalmente determina da. O homem é livre porque esta sua conduta é um ponto terminal da imputação, embora seja causalmente determinada. Por isso, não existe qualquer contradição entre a causalidade da ordem natural e a liberdade sob a ordem moral ou jurídica; tal como também não existe, nem pode existir, qualquer contradição entre a ordem da natureza, por um lado, e a ordem moral e jurídica, pelo outro, pois a primeira é uma ordem de ser e as outras são ordens de dever-ser, e apenas pode existir uma contradição lógica entre um ser e um ser, ou entre um dever-ser e um dever-ser, mas não entre um ser e um dever-ser enquanto objeto de asserções ou enunciados.[94]

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 *jamais 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.[95]

[94] KELSEN, 2003, 110.
[95] GIACÓIA, 2001, P. 114.

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, Giacóia, 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. [96]

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. No entanto, a relação, ou "matriz"[97] devedor-credor não indica o fundamento de direitos, mas é o molde para a "fundição" da forma do sujeito abstrato.

Nesta medida, a criação de uma memória é

> 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 (...). [98]

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,

---

[96] GIACOIA, 2005, p. 45.

[97] Chama-se matriz pois é o locus em que o próprio sujeito nasce. É o lugar de geração deste homem humanizado. Um sinônimo interessante para a ideia, é entender a "matriz" como molde ou chapa que imprime (e não sobre o qual é impresso algo), funde e cria. É sempre relevante entender que não é sobre o sujeito que se imprime as categorias racionais, como se a houvesse, de fato, um sujeito tal abstrato que é possível determinar, a partir dele, outros sujeitos, mas são as relações segundo as quais os indivíduos agem e se submetem que criam este algo que tradicionalmente conceituado como "fundamento", como visto no Capítulo 1.1.

[98] GIACOIA, 2005, p. 44.

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, pois

> Esse treinamento ou restrição do uso vivo de sinais e conceitos não se origina no indivíduo, mas sim na sociedade onde o indivíduo cresce e gradualmente assume determinadas tarefas. Baseia-se na comunicação e na ascese. Assim, a consciência pode ser entendida de forma diferente: não mais como sujeito de suas idéias, mas sim como função da comunicação social (GS 354) .¹ De acordo com a conjectura de Nietzsche, a consciência foi capaz de evoluir como um método mais fácil, com maneira mais rápida de compreensão mútua baseada no uso de sinais comuns, o que significa que a consciência evoluiu antes que fosse necessário recorrer à autoobservação no uso desses sinais (especialmente quando eles foram mal interpretados) e, portanto, antes do tipo de introspecção e reflexão que mais tarde se conectou com o conceito de sujeito.[99]

Tal como descrito, essas relações (memória-responsabilidade, linguagem-corpo) apontam para o surgimento do direito e da possibilidade de responsabilização pessoal, isto é, o "responder por si" é uma criação da "*faculdade de prometer, que deve subsistir como disposição psíquica permanente em credores e devedores*".[100] 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,

> A semântica de aprimoramento e experimentação é finalmente convertida em semântica da soberania: o soberano é aquele que é capaz de mudar as perspectivas de forma rápida e fácil (ver MA I Vorrede 6, GM III 12) .[17] Essa soberania não está mais vinculada a consciência; pelo contrário, ele alcança sua certeza tornando-se um instinto. O "instinto" é a certeza não consciente da orientação. Um indivíduo seguro de sua orientação permanece totalmente por conta própria, assim como o sujeito metafísico e transcendental, mas agora está no meio da "vida" e lida com a vida.[101]

De fato, se a consciência é fruto da capacidade de fazer 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, consequentemente, sempre na oposição

[99] STEGMAIER, 2015, p. 494.
[100] GIACÓIA, 2001, p. 115.
[101] STEGMAIER, 2015, p. 494.

que esta memória surge.[102] Não se trata, obviamente, de tentar criaar uma teoria da linguagem, com respeito ao qual a unidade do conceito é formada. A ideia desta relação entre linguagem e corpo leva, para Nietzsche, à ideia de *perspectiva:*

> Como perspectiva, o sujeito não tem visão livre, sinóptica e ilimitada sobre o mundo, sem idéias do mundo de um ponto de vista de cima do mundo. É bastante limitado em sua visão do mundo por um ponto de vista e horizonte no mundo; É somente dentro desses limites, que incluem "esquemas" lógicos, ontológicos e linguísticos (cf. NL 1gvbb 886-87, 5 [22], KSA 12: 193f.), que o sujeito pode se relacionar com objetos. O que uma perspectiva encontra em seus limites é também um ponto de apoio, uma posição em sua vida e perspectividade. Uma perspectiva no sentido de Nietzsche é um sujeito "animado". Pode ampliar ou endireitar seu horizonte e deslocar seu ponto de vista, e assim adaptar seu horizonte e seu ponto de vista à sua atual situação de vida. Mas sempre permanece vinculado a um ponto de vista e horizonte, não pode abandoná-los arbitrariamente (portanto, também não há perigo de um relativismo de arbitrariedade). No entanto, pode - mesmo que, sempre, apenas a partir de sua própria perspectiva (e, portanto, de novo paradoxalmente) - se situem nas perspectivas dos outros e, assim, aumentam a amplitude de suas possibilidades de percepção; A objetividade torna-se então concebível como multiperspectividade (ver GM III 12).[103]

Portanto, será exatamente no feixe memória e corpo que se estabelece a possibilidade psicológica do sujeito, não mais como "penso, logo existo", mas "contrato, logo sou responsável". Tal é a construção da subjetividade, que como construção social se tornou passível de ser enxergado segundo uma ostensiva autonomia lógico-formal – e, como consequência direta de tal absorção metafísica – dissociada de qualquer referência à vida. Em outras palavras, algo que, como sistema, tornou-se algo passível de funcionar sozinho, sem qualquer referência à estrutura corpórea a ele subjacente, nem à ordem de poderes que o fomenta logicamente e o faz funcionar politicamente. A relação entre o direito e o corpo funciona, portanto, para aquém (longe do corpo) e para além (sem levá-la em conta) da estrutura biológica sobre a qual instituiu-se uma memória da ação, na qual se manifesta a vida.

---

[102] A distinção entre este escravo momentâneo é representada por Nietzsche: "o indivíduo soberano, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral, em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode fazer promessas – e nele encontramos, vibrante em cada músculo uma orgulhosa consciência do que foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização. Este liberto ao qual é permitido prometer (...)" (Em alemão: "das souveräne Individuum, das nur sich selbst gleiche, das von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene, das autonome übersittliche Individuum, kurz den Mensch des eignen unabhängigen langen Willens, der versprechen darf – und in ihm ein stolzes, in allen Muskeln zudrückendes Bewusstsein davon, was da endlich errungen und in ihm leibhaft geworden ist, ein eigentliches Macht- und Freiheits-Bewusstsein, ein Vollendungs-Gefühl des Menschen überhaupt. Dieser Freigewordne, der wirklich versprechen darf [...]"). NIETZSCHE, KSA 5, 293. O escravo momentâneo é, portanto, aquele homem que não agregou a si a memória e consequentemente nada pode prometer, já que não é confiável. Os primórdios da responsabilidade anulam o homem natural e ativo e fazem nascer um homem reativo por meio de uma cultura negativa.

[103] STEGMAIER, 2015, p. 494.

Diversos foram os movimentos que construíram tal quadro de relações filosóficas, como, do mesmo modo, diversos foram os quadros que construíram tais relações normativa a elas adjacentes. Alguns, como Kant, Hegel, e – como é mais facilmente intelectível para o pensamento jurídico – Kelsen, compreenderam tais constituição e movimento da normatividade – em especial, a propriamente jurídica – como estrutura relacional *a priori*, passível, portanto, de adentrar à compreensão da normatividade como uma função de si mesma, relacionada imanentemente à percepção, ao mesmo tempo, psíquica (pela unidade do ego) e corpórea, das relações intra e extrassubjetivas.

Tal normatividade (como se observará, em larga medida, e por diversas vias, relacionada ao direito, ou, quiçá, condição do direito) expressar-se-ia segundo algo próprio do Eu, este sujeito filosófico *par excellence*. Seria, em suma, uma estrutura de caráter lógico-cognitivo (como as relações lógicas ínsitas ao ver, ao respirar, ao comer, ao pensar, etc.) cuja aparência, sob um ponto de vista fenomenológico, far-se-ia fundar a partir de uma síntese *a priori*, ou, quiçá, a partir de uma síntese *a posteriori*.

Todavia, tal perspectiva, segundo aqui se entende, não explica o fenômeno jurídico, mas, bem ao contrário, o esconde ou deforma, em que pese ser integrante do movimento diacrônico de instituição do sujeito metafísico, tanto em sua vertente filosófica como em sua – derivada e, mesmo, consequente – vertente jurídica. Significa afirmar que, em que pese tomar como existente tal estrutura funcional do sujeito de direito desde a modernidade, o presente ponto de análise visa compreender de que modo os pensamentos filosófico e jurídico expressam programas e diagramas implementados sobre a estrutura corpórea da espécie humana ("de carne e osso"), bem como de que maneira tal posição de sujeição do corpo ao regime jurídico se relaciona com as formulações econômicas.

Dessa maneira, se a observação da sociabilidade (normatizada) implica, sob o ponto de vista das ciências humanas, conceber a existência social segundo multifacetados prismas de normas e funcionamentos a elas conaturais, observar as imbricações ínsitas a tal ordem de análises implica, sob o ponto de vista da filosofia, pensar de que maneira cada um desses recortes dos fenômenos de subjetivação jurídica se manifesta. E, por conseguinte, como nesse campo de relações transdisciplinares, tais eixos relacionais podem se conformar em uma filosofia (ou, num direito, ou numa filosofia, ou, ainda, numa antropologia, etc.) que se pretenda capaz de explicá-lo. Portanto, como premissa um tanto quanto ampla, mas, ao mesmo tempo precisa, busca-se, como já afirmou

Viveiros de Castro, encontrar a relação entre as instituições, instâncias subjetivadoras, e seu funcionamento em relação à economia,

> a sociedade pode ser vista como dimensão constitutiva e exclusiva da natureza humana, definindo-se por seu caráter normativo: O comportamento humano torna-se agência social ao se fundar menos em regulações instintivas selecionadas pela evolução que em regras de origem extra-somática historicamente sedimentadas. A noção de regra pode ser tomada em sentido moral e prescritivo-regulativo (como no estrutural-funcionalismo) ou cognitivo e descritivo-constitutivo (como no estruturalismo e na antropologia simbólica); apesar desta importante diferença, em ambos os casos a ênfase nas regras exprime o caráter instituído dos princípios da ação e da organização sociais. [104]

Tal visão antropológica, vividamente informada pela filosofia nietzscheana, lança às instituições o papel primaz de desenvolver as estruturas de subjetivação, que aprecem, no recorte, de forma contígua à representação social. Isto é, segundo tal sorte de premissas, a subjetivação não vem nem da ordem divina, nem da ordem da cultura, nem tampouco da ordem familiar ou, menos ainda, do direito. O sujeito – cada sujeito, em cada direito, em cada cultura, com ou sem direito formal – tem como elemento constituinte basilar a ordem social que lhe permite conceber-se com isso ou aquilo, como algo que age de uma forma ou de outra, ou, no limite, como algo que pode mobilizar sua estrutura corpórea de uma forma ou de outra.

Eliminando-se, por conseguinte, de plano, quaisquer perspectivas contrárias do âmbito de liberdade, e trazendo, *a contrario*, todas aquelas condizentes com a grade institucional como fatores constituintes do sujeito de direito e da esfera de direitos do sujeito. Cada indivíduo, em cada sociedade, se constitui, portanto, em relação à sua posição em determinada grade institucional (como sujeito) e por conseguinte, segundo cada modo de relacionar-se com os outros elementos de tal grade por ela permitidos. Ao que se deve acrescer, quanto a tal constituição do sujeito, é óbvio, todas as relações que determinadas grades institucionais estabelecem com as outras, sejam elas existentes em simultaneidade, sejam elas, ainda, relacionadas como elementos sucessivos em uma cadeia diacrônica.

Quer dizer, a ampla constelação de elementos que servem como pontos subjetivos em determinada cadeia sistêmica deve ser concebida como resultante de vasta cadeia de relações estabelecidas segundo os consentâneos regimes atuais e pretéritos, relacionados à sua constituição e ao seu funcionamento, constantemente a funcionar, portanto, de modo a legar seus elementos aos regimes de constituição e funcionamento posteriores, isto é,

[104] VIVEIROS DE CASTRO, 2002, 297-298.

de modo a constituírem a tradição e a fazerem com que o futuro operem segundo ela. O que colima pensar a subjetivação e o direito não só como fenômeno táctil decorrente de um regime presente, mas, ao mesmo tempo, como um regime derivado de eixos de sentidos que o prenunciam e o transpassam[105].

Portanto, a visão diacrônica da implementação do sujeito de direito, acredita-se, aparece em indissociável amálgama com a construção da economia e dos mercados. Afinal, se a normatividade institucional forja, assim, os indivíduos e todas suas posições em relação aos outros indivíduos, ela forja, do mesmo tempo, as condições de troca e produção, que funcionam cingidas aos trilhos fixados pelas primeiras. Dessa maneira, a sociedade humana não pode ser vista a partir de um ponto de fundação, mas sim como a resultante de uma série de eventos que condicionam e arranjam os sentidos. É assim que se formulam, por conseguinte,

> Os conteúdos normativos da sociedade humana, sendo realidades institucionais, variam no tempo e no espaço, mas a existência de regras e um invariante formal (Lévi-Strauss 1967a; Fortes 1983); como tal, ele seria a característica distintiva da condição social, que deixa aqui de ser um dos atributos do Homo sapiens para definir a Humanidade como entidade singular, composta não mais de indivíduos, mas de sujeitos que são simultaneamente criadores e criaturas do mundo das regras. [106]

Ora, é comum ao direito, conceber o sujeito a partir de certa estrutura ética, isto é, de um conjunto de conteúdos que servem de *a priori* para entender as condutas dele esperadas em diversas situações. Tal estrutura deveria, por conseguinte, funcionar. Criar a possibilidade de prever *ex ante* qual o âmbito de competência do sujeito, e imputar o desvio *ex post*, ou seja, o direito nesta perspectiva é o elemento que prescreve e sanciona condutas, que em princípio não se relacionariam com o fundamento da ação (liberdade): o homem livre age e o direito garante a ação e sanciona as consequências ou reduzem o âmbito de atuação. Isto é particularmente elaborado na ideia contratualista.

Nesse quadro, a posição do homem sujeito de direito no discurso do direito moderno tem pleno destaque. É o elemento vazio no qual tudo se insere e contra o qual tudo é possível imputar: o homem responsável é o sujeito de direito livre. De sua fundação no infinito halo de representação da razão, à qual se vinculou o vazio dos direitos naturais,

---

[105] Como se os acontecimentos desfrutassem de uma irrealidade que se comunica ao saber e as pessoas através da linguagem. Pois a incerteza pessoal não é urna dúvida exterior ao que se passa, mas uma estrutura objetiva do próprio acontecimento, na medida em que sempre vai nos dois sentidos ao mesmo tempo e que esquarteja o sujeito segundo esta dupla direção. O paradoxo e, em primeiro lugar, o que destrói o bom senso como sentido único, mas, em seguida, 0 que destrói o senso comum como designação de identidades fixas. DELEUZE, 1974, p. 11

[106] VIVEIROS DE CASTRO, 2002, 297-298.

até suas expressões contemporâneas mais radicais, nas quais sequer se perquire quaisquer de seus sentidos constitutivos e operativos, o que se encontra é uma estrutura tão repleta de conteúdo como vazia de relações com a estrutura corporal. O que, contudo, não indica que com ela não tenham relação, mas sim que com ela se relacionem sem leva-la em conta. Por isso Foucault salienta a recente criação do "homem". Em dita historicidade, consegue-se identificar as relações de imputação, racionalidade e estrutura corporal, que se formaram como estruturas racionais e óbvias:

> Uma coisa em todo o caso é certa: é que 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 européia desde o século XVI — pode-se estar seguro de que o homem é aí uma invenção recente. Não foi em torno dele e de seus segredos que, por muito tempo, obscuramente, o saber rondou. De fato, dentre todas as mutações que afetaram o saber das coisas e de sua ordem, o saber das identidades, das diferenças, dos caracteres, das equivalências, das palavras — em suma, em meio a todos os episódios dessa profunda história do Mesmo — somente um, aquele que começou há um século e meio e que talvez esteja em via de se encerrar, deixou aparecer a figura do homem. E isso não constitui liberação de uma velha inquietude, passagem à consciência luminosa de uma preocupação milenar, acesso à objetividade do que, durante muito tempo, ficara preso em crenças ou em filosofias: foi o efeito de uma mudança nas disposições fundamentais do saber. 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.[107]

Nietzsche e os contemporâneos, assim, apontam o trilho de tal movimento constitutivo e operacional. Ele descende do embate entre a filosofia imanentistas e corpóreas das cidades livres da Grécia e aquelas que, no seio de tal liberdade, espreitavam com suas hostes violentamente autoritárias a supressão de tal liberdade. Até que tais sistemas de sentido francamente autoritários acabam por desbordar primeiro nas estruturas de pensamento das elites aristocráticas atenienses (em especial a partir de Sócrates e Platão).

Estrutura de subjetivação tão idiossicraticamente "igualitária", sob o ponto de vista da compleição do sujeito em relação ao seu dever de subordinação, como, ao mesmo tempo, ostensivamente política quanto à disseminação do dever de sujeição, isto é, uma estrutura tão rígida e pesadamente hierárquica que, como sublinhou Klossowski, quando decaída, colimou na visão de que:

[107] FOUCAULT, 2001, p. 534, 535.

> 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 da 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.[108]

Eis que, sob tal ponto de observação, na modernidade, pode assumir sua dicção atual. Isto é, a do vazio, ou, como diria 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.[109]

---

[108] Pour les matérialistes et les encyclopédistes contemporains de Sade, s'ils admettent la matière à l'état de mouvement perpétuel comme agent universel excluant la nécessité de l'existence d'un Dieu, la connaissance des lois de cette matière permettra une morale individuelle et sociale meilleure, ainsi que l'exploitation rationnelle illimitée de la Nature par l'Homme. Mais les arguments de La Mettrie, d'Helvétius, de d'Holbach prennent au contact de la pensée sadiste un développement inattendu: pout Sade, la substitution à Dieu de la *Nature à l'état de mouvement perpétuel* signifie non pas l'avènement d'une ère plus heureuse de l'humanité, mais seulement le commencement de la tragédie, son acceptation consciente *et* volontaire : on pressent le motif nietzschéen *qui* oppose aux souffrances de l'innocent une conscience qui accepte de souffrir sa culpabilité parce qu'elle ne se sent exister qu'à ce prix. KLOSSOWSKI, 1967, p. 111.

wäre der moderne Mensch überhaupt nur muthig und entschlossen, wäre er nicht selbst in seinen Feindschaften nur ein innerliches Wesen: er würde sie verbannen; so begnügt er sich, ihre Nudität schamhaft zu verkleiden. Ja, man denkt, schreibt, druckt, spricht, lehrt philosophisch, — so weit ist ungefähr Alles erlaubt, nur im Handeln, im sogenannten Leben ist es anders: da ist immer nur Eines erlaubt und alles Andere einfach unmöglich: so will's die historische Bildung. Sind das noch Menschen, fragt man sich dann, oder vielleicht nur Denk-, Schreib- und Redemaschinen? (...) " Nun frage ich, ob es auch nur möglich wäre, unsere jetzigen Litteraten, Volksmänner, Beamte, Politiker als Römer vorzuführen; es will durchaus nicht angehen, weil sie keine Menschen sind, sondern nur eingefleischte Compendien und gleichsam concrete Abstracta. Wenn sie Charakter und eigne Art haben sollten, so steckt dies Alles so tief, dass es gar nicht sich an's Tageslicht herauswinden kann: wenn sie Menschen sein sollten, so sind sie es doch nur für den, „der die Nieren prüft." Für jeden Anderen sind sie etwas Anderes, nicht Menschen, nicht Götter, nicht Thiere, sondern historische Bildungsgebilde, ganz und gar Bildung, Bild, Form ohne nachweisbaren Inhalt, leider nur schlechte Form, und überdies Uniform. NIETZSCHE, KSA, p. 269.

Ou seja, Hegel e contemporâneos que dele descendem, como Habermas, enxergam a cisão ética na forma de falta de convergência social (dantes garantida pela unidade entre religião, arte, política, economia, etc.), e que só poderia ser resolvida por meio do esclarecimento e da reflexão propriamente ética formulada a partir da autoconsciência, Nietzsche encontra, na verdade, uma etapa de combate, um eixo de vitórias e derrotas, um conjunto de efervescência e inércias de violências disseminadas, cujos signos de suas batalhas pululam diante da filosofia como um fúnebre festival articulado entre o ininteligível e o odioso. Isto é,

> 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.[110]

A luta por reconstruir tal unidade aparece, em Kant, por meio ao recurso pela totalidade ética e pelo imperativo categórico a forjar a crítica à Razão Prática e a Metafísica dos Costumes, a fim de orientar o rebanho destituídos de sua estabilidade pela crítica à razão pura. Sobre ela, Nietzsche asseverou que:

> Lutero havia dito, a partir do mesmo sentimento: tem de haver um ser em que o homem possa confiar incondicionalmente — era essa sua prova de Deus, ele queria, de modo mais grosseiro e vulgar que Kant, que se obedecesse incondicionalmente, não a um conceito, mas a uma pessoa; e mesmo Kant, em suma, só fez sua incursão pela moral para chegar até a obediência à pessoa: tal é justamente o culto dos alemães, quanto menos de culto lhes restou na religião. Gregos e romanos sentiam diferente e teriam zombado de um tal "tem de haver um ser": faz parte de sua meridional liberdade de sentimento defender-se da "confiança incondicionada" e conservar no último recôndito do coração um pequeno ceticismo contra tudo e contra todos, seja deus ou homem ou conceito. Mesmo o antigo filósofo! Nil admirari — nesta proposição ele vê a filosofia.[111]

---

[110] Perché bisogna dire che, già critico della tradizione filosofica scritta (da Platone in poi) e sprezzante – a parte Spinoza – della ragione dei moderni, da lui ritenuta figlia e non madre dell'intuizione, egli era soprattutto disdegnoso della bassezza in cui era caduta, secondo lui, la filosofia attuale («lazzaretto inquinato da morbi orrendi»), con la sua logica matematizzante, con la sua ragione costruttiva e accomodante, con il suo scientismo limitato e presuntuoso, con il suo razionalismo discettante, con il suo spiritualismo a buon mercato e con il suo ottimismo superficiale. GIAMETTA, 2007 p. 107-108.

[111] Lange vor Kant und seinem kategorischen Imperativ hatte Luther aus der selben Empfindung gesagt: es müsse ein Wesen geben, dem der Mensch unbedingt vertrauen könne, — es war sein Gottesbeweis, er wollte, gröber und volksthümlicher als Kant, dass man nicht einem Begriff, sondern einer Person unbedingt gehorche und schliesslich hat auch Kant seinen Umweg um die Moral nur desshalb genommen, um zum Gehorsam gegen die Person zu gelangen: das ist eben der Cultus des Deutschen, je weniger ihm gerade vom Cultus in der Religion übrig geblieben ist. Griechen und Römer empfanden anders und würden über ein solches „es muss ein Wesen geben" — gespottet haben: es gehörte zu ihrer südländischen Freiheit des Gefühls, sich des „unbedingten Vertrauens" zu erwehren und im letzten Verschluss des Herzens eine kleine Skepsis gegen Alles und Jedes, sei es Gott oder Mensch oder Begriff, zurückzubehalten. Gar der antike Philosoph! Nil admirari — in diesem Satze sieht er die Philosophie. NIETZSCHE, KSA, 3, p. 188.

É como afirmou Lebrun já uma vez, fustigando Engels, a vida e a história passaram a um fora da vida, a um fora do corpo, a um incontornável fora que recomendava sofrimento, muito sofrimento para que se mostrasse possível seguir adiante:

> Nada menos tranquilizante, no que se refere a emancipação do proletariado, que o lépido cinismo de Engels, quando proclama: "Continuem assim a lutar valentemente, graciosos senhores do capital. Pelo breve instante atual, ainda precisamos dos senhores; ate mesmo, num lugar e noutro, sua dominação nos é necessária. Devem varrer de nosso caminho as formas patriarcais pré-capitalistas; devem centralizar; devem transformar as classes mais ou menos proprietárias em proletários autênticos, em recrutas para nos [. . .] " O mesmo não se aplica a " liberdade do Espirito" hegeliana? O jovem Hegel, em Berna, duvidava que a obediência kantiana a Lei Moral fosse de natureza distinta da obediência heterônoma (a Lei judaica). Ao Hegel dialético, poder-se-ia propor uma questão análoga: haverá uma diferença tão grande entre a obediência por simples medo e a integração do cidadão no "Estado moderno" ? Se aquela constitui o meio para esta, não será como o fórceps, que pode estropiar a criança? [112]

Ademais, comparando Nietzsche e Hegel, já o asseverou também Lebrun:

> Não há dúvida alguma: e o irmão daquele que Nietzsche chamara de "homem bom" ou "homem do rebanho". Deixamos ao leitor o encargo de fazer o paralelo entre os dois textos: ali (Hegel), a celebração do mister e do oficio *(Amt),* no interior dos quais o cidadão vai viver sua universalidade — aqui (Nietzsche), os sarcasmos sobre o " papel" e "a pretensa profissão" impostos por nossa civilização "a quase todos os europeus do sexo masculino" ; ali (Hegel), o elogio dos concursos de seleção, aqui (Nietzsche), a denúncia da *machinale Existenzform* para a qual nosso ensino prepara o bom cidadao.3 Aqui e ali, as descrições concordam, tanto quanto divergem as apreciações: a aculturação, da qual o "Estado moderno" é a um só tempo o fiador e o símbolo, só constitui os "súditos" porque esmigalha os indivíduos, de modo que terá animo de se sentir "em casa" no Estado somente quem renunciou ao seu "Si natural" — quem tiver praticado, até o fim, a *Selbstvergessenheit,* o esquecimento de si mesmo. Por isso podemos perguntar-nos se, afinal de contas, é tão grande a distância que separa o sujeito moral esmagado pela Lei do cidadão em paz com o Estado[113].

Tal eticidade moderna, alocada nesse jogo entre os golpes de Estado Socrático e as radicalizações do movimento da razão moderna consoante Kant e Hegel, seria, então, a verdadeira estrutura de eliminação do sujeito, do debelar de seus sentidos, da extração de qualquer conteúdo corpóreo de sua visão filosófica.

É certo que ao ler Nietzsche encontramos diversas passagens que apoiam uma série de visões éticas. Tão estranha e independente quanto pode ser tais perspectivas do agir lastreadas em escopos civilizacionais amplos, como os do Século XIX, a formulação ética de Nietzsche se mostra muito mais complexa e problemática do que sua superfície permite inferir.

Exigindo uma busca que muito mais do que se basear em uma hermenêutica dos diversos e fragmentários eixos narrativos presentes na obra, deve procurar as lutas

[112] LEBRUN, 1988, p. 167.
[113] LEBRUN, 1988, p. 168.

constitutivas dos fragmentos de objetos e relações estabelecidos por seu texto. E mais, ampliar tal observação de sorte a observar da mesma maneira o pensamento da formulação do sujeito de direito como expressão desse combate, isto é, como assinalou Foucault, levando em conta 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.[114]

Isto é, não importa tanto encontrar o erro ou o acerto (uma posição em relação a uma verdade), mas sim buscar as posições de verdade que viabilizam certa disposição de vencedores e vencidos em seus discursos.

Por isso, ao contrário de se buscar, aqui, as críticas hodiernas acerca de modelos-limite como o da teoria pura de Kelsen, considera-se mais importante fazê-lo funcionar. Isto é, radicalizar seu funcionamento até que dele se extraia porque bastiões tão formais e vazios de sentido continuam a lançar suas estruturas de poder contra a ordem social, tomando, como Lebrun fizera com Kant, tais estruturas como elementos-chave de construção do sistema. Até porque elas revelam vazios de forma mais consistentes e claras do que, muitas vezes, faz parecer as tentativas intelectuais de neutralizá-las. Ora, não é impressão do leitor. De fato, o homem de carne e osso pode passar a debalde do "sistema", que apenas precisa, para funcionar, de um suporte.

Trata-se, então, de um sujeito para e da propriedade. Alguém a funcionar para ser titular de propriedade. Na verdade, a assertiva é incompleta. Pois, como bem sublinha Paolo Grossi, a propriedade não é, *per se*, um mero instituto jurídico, como muitos dos outros legados por Roma ou pelo medievo, a propriedade é, na verdade, o signo formal e funcional de um poder apropriatório legitimado pela grade jurídica moderna, e em torno ela é obrigada a subsistir se quiser seguir a funcionar. Como já apontado,

> 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 sobrea 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 deum Direito subjetivo que não é menos

[114] FOUCAULT, 1974, p. 12.

> "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.[115]

Isto é, se o homem fora, na Grécia Antiga ou em Roma, uma estrutura formal que expressava seu poder sobre os outros e contra os outros por meio de portentosas estruturas plenipotenciárias de viés público ou privado (patriciado, cidadania, *paterfamilias*, etc.), isto decorria de uma sociedade na qual a potência individual se expressava como forma primaz na forma de exteriorização de potência.

Dessa maneira, tal sistema colima, portanto, conceber, como face geral do homem uma relação que transforme a estrutura corpórea em estrutura abstrata, a reger o ritmo e a direção da estrutura abstrata. Por conseguinte, quando se reflete sobre tal perspectiva de homem o que se encontra, portanto, não é mais um anima sobre o qual se perquire o que pensa (ainda que o animal, o não homem, seja visto como uma fonte de autonomia não humana, e, portanto, não diferente, mas inferior, ao contrário do que se poderia pensar) mas sim uma estrutura abstrata que se realiza lógica e funcionalmente por meio dos eixos de relação que o afixam a certos quadrantes lógicos na grade de poder.

Assim, nossa estratégia é justamente indicar que Nietzsche vislumbra, certamente um embate a um tipo determinado de sujeito, como fundamento de sua crítica do poder, da moral e da cultura. Referido sujeito será o sujeito metafísico, aquele cuja natureza é *substrato* e *causa* da ação. Ou seja, é "*o centro de gravidade ou núcleo duro da verdade e da existência, aquilo que resta invariável entre toda a contingência e diferença*"[116], pois é o suporte para determinado modo de vida. Sob esta perspectiva, na verdade, se permite confrontar os temas usualmente debatidos em Nietzsche sob as lentes da crítica do sujeito.

Tal abordagem se revela fundamental ao se recolocar as forças históricas do pensamento jurídico, isto porque, o problema da moral e do direito (da possível disjunção ou integração) será levando como estratégia de poder. Portanto não será tanto se o direito deve ou não estar vinculado à moral. O problema da moral no direito ou para o direito só toma relevância quando é refeito a partir da crítica à verdade, do sujeito e do poder, pois a moral se revela como *máscara*.

---

[115] KELSEN, 2003, p. 191/192
[116] CHAPPA, 2008, p. 8.

> Em outras palavras, a verdade da tradição é um conjunto de julgamentos de valor que visam expressar as forças representadas por um certo tipo de homem. Então, um tipo de homem fraco não pode suportar e viver de acordo com uma natureza que seria indiferente elevado ao nível de potência. Ele deve, portanto, interpretar a natureza de uma perspectiva favorável ao conjunto de forças que representa. Isso nos permite entender o uso do plural para a palavra verdade. Não existe uma verdade, mas verdades e por isso, o termo perde seu significado e acaba por ser um ídolo oco.[117]

A análise nietzscheana colima, assim, deixar de construir o sujeito a partir de um ponto de vista que a fustigou até que dissesse sua verdade (tal qual no tribunal da razão) e passar a investigar todos os enunciados que relacionam sentidos aos pontos de intersecções sentidos abstratos e convergências materiais denominados sujeitos. Isto é, impulsos primários de aparente "autonomia", passíveis de serem interpretados como fontes de causalidade frágeis e dispersas em meio a grades abstratas de intelecção:

> O sujeito é, portanto, uma causa, é um substrato capaz de produzir efeitos. Este é realmente o que aprendemos sobre gramática do conceito. O sujeito determina o verbo porque o sujeito é a causa da ação representada pelo verbo. Concluímos que o sujeito direciona a ação, que ele é a força motriz. Aqui está a definição mínima do sujeito. É um substrato que direciona a ação. [118]

De tal sorte, mostra-se mister problematizar tal impulso de causalidade que, sobrecodificado, mostra-se parte de uma série de programas e diagramas (constituinte, por exemplo, das intersecções institucionais que colimam na criação do sistema jurídico e do sistema econômico), assumindo, assim, diversos eixos éticos e morais que se alicerçam na possibilidade de cognição, *a priori*, da dinâmica de tais relação causais, as quais se costuma denominar, por sinal, "volitivas". É a partir de tal perspectiva que se mostra possível observar as relações entre direito e mercado em um contexto de desconstruções, marcadamente elaboradas a partir de um instrumental filosófico que compreende a própria ideia de "normatividade" (seja ela jurídica, seja ela econômica) como elementos apreciáveis como *constructos* do agir e querer humano articulados por meio de inscrições de racionalidade inscrita sobre os corpos.

Perspectiva que pode, assim, ser resumida, *mutatis mutandis*, a partir do texto *Monnaie vivante*, de Pierre Klossowski, quando este afirma que o estatuto normativo das

---

[117] Autrement dit, la vérité de la tradition est un ensemble de jugements de valeurs qui ont pour but l'expression des forces que représente un certain type d'homme. Ainsi, un type d'homme faible ne peut supporter et vivre selon une nature qui serait l'indifférence élevée au niveau de puissance. Il lui faut donc interpréter la nature selon une perspective favorable à l'ensemble de forces qu'il représente. CHAPPA, 2008, p. 21.

[118] Le sujet est ainsi une cause, il est un substrat capable de produire des effets. C'est effectivement ce sur quoi nous renseigne la grammaire. Le sujet détermine le verbe car le sujet est la cause de l'action représentée par le verbe. De cela nous concluons que le sujet dirige l'action, qu'il en est le moteur. Voici la définition minimale du sujet terminée. Il est un substrat qui dirige l'action. CHAPPA, 2008, p. 8.

leis econômicas é constituído por inscrições corpóreas que se articulam em torno da troca comercial. Isto é,

> (...) as leis econômicas têm 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. (...). 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 primeiros esquemas de uma "produção" e de um "consumo", os primeiros sinais de uma compensação e de uma negociação comercial. [119]

E o problema disto decorrente se agiganta quando se percebe que a estrutura epistemológica das ciências humanas modernas – destacando, aí, precipuamente o direito e a economia – se articula em torno de balizas tão mais abstratas quanto ao seu funcionamento lógico como mais brutalmente articuladas contra a vida humana saudável. Para tanto, a racionalização dos costumes por meio do pensamento instrumental, do pensamento voltado a fins, obrou, paradoxalmente, apartar do mundo as relações concretas entre os indivíduos, tornando-se regidas pela abstração da razão.

Isto é, diante de tal vertigem de novas razão e liberdade, tais indivíduos passaram a arrogar a si mesmos não os atributos ínsitos a meros seres práticos, capazes de resolver por si mesmos seus problemas cotidianos relativos ao comércio (*i.e.*, contas, compra, venda e transporte de mercadores, etc.), mas, diferente disso, representaram sua dotação psíquica para bem mais além, como verdadeiro bólido de razão abstrata ilimitada, capaz de tudo conhecer e de tudo ordenar com absoluta segurança a partir de uma posição que parecia poder permanecer, para sempre, indiscutida quanto às suas estabilidade e onipotência: cativa e indiscutida, na perfeita observação dos objetos que a circundavam em uma Terra sujeita ao seu domínio[120]. Tal capacidade seria "natural", inerente ao homem em si. Por conseguinte, o direito seria, então, consequência desta composição "natural" fundante do "homem", e a Lei seria mera expressão de tão portentosa premissa. Turgot:

> Os cidadãos têm os direitos, direitos sagrados para todo o corpo social; eles existem independentemente dele, 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.[121]

[119] KLOSSOWSKI, 1997-A, p. 16.
[120] STENGERS, 2002, p. 49.
[121] TURGOT, 1844, p. 308

Assim, já se pode intuir que o mais importante resultado de tal abstração no âmbito do direito privado é a fundação da moderna *autonomia da vontade*, com contornos quase absolutos: os desígnios da vontade seriam, então, a exata determinação de todo o direito por homens igualmente racionais e igualmente livres para querer, agir, e, sobretudo, contratar (seja para criar a lei e a organização política, mero *contrato político*[122], seja para criar o contrato, mera *lei privada*[123]).

A partir de tal movimento – cujos grandes epígonos no campo das ideias foram Descartes e Kant –, o homem abstrato torna-se competente para negociar com o vasto mundo dos seus formalmente iguais[124], e a externalização da vontade humana se torna a própria razão em ato[125].

Natalino Irti, ao interpretar Jhering, afirma que – em tal momento histórico – na externalização da vontade em consonância com as condições formais de contratação esgotar-se-ia toda a perquirição normativa acerca do negócio jurídico. Atribuindo-se,

---

[122] O contrato, de qualquer forma, precede a lei. (...) O Código Civil marcaria o advento de um mundo de liberdade, no qual os homens, agora libertado de todas as forças, não podem se obrigar a algo senão por eles mesmos, um mundo no qual a força vinculativa do direito não proveria de outra fonte ou de outro fundamento senão os da vontade de cada um. Só a minha vontade pode me obrigar, e eu não sou obrigado senão na medida em que eu queria ser. Assim, o direito nada seria senão direito contratual, e toda obrigação deveria derivar de um contrato. EWALD, 1986, p. 99.

[123] Os conceitos fundamentais da autonomia privada, do direito subjectivo, da propriedade e a exigência, recolhida da teoria do direito de Kant, vinham mais directamente do que os próprios positivistas pensaram, ao encontro dos interesses particulares da classe de empresários. O aparente classicismo alheado do mundo da sua forma linguística favoreceu a tendência da revolução industrial para a racionalização da sociedade, ao ignorar as distinções tradicionais das ordens e das profissões. WIEACKER, 1995, p. 521.

Emerge daqui (...) a elevação da *vontade* a elemento chave da sua definição. Na base desta, está a ideia, já acolhida pelo pensamento jusnaturalista e iluminista, da vontade humana como fonte de qualquer transformação operada no mundo do direito, como «força criadora» de direitos e de obrigações, como motor primeiro de toda a dinâmica jurídica. Tão exacerbada que desemboca numa verdadeira e própria «mística da vontade» ou que se cristaliza na rigidez de um «dogma da vontade», esta posição de princípio vem a reflectir-se no modo como é construída a disciplina concreta dos negócios jurídicos, determinando uma série de regras (em matéria de erro, de dolo, de coacção, de simulação, etc.) destinadas a tutelar, do modo mais intransigente, a «liberdade» e a «espontaneidade» (...) o facto de aquela teoria representar, ao mesmo tempo, um *formidável instrumento ideológico*, todo ele funcionalizado aos interesses da burguesia e às exigências colocadas pelo seu grau de desenvolvimento (...). ROPPO, 1988, p. 49/50.

[124] 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. (tradução livre) FOUCAULT, 2008-B, p. 27/28.

[125] Em outras palavras, atribuir caráter formal ao direito significa dizer que o direito prescreve não tanto o *que* se deve fazer, mas *como* se deve fazer. O que eu devo fazer para regular os meus interesses e indicado pela economia; o direito, com todas as suas prescrições, limita-se a me dizer como devo agir para alcançar, juntamente com os outros ou em concorrência com os outros, os meus fins; ou seja, limita-se a fazer com que, independentemente do objeto de meu desejo, o meu arbítrio possa estar de acordo com o arbítrio de todos os outros. BOBBIO, 2000, p. 112/113

assim, aos indivíduos a mais perfeita composição entre sua capacidade psíquica e as necessidades de certeza e estabilidade do Mercado, veja-se:

> Rudolf Jhering mostrou a íntima conexão: a forma não é algo exterior ou adicional à liberdade, mas seu modo de ser, seu fortificar-se e proteger-se. Assim, nos mercados, grandes teatros da liberdade de iniciativa econômica, as decisões das partes se revigoram e se defendem por meio da severidade do formalismo: ele torna incontestáveis as escolhas feitas, e a partir de então não pode suplantar a definição das palavras usadas, de acordo com códigos linguísticos. O controle da linguagem responde à necessidade de pacificar racionalidade. (...) A qual não deve ser considerada como o poder original, dom natural do indivíduo, mas como um fator interno para a ordem jurídica: capacidade de iniciativa e decisão, chamados a escolher os meios e direcioná-los para fins individuais[126].

E isso é não só o que a grande ruptura neutralizante da moral operada pelo grande cientificismo jusracionalista (sobretudo na pandectística) passou a preconizar, mas, do mesmo modo, o que o rigor lógico-formal kelseniano restou por observar em sua crítica à modernidade jurídica, na qual os limites normativos da correlação entre subjetiva e sistema jurídico segundo a racionalidade liberal: a eliminação das variáveis morais, e a limitação do direito à operação da grade formal fixada em torno da reprodução do sistema produtivo.

É no contexto desta racionalidade liberal que se permitiu a disseminação, por exemplo, do cânone de Turgot, repetido à exaustão nos últimos séculos: "*os homens são fortemente interessados no bem que se possa lhes fazer, deixe-os fazê-lo: eis o grande, o único princípio*"[127]. Ou seja, o direito não deveria fazer qualquer intervenção nos âmbitos privados dos sujeitos de direito, apenas gerenciá-los de modo a permitir a adequação de liberdades *a priori*. Partindo de tal premissa, Zachariae, Aubry e Rau chegam a afirmar que "*o objeto do direito civil, em geral, de se assinalar, é o exercício da liberdade natural de cada indivíduo, das restrições que a tornam compatível com aquelas dos outros*".[128]

As consequências de tamanha crença nesta subjetivação jurídica natural são, evidentemente, perigosas – como, diga-se, cedo ou tarde, de toda metafísica. Perigos que se evidenciam, como bem assinala Roppo, quando se observa que tal modelo leva à premissa de que a igualdade entre os homens deveria – sempre, e *a priori* – ser considerada plena, isto é, deveriam ser desconsiderados quaisquer argumentos referentes, por exemplo, às desigualdades ou fragilidades de um indivíduo concreto para justificar

[126] IRTI, 2003, p. 49.
[127] TURGOT, 1844, p. 306.
[128] ZACHARIAE, 1850, p. 25.

uma intervenção estatal de reequilíbrio[129]. Enquanto isso, a ideia de racionalidade permitiria que, sejam idosos, sejam operários, sejam crianças, restassem atrelados à liberdade liberal ainda que para se autodestruírem na maquinaria fabril dezenovista[130].

Em outras palavras, aqueles que julgavam tudo ver, passaram também a enxergar o direito exatamente por meio da visibilidade de tão dilatada liberdade, facilmente aferível a partir da observação de cada indivíduo racional dotado de tão portentos atributos psíquicos. Seja no pensamento filosófico, seja no pensamento jurídico, passou-se a atribuir ao homem – porque a razão fundante assegura a correção da vontade – a garantia da infinita liberdade de decidir agir de acordo, ou contra, o direito: fossem fracos ou fortes, ricos ou miseráveis. Uns e outros, tal movimento leva-os a serem tratados pelo metro do "homem livre", sempre obrigado a tudo fazer e tudo cumprir em face do direito, sendo, então, sempre passíveis de serem culpados[131]. Afinal, aquele que tudo pode e tudo

[129] Já se viu a importância que tinha, no ordenamento de uma sociedade capitalista, afirmar a igualdade formal dos sujeitos, e em particular dos sujeitos envolvidos em operações de troca, dos sujeitos contraentes, ocultando as suas diferenças de classe (...) conseguia justamente operar *o máximo de unificação e de igualização formal dos sujeitos jurídicos.* (...) tornavam-se de facto irrelevantes, ou apagavam-se até, a concreta posição económico-social das partes e os termos reais da troca económica levada a cabo, que desapareciam por detrás de um dado, por assim dizer, biológico (e neste sentido abstraído das determinações de classe) ao qual se atribuía relevância exclusiva: a vontade; já que indistintamente todos os sujeitos jurídicos (qualquer que fosse a sua posição económico-social concreta) deviam considerar-se, do mesmo modo, capazes de emitir declarações de vontade com o intuito de produzir efeitos jurídicos (quaisquer que fossem os termos reais da troca económica a que estes se referissem) (...) Como escreve Stefano Rodotà: « (...) todas as relações económicas entre particulares eram consideradas domínio exclusivo da vontade dos interessados; e operações de conteúdo diverso, graças à inclusão na categoria negocial única eram, também elas, substancialmente reconduzidas à lógica das relações de mercado». ROPPO, 1988, p. 51/52.

[130] Mas o evento está em outro lugar: no próprio ato de legiferar. 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 ideia 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. EWALD, 1986, p. 95/96.

[131] Daqui 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

sabe, pode, sempre, escolher fazer tudo, com base nas habilidades que lhe são ínsitas, bem como com base na informação completa à qual sempre teve acesso, e aos meios econômicos que lhe são pressupostos da liberdade.

O que nada seria nada além de um "assegurar" que o próprio querer racional pudesse, por força de seu próprio movimento, restringir-se a si mesmo na exata medida em que delibera externar, por meio da realização da conduta querida, sua vontade precisamente calculada. Isto é, a orientação clássica deixa claro o escopo constituinte do amálgama "natural" entre razão, vontade e liberdade na atribuição de competência jurídica volitiva e consentânea responsabilidade à pessoa natural, conforme discorre Ewald:

> 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 altiva, condenado a viver de acordo com suas exigências, o homem liberal é, ao mesmo tempo, sem pretexto e sem desculpa.[132]

No mesmo sentido, conectando tais atributos fundantes à condição de possibilidade da responsabilidade civil tem-se, por todos, Planiol e Ripert, ao demonstrarem a vinculação da estrutura moderna do direito privado a tal estrutura:

> 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. É sobre o uso da razão que se funda a responsabilidade, como já alertava Pothier.[133]

É sob tal óptica que deve ser abordado o primevo primado da culpa na fundação do moderno direito civil. Isto é, o fenômeno da moderna responsabilidade aquiliana se constrói sobre o arcabouço do primado da Razão: é ela que assegura ao homem a ciência do nexo causal de suas ações, e, assim, exige que ele seja sancionado pelo mal manejo de suas faculdades.

---

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.

[132] EWALD, 1986, p. 85.

[133] PLANIOL;RIPERT, 1926, p. 305/306.

Nesse sentido, nota-se a aparição da onipotência do homem sujeito de direito, também, na fundação das ordens legislativas modernas, seja na extemporaneamente liberal Magna Carta, seja, ainda, declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão – ambas ostensivamente voltadas à exacerbada proteção de interesses patrimoniais do homem comerciante.

Nesse sentido, também aparece a ordem legal do Código Civil dos Franceses, nela, na qual os irmãos Mazeaud enxergaram o seguinte o quadro acerca dos primeiros comentaristas e aplicadores do diploma:

> Eles não são menos sujeitos à influência da Revolução. Da Revolução, eles mantiveram as ideias individualistas e a preocupação acerca da proteção da liberdade individual que eles reconheceram a fim confrontarem qualquer retorno ao feudalismo, daí o caráter absoluto que atribuíram ao direito de propriedade individual, e o lugar de destaque concedido a sua regulamentação (para ficar nos títulos dos livros do Código Civil, dois de três deles aparecem dedicados à propriedade). Imbuídos com as doutrinas da lei natural, eles dão destaque em matéria de contratos à vontade das partes, que quiseram tornar onipotente (princípio da autonomia) [134]

Ninguém nega a importância da ruptura operada pela modernidade ocidental a partir do humanismo racionalista. Nada obstante, sua recalcitrância ao perpetuar-se e articular-se com sentidos aparentemente "novos" tem obliterado, sob o ponto de vista da filosofia do direito – e, quiçá, mesmo da filosofia –, qualquer possibilidade de reflexão prolífica acerca da estrutura dos poderes contemporâneos.

Poderes que não cansam de dilatar os tentáculos de seu niilismo reativo contra a ordem social Ocidental, causando-lhe – talvez, sobretudo pelo objeto da presente tese – grandes colapsos nas estruturas institucionais contemporâneas de proteção aos modos de vida dos povos da terra. E tal violência, tão brutal como "lógica" e inaudita, parece carrear consigo tamanha dimensão e amplitude exatamente porque parece impassível de ser captada pelo pensamento contemporâneo. Isto é, o pensamento contemporâneo muito poucas vezes abordou a estrutura do problema do crédito e do débito ao mesmo tempo sob o ponto de vista da filosofia e do direito, realizando o efetivo movimento filosófico de buscar seu desvelamento.

E pior, muitos deles perdem de vista que a estrutura do pensamento jurídico moderno não é sequer capaz de tatear tais violências, pois, data máxima vênia, são constituídos do mesmo estatuto que faz o sistema funcionar. No direito as tentativas são as mesmas. Camisas de força voltadas a segregar a loucura que se generaliza. Por sinal, diversos são os exemplos eloquentes acerca de tal normatividade da modernidade, mas o

[134] MAZEAUD;MAZEAUD;MAZEAUD;JUGLART;CHABAS, 2000, p. 83.

mencionado por Nancy tem grande destaque no aprisionamento da moderna ciência do direito: o kantismo jurídico.

Poder-se-ia, sem dúvida, iniciar a explanação a partir do questionamento acerca do quanto de kantiano tinha Kant, ou o quanto de Kant é necessário para que um jurista possa ser chamado kantiano. Seriam questionamentos vãos, na medida em que mais importante do que discutir o direito em Kant é descrever o estatuto que seu pensamento imprimiu sobre a própria ideia do normativo, e a utilização que foi dada tal construção, seja pelos juristas, seja pelos ordenamentos jurídicos.

Nesse sentido, François Ewald, ao tratar da visão kantiana da relação ilícito/liberdade, observa que o direito privado estaria sempre a versar apenas e tão somente sobre a "legitima defesa" daquele que teve seu direito natural violado, e nada mais[135].

Leitura que é também a da Fábio Konder Comparato ao refutar hipótese – francamente ideológica, alicerçada sobre a premissa de constante pacificação social – da obrigação monista do kantiano Savigny. Pois, para o pandectista alemão, a imputação de responsabilidade ao inadimplente nada mais seria que a persecução, pelo credor, de um direito de sua titularidade metafisicamente subsistente mesmo diante do adimplemento irrealizado. A responsabilidade não seria, então, em qualquer hipótese, a sanção pela falta, como vieram a entender Brinz e Comparato[136].

E é também com tal compleição radicalmente filosófica que, ao explicar seu Projeto de Código Civil, Teixeira de Freitas assume como premissa à compreensão do homem ao qual o *Codex* se destina – citando Descartes, mas muito mais próximo de Kant

---

[135] 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. EWALD, 1986, p. 62.

[136] (…) a obrigação implica somente a existência de um dever do devedor e não a existência de um poder do credor. Ele não está autorizado, em virtude de seu crédito, a realizar um ato em caso de não recebimento da prestação (…) A teoria voluntarista concebe a obrigação como um vínculo de duas atividades distintas, uma consiste na prestação do devedor e a outra na coação que o credor pode imputar ao devedor. "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. (tradução livre) COMPARATO, 1964, p. 3/5.

– o *fato natural* de que tal indivíduo possui *discernimento, intenção, liberdade*, e, assim, assume que disto deve derivar a estrutura lógica global de sua absorção pelo ordenamento jurídico. Veja-se:

> A denominação de *factos voluntarios, exprime atos conhecidos pela percepção exterior, movimentos orgânicos que os realisão, attribuidos a sua causabilidade, que é o espírito humano considerado como vontade.* Sobresahe 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*. [137]

Aliás, Jhering cria uma belíssima metáfora científica para demonstrar como a malversação da Razão culmina na obrigatoriedade de encontrar a culpa do agente para que seja possível aferir, cientificamente, de suas condutas a configuração do dano-evento indenizável:

> A segunda parte acerca do tema se refere a uma matéria que eu quase me constranjo de ter de enfrentar. Mais do que qualquer outro, ela nos revela o tesouro das justas e duradouras ideias de juristas romanos, ela nos oferece o espetáculo do movimento científico mais ardente e de sua atividade criativa, elevando toda liberdade do terreno seguro de vida prática até as alturas mais abstratas de especulação filosófica. (...). Não é o dano que obriga a indenização civil, mas a culpa. Esta é uma proposição simples, tão simples como a do químico que ensina não ser a luz que arde, mas o oxigênio do ar. Mas para os sábios, essas duas propostas contêm a história inteira de todas uma ciência. Cada uma delas se assemelha à modesta cruz que se eleva acima da torre: antes a cruz não podia ser colocada, toda a torre tinha que, primeiro, ser construída: a cruz é o ponto culminante e o ápice de toda a o edifício. A ciência química não poderia ter encontrado mais dificuldades para formular sua proposição para chegar a tal fórmula que a jurisprudência para estabelecer a sua. Química e jurisprudência tiveram que aprender a abstrair a aparência externa, ambas tiveram que fugir à potência da apreciação natural e sensível, para tanto, ambas tiveram que travar uma incessante batalha contra o preconceito. Com efeito, se a ideia de que a luz é que queima é familiar para os ignorantes, a proposição de que o dano causado – ou simplesmente o dano – obriga à reparação é igualmente concorde ao sentimento jurídico imperfeito. Num caso como noutro, fazia-se necessário primeiro abalar e romper a fé na verdade da observação sensível, tivemos que remover o olho do seu ofício – que que se considerava o juiz dos fatos –, e o substituir pelo julgamento da ciência. Para tanto, mister realocar a questão da reparação de danos civis, isto é, substituir o ponto de vista da *causalidade externa* do fato pelo ponto de vista da *causalidade interna* de culpa. À primeira vista alguém é autor e, por conseguinte, responsável pelo fato executado externamente. Na teoria das juristas romanos, é aquele a quem se deve imputar a falta. Não pode ser um fato decorrente da vontade humana, nem sequer pode ser a acção de uma maneira absoluta, deve ser a ação desejada. Sem essa condição, o dano que homem causou se insere na mesma apreciação que o do granizo: é um evento natural cujas consequências prejudiciais devem ser suportadas por aqueles que elas atingem. Na linguagem jurídica, é um *casus*.[138]

[137] TEIXEIRA DE FREITAS, 1860, p. 284.
[138] JHERING, 1880, p. 45/46.

Se o observador químico enxerga o fogo, está a inferir a queima do oxigênio pelo uso da razão, e é certo que está a refletir de forma consentânea com os fatos da vida; caso não exista queima de oxigênio, não é fogo, e falhou a Razão – concebe o mestre em seu silogismo. Analogicamente, se há dano-evento, há culpa a ser constatada; inexistindo culpa, inexiste dano-evento, mas mero fato da vida, não imputável a quem quer que seja.

O jurista tona-se, então, um cientista que analisa a ação humana em sua prática cotidiana, mas sempre de um ponto de observação fora dela. Não crê mais nem no seu olho, exige de si mesmo um olho além, um olho da ciência, que veja só e tão somente ciência, onde antes havia a física, a química, a vida[139]. Discurso metafísico, por sinal, determinante da submissão do olho à regra geral do "homem", isto é, discurso que estabelece o jugo da Razão sobre a percepção. Não basta, por conseguinte, que haja um olho, mas o olho do "homem razoável", do "homem médio", do "homem probo". Somente este "homem" seria racional, livre e poderoso o suficiente para filtrar os dados do corpo, afastar os dilemas da carne, e, assim procedendo, vincular sua conduta apenas a si mesmo, sem intervenção externa.

Para tanto, fez-se mister fazer retornar um fantasma. Ressuscitar, em meio à ideologia kantiana dos pandectistas, o *bonus pater familias*, mas fazê-lo viver novamente não só como história ou como prática, mas propriamente como o constantemente elidido, sempre presente no direito como espelho do "homem", mas nem sempre enunciado como tal. Ou seja, mostrou-se importante preencher abstratamente o "homem" como se concreto fosse: homem em si de conteúdo jurídico positivo – o qual, embora representado como físico e material – sempre reflexo de um *a priori* abstrato concebido ilicitamente pela usurpadora razão – ciosa de eliminar o mundo externo de seus sempre bem urdidos e sistematizados esquemas internos[140].

Assim, passou-se a pressupor que a razão burguesa nas relações familiares e nos negócios particulares (isto é, de um indivíduo com recursos, conhecimento, capital, e

[139] Note-se que a grade normativa de Jhering em tudo se acomoda à construção moderna da racionalização absoluta do indivíduo biológico, destacando-se, sobretudo, a *captis diminutio* do corpo sensível, que é substituída pela supremacia da racionalidade que normatiza a visão segundo aquilo que se pensa, e não mais segundo aquilo que se vê, sobre o ponto, a filosofia de Jean-Luc Nancy: "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, passível de vislumbrar 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 tudo viu". NANCY, 1979, p. 90.

[140] COLLI, 1969, p. 190.

capacidade de operá-los racionalmente a fim de defender seus interesses em meio a cidadão igualmente burgueses) estava sempre presentes em toda e qualquer decisão humana, e a única possibilidade de sancionar o indivíduo decorreria da constatação de que ele *quisera* ou não se importara em falhar para com tal dever, e, quando isso acontecesse, *deveria* ser sancionado.

A estrutura do problema, então, aparece sob qualquer senda, como consequência da articulação entre subjetivação positiva e preenchimento positivo do sujeito com os contornos do burguês ilustrado e potente. Isto é, o homem sujeito de direito apareceu no sistema jurídico como um "a priori" lógico cheio de sentidos tão absolutamente indiscutidos como vastamente aplicados. Ou seja, quando fixado no ponto da abstração da razão causal, dissolvem-se as perspectivas eminentemente políticas da relação de dominação inserta na relação entre dever e imputar, o horizonte corpóreo perde-se em meio à abstração do direito organizado a partir da filosofia do sujeito.

O quadro – melhor desenhado mais à frente: com o intuito de demonstrar sua função normativa, *rectius*: capaz de constituir um vínculo jurídico que vincule alguém a algum poder –, pode parecer deveras dezenovista, historicamente marcado, e com pouca aplicação prática para a determinação de um poder jurídico atual, portanto. Nada obstante, tal visão histórica seria, na verdade, absolutamente errônea, na medida em que a arqueologia de seus sentidos positivos colima na compreensão de um vasto poder atual, muitas vezes intangível pela análise do direito.

Basta, por exemplo, notar que Hayek – economista, e reconhecido admirador da pandectística alemã do século XIX – formula sua apologia ao direito liberal voltado à persecução da naturalidade do funcionamento do Mercado exatamente em termos francamente pandectística.

> A importância para o indivíduo do conhecimento que certas regras serão aplicadas universalmente é a de que, em consequência, os diferentes objetos e formas de atuação para ele adquirir novos significados. Ele conhece a causa e o efeito das relações travadas pelos homens, das quais ele pode fazer uso para qualquer fim que deseje. Os efeitos dessas leis feitas pelo homem sobre suas ações são precisamente do mesmo tipo que as das leis da natureza: o conhecimento de ambos os tipos de regas lhe permite prever quais serão as consequências de suas ações, e isso o ajuda a fazer planos com confiança. Há pouca diferença entre o conhecimento de que se ele acender uma fogueira no chão de sua sala de estar, ela vai queimar e o conhecimento que se o fogo alcançar a casa de seu vizinho ele vai parar na cadeia[141].

[141] The significance for the individual of the knowledge that certain rules will be universally applied is that, in consequence, the diferente objects and forms of action acquire for him new properties. He knows of man-made cause-and-effect relations which he can make use of for whatever purpose he wishes. The effects of these man-made laws on his actions are of precisely the same kind as those of the laws of nature: his knowledge of either enables him to foresee what will be the consequences of his actions, and it helps him

Isto é, na previsibilidade do modo em que a convergência de esforços poderá se dilatar no tempo – o investidor sabe em que condições terá maior ou menor retorno ou em que condições os agentes atuarão de um modo ou de outro. Os trabalhadores, por sua vez, se esforçam mais para alcançar as metas da empresa, até porque podem contribuir em sua construção, etc. Para Hayek, tal convergência entre cada *homo economicus* permite-lhes até mesmo associar a relação de causalidade normativa à relação de causalidade natural. Note-se:

> A possibilidade de um verdadeiro julgamento do mérito depende, assim, da presença de precisa de tais condições precisamente aqueles cuja ausência é, em geral, o principal argumento para a liberdade. É porque queremos que as pessoas a usem o conhecimento que não possuímos que as deixamos decidir por si mesmas. Mas na medida em que nós queremos que elas sejam livres para usar as capacidades e conhecimento de factos que não temos, não estamos em posição de julgar o mérito de suas realizações. Para decidir sobre o mérito pressupõe-se que possamos julgar se as pessoas têm feito tal uso de suas oportunidades como deveriam ter feito e quanto esforço de vontade ou abnegação isto lhes custou; isso pressupõe também que podemos distinguir entre a parte da sua realização que é devida a circunstâncias que possam controlar e aquela parte que decorre da aleatoriedade. (...) [142]

Em resumo, a normatividade kantiana-pandectista aparece, de tal maneira, associada às possibilidades intrínsecas de compreensão da vida – constituída, ao mesmo tempo, pelas regras da natureza e pelas regras do direito, unificadas pelo conhecimento racional – e da razão econômica.

E é com Kelsen – a partir da crítica epistemológica de Kant – que esse mesmo movimento de radicalização da crítica do direito e sua constante reconstrução sobre bases mais consentâneas com o saber científico igualmente produz um movimento lógico em que a própria questão do homem em si se torna absolutamente secundária, e, com ele, as certezas mais tácteis dos homens acerca dos direitos e do sistema que o estrutura.

Isto é, segundo tal ponto de vista, a própria questão da validade se transfere da análise do "homem em si" para o homem conhecedor de suas limitações, mas sempre

---

to make plans with confidence. There is little difference between the knowledge that if he builds a bonfire on the floor of his living room his house will burn down, and the knowledge that ifhe sets his neighbor's house on fire he will find himself in jail. Like the laws of nature, the laws of the state provide fixed features in the environment in which he has to move; though they eliminate certain choices open to him, they do not, as a rule, limit the choice to some specific action that somebody else wants him to take. HAYEK, 1978, p. 152-153.

[142] The possibility of a true judgment of merit thus depends on the presence of precisely those conditions whose general absence is the main argument for liberty. It is because we want people to use 'knowledge which we do not possess that we let them decide for themselves. But insofar as we want them to be free to use capacities and knowledge of facts which we do not have, we are not in a position to judge the merit of their achievements. To decide on merit presupposes that we can judge whether people have made such use of their opportunities as they ought to have made and how much effort of will or self-denial this has cost them; it presupposes also that we can distinguish between that part of their achievement which is due to circumstances within their control and that part which is not. HAYEK, 1978, p 95.

obrigado à crítica de si e dos objetos que analisa. O direito, então, não precisaria mais questionar o indivíduo senão a partir do sistema jurídico autonomizado pelo funcionamento de sua normatividade. A questão, então, seria tão somente conhecer o direito a partir de sua normatividade "a priori" (pela norma hipotética transcendental).

Perguntar se existe Razão dentro do corpo de um homem se torna tarefa inútil e desnecessária. Afinal, a "essência" do sujeito de direito resta por se mostrar a própria estrutura cognitiva da personificação contida no conhecimento do jurista. O conceito de sujeito de direito aparece, então, como grade vazia de conteúdo ao qual o direito positivo pode conectar direitos subjetivos, capacidades, competências, etc.

Em suma, a análise parece atrair também para a perspectiva do direito o diagnóstico de Foucault a respeito da inutilidade, e mesmo do dano, causado pela teoria do sujeito às ciências humanas: o "homem", ou o "homem em si" seriam premissas perniciosas, fadadas à derrocada[143]. Tensão, segundo Gerard Lebrun, ínsita mesmo ao primeiro movimento crítico do próprio Kant, tão ignorada como impensavelmente elida sob o manto ideológico moderno.

Certo é que tal acepção kelseniana é uma expressão radicalmente teórica resultante da destruição epistemológica de diversas premissas incontestáveis da construção moderna. A iniciar-se pelo próprio sujeito de direito como espelho do "homem" titular de uma certa autonomia *a priori* com relação ao direito. Hans Kelsen:

> 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.[144]

Interpretação de Kelsen que é também a de 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

[143] "(...) 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 européia desde o século XVI — pode-se estar seguro de que o homem é aí uma invenção recente. 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.

[144] KELSEN, 2003, p. 190/191.

> 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 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.[145]

Assim, é da radicalidade da perspectiva da indiferenciação – espécie de grau zero do sujeito, apresentado como grade conceitual não preenchida de conteúdo – que se pode alcançar as infinitas possibilidades de preenchimentos do sujeito com conteúdo específico, seja ele "pessoa moral", seja ele "pessoa natural".

Kelsen, portanto, desloca o sentido do direito rumo à normatividade *ipso facto*, a qual só pode decorrer de uma introjeção sobretudo filosófica do homem normativo nele mesmo. Sua questão é, portanto, seguindo a esteira de Kant, como é possível um direito a partir do sujeito, e não mais como o sujeito decide seu direito. Assim sendo, o fundamento do normativo aparece, primacialmente, como decorrência deste aprofundamento da crítica do sujeito, que a partir de Kelsen torna-se também crítica do direito.

Espelham-se, assim, a *Crítica da Razão Pura* e a *Teoria Pura do Direito*, brutalmente aferradas à perspectiva de que a Razão Iluminista é, certamente, uma ilusão; mas, uma ilusão que, quando questionada de maneira efetivamente crítica, pode levar ao conhecimento dos fatos que estruturam o "homem" como tal. Isto é, o homem que tem como *a priori* tempo e espaço, e, a partir de tal premissa, alcança o normativo *per se*, ou seja

> Também é verdade que, no sentido da teoria do conhecimento de Kant, a ciência jurídica como conhecimento do Direito, assim como todo o conhecimento, tem caráter constitutivo e, por conseguinte, "produz" o seu objeto na medida em que o apreende como um todo com sentido. Assim como o caos das sensações só através do conhecimento ordenador da ciência se transforma em cosmos, isto é, em natureza como um sistema unitário, assim também a pluralidade das normas jurídicas gerais e individuais postas pelos órgãos jurídicos, isto é, o material dado à ciência do Direito, só através do conhecimento da ciência jurídica se transforma num sistema unitário isento de contradições, ou seja, numa ordem jurídica. Esta "produção", porém, tem um puro caráter teorético ou gnoseológico. Ela é algo completamente diferente da produção de objetos pelo trabalho humano ou da produção do Direito pela autoridade jurídica. (...) A ciência jurídica, porém, apenas pode descrever o Direito; ela não pode, como o Direito produzido pela autoridade jurídica (através de normas gerais ou individuais), *prescrever* seja o que for. [146]

[145] LARENZ, 1997, p. 102/103.
[146] KELSEN, 2003, p. 82.

Em uma perspectiva arroga-se uma violenta ruptura do direito Iluminista a partir de uma dissolução da Razão moral, que não mais pode ser perquirida senão como racionalidade, a racionalidade verdadeiramente filosófica virai a ser destronada da Razão, o resíduo seria o do "homem" aferrolhado à autorreflexão, sempre com a aparência radicalmente crítica, de seu *a priori*, mas, do mesmo modo, sempre afixada ao inalcançável homem em si mesmo. Nesse sentido, a crítica nietzscheana de Natalino Irti a Kelsen:

> 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.[147]

Isto é, a supremacia da vontade torna-se parte da própria condição de validade do sistema, sem investigar de qualquer comutador normativo entre ambas. Assim, a sua validade se se sustenta em um juízo sintético *a priori*. O direito assumia, enfim, o estatuto de ciência. E poderia ser colhido da estrutura lógica da razão humana.

Mas o movimento de Kelsen não foi o único no sentido de criar um direito "científico" a partir de Kant, também outros como Stammler, quiseram reduzir, no campo do direito privado, todo o direito correlacionado como vontade-forma [148], isto é, modelo no qual a pura vontade se torna condição de possibilidade do direito em abstrato, que prescinde de qualquer cogitação acerca da sociabilidade juridicizada tal qual ela é – ainda que sua consequência, doa, e muito, no corpo do contratante. O tribunal da crítica consegue, portanto, alcançar o jurídico muito longe de cogitar do sangue, a razão, ainda

[147] Kelsen scioglie ogni connessione tra validità di norma e valori (discendano da Dio o si pretenda di ricavarli da natura o ragione umana), risolvendo 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.

[148] Nesse terceiro atributo da relação jurídica, esta a origem da doutrina moderna chamada de *formalismo jurídico*, cujos iniciadores foram exatamente os filósofos neokantianos do direito[...] segundo a formulação mais típica do formalismo jurídico, que é de Stammler, o direito distingue-se da economia como a forma do conteúdo: em qualquer relação intersubjetiva o elemento material é econômico, o elemento formal, jurídico. Em outras palavras, atribuir caráter formal ao direito significa dizer que o direito prescreve não tanto o *que* se deve fazer, mas *como* se deve fazer. O que eu devo fazer para regular os meus interesses e indicado pela economia; o direito, com todas as suas prescrições, limita-se a me dizer como devo agir para alcançar, juntamente com os outros ou em concorrência com os outros, os meus fins; ou seja, limita-se a fazer com que, independentemente do objeto de meu desejo, o meu arbítrio possa estar de acordo com o arbítrio de todos os outros. BOBBIO, 2000, p. 112/113.

que crítica, e destituída de sua plenipotência cartesiana consegue, por tal via, ver o jurídico *per se*.

Certo é que, posteriormente, o próprio Kelsen restou por encontrar Nietzsche, quando passou a questionar o direito sob o prisma da antropologia, viu assim com seus próprios olhos calejados de juízos sintéticos *a priori*, a obrigação nascer com a ação violência do *socius*, nada obstante, tal questionamento será realizado com maior profundidade posteriormente.

Por ora, basta observar que o pensamento científico percorreu também outros trilhos, quis também, percorrer seus próprios caminhos por meio da busca da verdade social a partir da nascente sociologia, no fim do século XIX e início do século XX. Na França tal pensamento virá, no direito privado, na forma de socialização do direito, e, no público, na criação do moderno direito do Estado.[149]

Mutatis mutandis, Ehrlich, contemporâneo e antagonista de Kelsen, passa também a investigar, no mundo da vida, os conteúdos normativos forjadores de um direito que – em que pese, *prima facie*, impossível de desvelar como *a priori* – surgiria, *ipso facto*, como um *construto* que decorre logicamente das práticas sociais, sempre aptas a servirem de guia para a concepção de qualquer normatividade. Assim, à norma, sempre precede o *socius*, que a determina e lhe serve de infraestrutura. A disciplina sociológica, então, aparece como uma conjetura epistemológica fundante do normativo, e o direito seria, dessa maneira, um valioso instrumento para articular as partes da totalidade social.

Aliás, começando pelas conclusões do *Fundamentos da Sociologia do Direito*, Ehrlich explica como este novo estatuto da neutralidade sociológica mostra-se apto a investigar as estruturas normativas da sociedade à maneira da narrada na viragem

[149] Ce travail ne pouvait se faire sans que les choses neuves continuent d'être pensées dans d'anciennes catégories, encore nécessaires quoique devenues tout à fait inadéquates. R. Saleilles ou F. Gény, par exemple, parlent toujours du droit naturel, mais ce qu'ils désignent par là n'a plus grand-chose à voir avec ce que le terme pouvait désigner un siècle plus tôt. L. Duguit ouvre son *Traité de droit constitutionnel* sur une théorie de la solidarité sociale, mise ainsi, du moins en apparence, au « fondement » du droit. Pourtant, dans l'ouvrage, elle fonctionne moins comme un corps de principes d'où devraient se déduire les constructions du droit positif que comme schème d'interprétation destiné à guider la pensée et le jugement juridiques. On pourrait en dire de même de la sociologie de M. Hauriou et de son utilisation du principe d'équilibre. La sociologie, plus généralement les sciences sociales, histoire et économie en particulier, ont permis à la pensée juridique de se débarrasser d'un certain type de problématisation du droit et d'envisager l'expérience juridique de la manière qui caractérise une certaine forme du positivisme juridique : « Il faut renverser les facteurs, indique R. Saleilles : observer les faits et les plier à la raison, à la justice et à l'idéal, et non partir de la raison, de la justice, de l'idéal pour en faire sortir les faits qui devraient être 719 . » Le problème n'est plus, pour la pensée juridique, de déterminer *a priori* ce que doit être le droit pour que règne la justice dans la société, mais de recueillir l'expérience juridique telle qu'historiquement léguée et positivement pratiquée pour en accompagner le développement dans la direction que le mouvement social paraît réclamer. EWALD, 1986, p. 503.

estrutural das ciências humanas, tão ínsita à requisição deste homem finito, fundado na passagem do séc. XVIII para o XIX:

> Estas considerações teriam totalmente falhado em seu objetivo, se alguém pensasse que com os métodos aqui indicados se esgotasse a metodologia da sociologia do direito. Para novos objetivos científicos sempre serão necessários novos métodos. (...). Creio que se pode encarar estas experiências com as mesmas reservas que há em relação à psicometria. A pessoa que participa da experiência não está no seu ambiente habitual e também sabe que sua sentença não decide nada sobre o caso; o caso fictício não provoca emoções, não mexe com os sentimentos e só fala à razão. Isto são interferências que um bom método deve procurar eliminar – apesar de tudo a experiência fornecerá dados valiosos exatamente se a gente não se esquecer das interferências. O método é tão infinito quanto à própria ciência.[150]

Isto é, a "ciência" da sociologia do direito parece, pela primeira vez, permitir encontrar uma fonte fidedigna da juridicidade, e ela não é senão um sentido a ser extraído da estrutura social, de seus hábitos, de suas relações de troca e de sua economia. E isto em tamanha dimensão e com tamanha precisão, que só a racionalidade (que trabalha nessa singela tarefa de esmiuçar cientificamente) pode servir-lhe de sentido e esteio. Como, ademais, Larenz descreve com percuciente:

> A sociologia jurídica seria, portanto, a única *ciência* do Direito possível, porque não se restringe às "palavras", mas dirige a sua atenção para os factos subjacentes ao Direito e porque, "Como toda a verdadeira ciência", através do método "indutivo", ou seja "através da observação dos factos e do conjunto de experiências, procura aprofundar o nosso interligar da essência das coisas" (pág. 6). Se em alguma parte se manifesta com clareza a influência do conceito positivista de ciência é aqui. EHRLICH vê indiscriminadamente a sociologia como pura ciência de factos, sem sequer pôr o problema de um "método compreensivo" na sociologia. Não surpreende, pois, que ele não queira, pura e simplesmente, admitir como ciência uma ciência que, como a dogmática jurídica, se ocupa em geral só com a compreensão do *significado* (de normas jurídicas, de negócios jurídicos, de acções).[151]

O jurista, então, deixaria de ser teórico de uma teoria pura, assumindo o agudo papel de cientista social. Caberia a ele encontrar o direito onde ele floresce, isto é, Ehrlich, ao deparar-se com o homem normatizado pelo *socius*, encontrou as normas que o produziram em pleno funcionamento, e julgou ser do homem a autoria da grande tragédia.

> 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 *télos* 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 Econoime politique* define "a vontade

[150] EHRLICH, 1986, pp. 387/388.
[151] LARENZ, 1997, pp. 84/85.

> geral, *fonte e suplemento* de todas as leis, e que deve sempre ser consultada na falta dessas".[152]

A observação do direito garante, então, seu estatuto. O homem decaído, em seu *habitat* natural, parece demonstrar ter anseios e aversões o *socius* grita, e repete a regra. A lembrança do horror se ativa, e eis que a sua *finalidade* social se restabelece enquanto rota necessária de conduta. Em Ehrlich, o homem já não é mais entendido como uma abstração limitada pelos débeis e inseguros juízos kantiano, mas sim como elemento translúcido, conectado, passo a passo de sua existência, ao *socius* que constitui. Larenz novamente:

> Mesmo que se considerem como «factos» (sócio-psíquicos) apenas as representações que os homens de certo tempo e de certo grupo social tenham acerca do que é «correcto», em sua opinião, na vida em comum, à ciência do Direito não interessam propriamente essas representações (como fenômenos psíquicos reais), mas o seu conteúdo de sentido normativo. Este porém não é acessível a uma sociologia que lança mão apenas de processos científicos-causais, e que se limita a fornecer ao legislador aquele conhecimento dos factos de que ele necessita para uma adequada regulamentação. Maior será o proveito que pode esperar a ciência jurídica dogmática de urna sociologia «compreensiva» que trate do papel do Direito nos processos sociais, da *sua função* social. A nossa recusa refere- se, pois, apenas à concepção de EHRLICH de que *só é possível* como verdadeira ciência do Direito uma sociologia, (que opere científico-causalmente), não à sociologia do Direito como *uma* entre as várias ciências que se ocupam do Direito. [153]

O direito é, portanto, social, e em sua sociabilidade o sujeito de direito encontra-se a si mesmo na forma de um corpo de normas (fatos sócio-psíquicos), capaz de ser observado a partir de sua transparência: a análise dos fatos sociais permite ver o funcionamento pulsional do homem diante do direito. Resta à ciência jurídica, portanto, relacionar os sentidos, articular os significados e, assim, criar a pacificação. E como consequência,

> Uma razão formada desta maneira é, com relação àquela moderna – em que é fundamental para sua formação a referência a uma linguagem pública petrificada na escritura – em tudo superior, mais ágil, mais rica, mais cheia de vínculos com a vida nascente, melhor preparada para o combate, então mais vigorosa, e, definitivamente, mais aguda, penetrante, profunda e peremptória. *O nexo expressivo do universal à palavra é impróprio, defeituoso, mas a deficiência da palavra é, no entanto, produtora dos universais, na medida em que adere à memória daqueles experimentados, os isola no tecido de expressão, transformando-os: de modo que o novo vínculo da palavra ao universal não é uma falsificação, mas simplesmente o uso de um artifício de preservação do meio universal*, abrindo assim a possibilidade dos nexos múltiplos.[154]

---

[152] DERRIDA, 1991, p. 364.

[153] LARENZ, 1997, p. 88.

[154] Il mito del labirinto cretese e del filo d'Arianna stranamente ci appare come un simbolo pertinente alla natura del *logos*, e già Platone ha richiamato il labirinto a proposito delle tortuosità della ragione. Quello che ha ricevuto in precedenza il nome di principio di connessione costituisce e a un tempo collega gli universali. Si snoda cosi una rete multiforme con infiniti centri di irraggiamento: un labirinto. Ciò che salva dai suoi meandri - il filo d'Arianna – è la parola, l'acquietamento di quell'agitato e inesausto impulso ad

A instabilidade e a pluralidade dos sentidos– *in casu*, jurídicos – cria a indecisão. As variações da interpretação dos fatos assim ameaçam a universalidade da unidade normativa. Os sentidos prurais potencialmente extraíveis da imanência, contudo, não seguem o trilho de um novo mundo ou de um novo gosto que poderiam delimitar, mas sim, são obrigados a voltar à memória coletiva: legítima articuladora da palavra que se conecta ao signo e faz retornar aos sentidos a estabilidade histórica, os crivos de organização do poder: *in casu*: o liame, o aparelho de captura, a obrigação. A ciência jurídica, então, para Ehrlich, não deve pesquisar nem tais momentos de criação, nem descrever os processos de captura, mas sim encontrar e enunciar o enunciado coletivo que interpreta o fato: deve descrever as relações presentes naquilo a que o *socius* nomeia – na melhor das hipóteses, nos termos em que o *socius* o faz funcionar a partir das estruturas *psicossociais.*

A perspectiva de Kelsen obriga, também, o observador a não se perguntar *porque* são necessários os a *priori* sociológico ou filosófico, fazendo-o toma-los como premissa. E, aqui, a pergunta é exatamente a obliterada – por razões científicas – pelos métodos de Kelsen: *porque* são necessários os a *priori* sociológico ou filosófico para a observação do direito? A conclusão de tal viragem epistemológica parece ser bastante convergente com a compreensão nietzscheana. Afinal, se o normativo social (*a priori* à cognição individual) e o *a priori* normativo transcendental aparecem como necessários para encontrar o cerne hipotético de tal convergência, e, ao mesmo tempo, a constituição material de sua existência, parece permitir conceber em profundidade o programa e o diagrama da existência do "normativo", ou, em outras palavras, do "jurídico". Nesse sentido, o erro de Kelsen – ao menos o da Teoria Pura – seria insistir na recuperação da

astrarre, connettere, dedurre, l'appiglio insperato in quel pozzo dell'astrazione. La parola unifica e ferma un universale ripetutamente sperimentato nell'interiorità; attraverso la parola la memoria ritorna indietro, ritrova e ripercorre gli oscuri corridoi e cunicoli già superati. Brancolando con l'aiuto di questo filo - e allora davvero la parola soccorre come la figlia di Minosse – si può tentare, e soltanto così, di disegnare il percorso di quel labirinto – e uscirne. Altrimenti la divagazione del *logos* non avrebbe fine, la memoria soltanto interiore dei puri universali potrebbe ripercorrere all'indietro pochi nodi appena, poi si arresterebbe sgomenta e smarrita, nel disorientamento. Ma anche le parole si dimenticherebbero se, una volta pronunciate da un uomo, non passassero nella memoria di chi ascolta, e di qui ad altri, formando un reticolo collettivo, un sostegno plurimo della memoria, una tela di ragno sempre più forte per invischiare la sua preda. Una ragione formatasi a questo modo è rispetto a quella moderna - in cui fondamentale per la formazione è il riferimento a un linguaggio pubblico impietrito nella scrittura - in tutto superiore, più agile, più ricca di legami con la vita nascente, più pronta per il combattimento, chiudi più vigorosa, e in definitiva più acuta, penetrante, profonda e perentoria. Il nesso espressivo dall'universale alla parola è improprio, manchevole, ma la manchevolezza della parola è tuttavia produttiva di universali, in quanto ferma nella memoria quelli già sperimentati, li isola nel tessuto espressivo, trasformandoli: cosicché l'ulteriore rapporto dalla parola all'universale non è una falsificazione, ma usa semplicemente un artifizio di conservazione dell'universale, aprendo così possibilità di nessi molteplici. COLLI, 1969, p. 187/188.

pureza da metafísica transcendental kantiana como perspectiva primaz para a análise da constituição do jurídico, e não, como se melhor descreve abaixo, a respeito da compreensão da positividade filosófica do direito positivo. Isto é, o desvio dá-se quando o *a priori* jurídico se torna um juízo sintético transcendental, e não simplesmente um crivo lógico-pulsional precedido pela violência primal, como, de certa forma, posteriormente, viria o próprio Kelsen a reconhecer em sua antropologia, posterior à Teoria Pura.

Assim, Ehrlich opõe a Kelsen uma cultura que prescinde de juízos normativos primevos *no* homem, mas a seu modo, permite a concepção do social que prescinde aos crivos lógico-normativos que o fundam e pervadem. Tornando-o, por conseguinte, hipostasiado diante do homem que o constitui. É o social que tem uma pureza de sentido, e a plenipotenciária capacidade de normatizar. Em outras palavras, parece tal clássico embate do século XX debater-se entorno do díptico Indivíduo-Sociedade, sendo o corte kelseniano aquele em que o sentido de *jurídico* se imprime sobre o *social* como *a priori*, e o ehrlichiano aquele em que a sociedade de homens vazios de sentidos jurídicos os apanham de uma coletividade hipostasiada na forma de Sociedade.

No ponto extremo, tais linhas de forças conceituais parecem cegamente opor Kant a Hegel na vã tentativa de neutralizar suas implicações axiológicas a partir de neutralidades epistêmicas autossuficientes o bastante para apartar da racionalidade jurídica, no primeiro caso, a moralidade subjacente a Kant, e, no segundo, o vórtice da evolução dialética forjada por Hegel. É, então, o quadro em que a Modernidade parece ter, enfim, fechado o cerco niilista sobre o "jurídico", que não por outro motivo, torna-se ciência: "Pura" ou "Social". Técnica que funciona, máquina de produzir conceitos.

Daí a importância de buscar, em Nietzsche, o desate das questões suscitadas nos embates travados. Ao que tudo indica, um dos poucos, a partir, estrategicamente, da referência à história humana anterior à Modernidade para construir uma teoria do normativo no homem. E, nesse sentido, é interessante, de plano, notar que a reminiscência histórica operada por Nietzsche é a do primevo brutal direito privado, para o autor, o mecanismo fundante de todo e qualquer sentido jurídico, seja lógico-filosófico, seja social; e não, como sempre insistiu a Modernidade em conceber, a do direito público.

Construir a linha de saída contra a tradição é, então, forjar, como vasto trabalho pulsional, fazer deixar de funcionar o mecanismo que remete à "verdade própria" da tábua de 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. Daí a compreensão de Jean Beaufret sobre o gosto e o herói em Nietzsche:

> 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." [155]

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 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"[156], assim, remete a uma construção, a um desdobramento na história que monta

---

[155] Réduisant l'utile à ce deuxième sens, Nietzsche pourra donc écrire aussi: a c'est le goût – non l'utile – qui donne la valeur. Le goût à son tour se laisse déterminer comme : ein starker Wille zu seinem Ja und seinem Nein – une volonté énergique pour le oui et le non qui est le plus propre à celui qui veut. Telle est l'essence de la volonté, radicalisée en volonté de puissance, dont la formule est également donnée dans le Crépuscule des Idoles : « un oui, un non, une ligne droite, un but ». Si tel est le héros au sens de Nietzsche, n'est-ce pas en ce sens que Descartes est précisément, comme le disait Hegel, un héros ? Et nous étonnerons-nous que Valery lorsqu'il tente en 1937 un portrait de Descartes, c'est le portrait de l'homme au sens de Nietzsche qu'il esquisse ? Ici « la volonté de puissance envahit son homme, redresse le héros, lui rappelle sa mission toute personnelle, sa fatalité propre ; et même sa différence, son injustice individuelle; – car il est possible après tout que l'être destiné à la grandeur doive se rendre sourd, aveugle, insensible à tout ce qui, même vérités, même réalités, traverserait son impulsion, son destin, sa voie de croissance, sa lumière, sa ligne d'univers ». BEAUFRET, 1967, p. 258.

[156] 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 enfatuações. "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.

conceitos filosóficos ou jurídicos a partir de diversos sentidos, dentre os quais – alicerçados sobre tal formação lógico-jurídica primal – o ordenamento que escolhe aqueles que considera mais adequados e fixa como impositivos do sistema que se dá, neste ponto atual da história, como universalidade metafísica:

> 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.[157]

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.

> A ordem da lei pura, que devolve ao povo a sua liberdade e à presença a sua soberania, não é sempre o suplemento de uma ordem natural deficiente em alguma parte? Quando o suplemento cumpre seu ofício e preenche a falha, não há mal. O abismo é o oco que pode ficar aberto entre o desfalecimento da natureza e *o atraso do suplemento:* "O tempo dos mais vergonhosos desregramentos e das maiores misérias do homem deu-se quando, novas paixões tendo sufocado os sentimentos naturais, o entendimento humano ainda não progrediu o bastante para suprir pelai máximas da sabedoria eu movimentos da natureza". O jogo do suplemento é indefinido. As remessas remetem às remessas. A vontade geral, esta "voz celeste" *(Discours sur 1'economie politique,* p. 248) é pois, o suplemento da natureza. Mas quando, por um retorno de catástrofe, a sociedade se degrada, a natureza pode substituir o seu suplemento. É então uma natureza má, "é então que os chefes são forçados a *substituir* a voz do dever, que não fala mais nos corações, *pelo grito* do terror ou pelo engodo de um *interesse aparente"*.[158]

[157] La lecture et donc l'écriture, le texte, seraient pour Nietzsche des opérations "originaires" (nous mettons ce mot entre guillemets pour des raisons qui apparaîtront plus loin) au regard d'un sens qu'elles n'auraient pas d'abord à transcrire ou à découvrir, qui ne serait donc pas une vérité signifiée dans l'élément originel et la présence du logos, comme topos noetos, entendement divin ou structure de nécessité apriorique. Pour sauver Nietzsche d'une lecture de type heideggérien, il ne faut donc surtout pas tenter, semble-t-il, de restaurer ou d'expliciter une ontologie moins naïve, des intuitions ontologiques profondes accédant à quelque vérité originaire, toute une fondamentalité cachée sous l'apparence d'un texte empiriste ou métaphysique. DERRIDA, 1967, p. 32.

[158] DERRIDA, 1991, p. 365.

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 inscrição a partir do campo de atuação de outras forças; de outras relações de poder:

> 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"[159]

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.

> 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 Econoime politique* define "a vontade geral, *fonte e suplemento* de todas as leis, e que deve sempre ser consultada na falta dessas".[160]

Homem vítima do abuso de si mesmo, homem *objeto de mercado*, *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.

> 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 conseqüências 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*

[159] DERRIDA, 1991, p. 363.
[160] DERRIDA, 1991, p. 364.

> *encontrar em uma condição, incansável, para escapar dessa avareza que o cercou*.[161]

Com esta abordagem, o sujeito não é mais um dado, mas é o produto do funcionamento da máquina social. Ou retomando a já citada leitura de Foucault, "*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*"[162]. Exatamente por isso, esta tese se voltará no Capítulo II, que se segue, a exemplificar de que maneira a história não será mais lida como a busca do ideal do sujeito, mas será a própria historicidade das forças dominantes que dará origem ao sujeito. Não só isso, mas recontar esta história é também mostrar como as forças se arranjam e fortificam o indivíduo que constituiu. Tal é o escopo do Capítulo II.

[161] 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 a 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 ou 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.

[162] FOUCAULT, 2002, p. 36. Vide página 13 desta tese.

II. DO CORPO MORTO DA METAFÍSICA À HISTÓRIA

II.1. PARA ALÉM DA LIBERDADE E DO CONTRATO

> O homem é o que tem relação como o seu fim, no sentido fundamentalmente equívoco desta palavra. Desde sempre. O fim transcendental só pode aparecer e desdobrar-se sob a condição de mortalidade, de uma relação com a finitude como origem da identidade. O nome do homem sempre se escreveu entre estes dois fins. Só tem sentido nessa situação escato-teológica". (DERRIDA, 1991, p. 163)

Partamos, então, desta desconstrução da ideia de sujeito iniciada por Nietzsche e radicalizada pelos contemporâneos da escola francesa: identidade pontual, criação histórica ou perspectiva, *"que é diferente de qualquer outro indivíduo e que, em sua própria subjetividade, não pode alcançar a subjetividade de outro sujeito. Os indivíduos permanecem separados, não importa o quanto eles conseguem desubjetivizar-se. São, em uma palavra, perspectivas*".[163]

Acompanhar, agora, esta perspectiva é retomar a formação histórica do sujeito, que nos dizeres de Deleuze, retomando o historicismo foucaultiano, "*diz tudo o que pode dizer, e vê tudo o que pode ver. Por exemplo, a loucura no século XVII: sob qual luz ela pode ser vista, e em quais enunciados ela pode ser dita? E nós atualmente: o que somos capazes de dizer hoje, o que somos capazes de ver? Os filósofos geralmente têm sua filosofia por personalidade involuntária, a terceira pessoa*".[164]

Portanto, será a partir das formações históricas que será possível perceber a criação e engrenagem que movem o sujeito. Tal formação, como será exposto, também é vista no direito, por meio da formalização do "sujeito de direito": ele diz o que tem que dizer e liga-se ao confronto entre os homens que tem a capacidade de medir-se, avaliar-se e criar valores. E é por isso que o estudo que se pretende a partir de Nietzsche é da historicidade da responsabilidade, aquela pautada na memória, na culpa e no ressentimento e que, ao repensá-la, abrirá novamente o homem à guerra aos velhos instintos e transformá-lo-á em soberano de si.

[163] STEGMAIER, 2015, p. 494.
[164] DELEUZE, 1992, p. 121.

Esta historicidade é a busca genealógica que cuida de desmistificar o ser em essência (ou a busca histórica do ideal), voltando-o para as linhas de força e não mais para os limites de traços e do próprio conhecimento. E mostrar a origem dos conceitos, construídos ao longo da história e por hábito se tornaram dignos do status "universal" e "verdadeiro", também coloca o sujeito de tal maneira na contra história do conflito e luta direta como o outro, de modo a se dissolver e fundamentalmente superar-se.

Eis a problemática inscrita no presente trabalho, eis, ainda, a estrutura do problema colocado pelo ponto da análise genealógica a que chegamos pela análise do medievo. Um vórtice de simbologias, batalhas, carnificinas articuladas em sentidos múltiplos e variáveis, relacionados a Deus mais como hierarquia do que como conteúdo ético, uma moral que ascende da fragilidade, covardia e submissão dos servos, à onipotência de um Deus intangível, em meio à qual instalava-se a vasta competência do nobre.

Essa grade nietzscheana quanto à hierarquia eclesiástico-nobiliária, contudo, se articulava, como visto, com outra grade hierárquica, mais contingente, frágil e periférica, contudo, esgotantemente analisado, 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. E é exatamente em meio a estes dois poderes em conflito e acomodação, em uma luta fratricida e sobreposição estrutural que se deu a derrocada da ordem nobiliária, e resultou em uma vasta gama de problemas, com os quais Nietzsche se dispôs a deblaterar-se.

Isto é, neste capítulo, aborda-se a corrosão da ordem medieval e do consentâneo surgimento da modernidade. 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.

No ideal aristocrático Nietzsche encontra, por sua vez, seu instrumental de combate, um contraponto que julga brutal o suficiente para travar um combate da magnitude da sua atualidade, bem como para 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.[165]

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 a ela, a fim de que tal dinâmica pudesse resultar não só em vitórias instáveis, mas em uma mudança absoluta de perspectiva, na transvaloração de todos os valores que remetia ao ressentimento, à negação da vida, à autossupressão do homem. Tarefa cuja envergadura justifica, segundo Georges Bataille, o recurso à metáfora nobiliária*:*

> 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 introdução gradual dos valores capitalistas burgueses. [166]

Em suma, trata-se de vislumbrar no nobre, um valorador contumaz, alguém cuja potência não admita verdades alheias, não faça concessões, sequer reféns. Um humano tão livre em suas perspectivas que o exercício da violência desmedida em todas as direções não pareça um preço caro a pagar para viver efetivamente segundo seus desígnios. Este é o personagem, assim altivo e poderoso ele figura na obra de Nietzsche.

---

[165] GIACOIA, 2000, p. 35.

[166] 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 maitres qui ont besoin d'une telle morale : les exploiteurs 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.

Contudo, quando Nietzsche escreveu, tal esplendor já decaíra e continuaria decaindo, se restringiria, cada vez mais às obras filosóficas, ou sobretudo literárias.

Nesse mesmo sentido, encontra-se essa tensão entre a cultura medieval e a moderna em um curioso aspecto do direito comercial. Quer dizer, quando havia inadimplemento na Londres medieval, mostrava-se essencial o recurso à imputação, que *in solutio,* 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. 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 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. [167]

Contudo, a fruição de si na emulação do outro passou a exigir, como premissa da subsistência na era do comércio, a reflexão sobre a existência de um fim estritamente econômico. Um cálculo tão portentoso que tornasse a manutenção das práticas de ultraje do devedor consistia em manutenção do erro quanto a um alvo *a priori*.

Isto é, com o tempo, o devedor morto, escravo, ou preso torna-se um entrave à ordem econômica: já foi punido, todavia, não produz nada, não exerce mais as suas atividades, logo, não pagas as suas dívidas, e, por conseguinte, não oferece ao credor nada, senão satisfação estética, o prazer de impingir o terror, a autossatisfação sanguinária do credor. Da qual o devedor só sairá por novos deslocamentos, novos simbolismos,

[167] 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. KOROBKIN, 2003, p. 2136.

quando, em suma, mostrar-se apto a significar outra coisa na cadeia lógica medieval. Leia-se:

> 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 da lei cobrança moderna. Primeiramente, a ordem 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. [168]

Korobkin também visualiza esta relação entre a dívida não paga e o corpo do devedor. Isto é o corpo que é produto das forças sociais, terá as mesmas forças perpassando a cada movimento pelo corpo (através do corpo). As espadas que ao baterem, de sua centelha, criam o sujeito[169], agora cortam o corpo do sujeito constituído, sob as vestes da metáfora da liquidação:

> 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

[168] The debtor's state of perpetual limbo becomes a revelation: "[I]f others will give [the debtor] nothing, let him die in the name of God, if he will, and impute the cause of it to his own fault, for his presumption and ill-behavior brought him to that imprisonment." The debtor's continued presence in prison testifies to the moral flaws that made the debtor vulnerable to imprisonment in the first instance. Even more profoundly, the debtor's continued imprisonment testifies to the state of the debtor's soul. The deferral of violence opens up a space so empty that only divine grace can fill it. In 1419, the Mayor of London issued an ordinance that described the true and proper role of the debtors' prison in the following terms: to provide a place where poor prisoners might ... dwell in quiet and pray for their benefactors, and live on the alms of the people; and in increase of their merits, by benign sufferance, in such imprisonment pass all their lives if God should provide no other remedy for them. The description suggests a view of debtors as monks or martyrs rather than criminals. Rather than being a place in which the threat of physical violence is carried out, the debtors' prison is a place where debtors "pray for their benefactors" and "pass all their lives if God should provide no other remedy for them." The debtor's default replays the Original Sin, and the debtors' prison becomes a spiritual stage on which fallen Man waits in hope of redemption. The deferral of law's violence thus creates an occasion for moral and spiritual inventory – and the possibility of grace. The debtors' prison is obviously an inhumane means of coercing payment. In its metaphoric structure, however, the debtors' prison introduces the modern era of debt collection, for it displays the dual structure that becomes the basis of modern collection law. In the first instance, the legal order uses coercive means to obtain the economic equivalent to performance of the underlying commitment. In many cases, however, this effort reaches an impasse. This experience of futility is not an endpoint; instead, it becomes the occasion for an alternative mode of coping with the debtor's default. KOROBKIN, 2003, p. 2138.

[169] Parafraseando Foucault na célebre citação: 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, 2002, p. 12.

> 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. [170]

Ora, as dívidas não eram recebidas – nem *in solutio* nem *in satisfatio* –, os fatos punidos não tinham, despiciendo por completo, compromisso algum com a "verdade" mercantil, *in casu,* com a verdade do débito. Prisões, assassinatos, esquartejamentos, tudo, sob o ponto de vista numérico, em vão. Aliás, sequer uma consciência temporalizada como a atual (dotada de passado, presente e futuro) relacionada à *Haftung* era necessária. 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.

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 puro: *Tempus donum Dei est, ergo vendi non potest.* [171]

De forma sucinta, o usurário vai tornando-se o senhor das coisas se apropriando daquilo que antes era decorrência 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 aos 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, as quais se desconectam de seu sentido estático, reduzindo-o

---

[170] 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.

[171] Le plus important pour notre propos est la croissance et la diffusion de 1 'usure, surtout sous la forme du prêt à intérêt. Ici, le supputation du futur est particulièrement nette: on l'achète. L'Eglise fulmine sans grand résultat contre l'usure et les marchands chrétiens qui la pratiquent. Elle tente de leur opposer sa vieille sentence : « Le temps est un don de Dieu, on ne peut donc le vendre « (Tempus donum Dei est, ergo vendi non po test). Le futur est déjà emporté dans le tourbillon du capitalisme balbutiant, un futur bien compromettant pour l'avenir de l'usurier: il y risque son salut éternel. Il est vrai qu'il se débrouille pour utiliser une autre manipulation de l'avenir, le purgatoire, pour échapper à l'enfer. LE GOFF, 1984. p. 20.

ao signo monetário. Aliás, tamanha é a usurpação que ela alcança Deus. Isto é, ele rouba de Deus o tempo, tornando-se senhor do devir dos homens. O devir, lembre-se que totaliza a existência, e não era senão a potência do próprio Deus em ato, como bem afirma Le Goff:

> Pode-se notar que nos latins antigo e medieval, é o adjetivo *futurus* (e os clérigos escreviam em latim) indica sobretudo o porvir. Assim, em Mateus (12:32): "Aquele que tem falado contra o Espírito Santo, sua blasfêmia não será perdoada nem neste século nem naqueles futuros" (*neque em saeculo hoc, neque in futuro*) e, em São Paulo (Efésios, 1:21): "E todo nome que é dado, o será não só neste século, mas também no século futuro" (non solum em saeculo hoc, sed etiam in futuro). Assim, durante toda a Idade Média, o futuro é obliterado pelo porvir, a libertação próxima cuja obsessão se alimenta à base da certeza da morte que se aproximava, à base do medo crescente do Inferno e do Satanás, cada vez mais difundidas e sofisticadas. Esta ausência de interesse pelo futuro é consistente com o modo de produção, do mesmo modo, com as condições gerais da existência: produção econômica e demográfica orientadas pela simples subsistência, sua reprodução pura – devida aos baixos rendimentos, que dificilmente permitia, até mesmo aos proprietários de terras, estocar e desenvolver um senso de provisonamento ou de especulação diante do futuro. Ela é reforçada pela ideologia monástica, o desprezo do mundo, *contemptus mundi*. Mesmo a medição do tempo é realizada por meio de objetos deveras imperfeitos : ampulheta e relógio de sol. Somente os sinos pontuam a vida de homens, e soam um tempo cíclico, o calendário litúrgico.[172]

Paulatinamente, as possibilidades subjetivas de valoração repetem, espelham, se dissolvem e reproduzem por meio de sua articulação com a cadeia geral de submissão ao cálculo de dívidas. A imputação (outrora, extravasamento de potência) se desprende dos liames territoriais e se articula entorno da técnica da competência contratual, articulada como consequência da cadeia de relações estabelecidas entre indivíduos "livres" e "iguais", necessariamente criadores de liames de posições dispersas de competência para a imputação e responsabilidade para sofrer a sanção.

---

[172] On peut remarquer que dans le latin antique et médiéval c'est l'adjectif futurus (les clercs écrivent en latin) qui indique plutôt l'avenir. Ainsi chez Matthieu (12,32) : « Celui qui aura parlé contre l'Esprit-Saint, son blasphème ne lui sera remis ni en ce siècle, ni en celui à venir» (neque in hoc saeculo, neque in futuro) et chez saint Paul (Epître aux Ephésiens, 1,21) : « Et tout nom qui est nommé non seulement dans ce siècle mais dans celui à venir » (non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro). Ainsi, durant tout le Haut Moyen Age, le futur est oblitéré par l'avenir, le salut dont l'obsession s'alimente à la croyance en un jugement dernier proche, à la peur de la mort subite, à la crainte croissante de l'Enfer et de Satan de plus en plus envahissants et sophistiqués. Cette absence d'intérêt pour le futur est en accord avec le mode de production et les conditions générales de l'existence : une production économique et une démographie orientées vers la simple subsistance, la pure reproduction, car la faiblesse des rendements ne permet guère, même aux grands propriétaires fonciers, de constituer des stocks et d'acquérir le sens de la prévoyance de la spéculation sur le futur. Elle est renforcée par l'idéologie monastique, le mépris du monde, contemptus mundi. La mesure du temps est confiée à des objets très imparfaits, la clepsydre et le cadran solaire. Les seules cloches rythment la vie des hommes et elles sonnent un temps cyclique, celui du calendrier liturgique. LE GOFF, 1984, p. 18.

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 do ressentimento, e da autossupressão delineados pela representação da prática da troca numericamente racionalizada, ou na visão de Graeber,

> The conclusion: that human existence is itself a form of debt. (...) Sacrifice (and these early commentators were themselves sacrificial priests) is thus called "tribute paid to Death". Or such was the manner of speaking. In reality, as the priests knew better than anyone, sacrifice was directed to all the gods, not j ust Death-Death was j ust the intermediary. Framing things this way, though, did immediately raise the one problem that always comes up, whenever anyone conceives human life through such an idiom. If our lives are on loan, who would actually wish to repay such a debt? To live in debt is to be guilty, incomplete. But completion can only mean annihilation. In this way, the "tribute" of sacrifice could be seen as a kind of interest payment, with the life of the animal substituting temporarily for what's really owed, which is ourselves-a mere postponement of the inevitable.[173]

Em suma, aquela imputação cativa de um Deus, cuja distribuição (Igreja, Rei, nobreza, etc.) encontrava-se, inclusive juridicamente, delimita desde a Idade Média, sofre um grande 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, 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. Isto é, 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 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

[173] GRAEBER, 2011, p. 58

pura, e o usurário aparece como, ao mesmo tempo, criador e senhor do futuro, usurpador do presente, aniquilador do passado. Assim, o cálculo toma, uma a uma, as práticas cativas do nobre: a autonomia para matar, para prender, para jugar.

> 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.[174]

A disseminação dessa prática, outrora parasitária, – a prática de trocar – em relação às turbulentas estruturas vigentes – da guerra constante, da consagração e da destruição, da honra, do inquestionável sagrado, das mutilações em outras palavras, dos senhores e dos servos – resultou em uma paulatina, porém obstinada, alteração do modo ocidental de organização social. Pois, em apertadíssima síntese, viram-se, senhores e servos, confrontados com a deflagração do capitalismo – e distinta e separadamente, a democracia –, que, ao fim, viria a se apropriar de suas relações e deformar por completo o sentido originário da distinção.[175]

---

[174] NIETZSCHE, KSA 5, p. 132.

[175] Donc, trois univers. Dans le premier tome cet ouvrage, nous avions donné la vedette à la consommation. Dans les chapitres qui suivent, nous aborderons las circulations. Les difficiles problèmes de la production viendront en dernier lieu. Non qu'on puisse contester à Marx ou à Proudhon qu'ils soient essentiels. Mais, pour l'observateur rétrospectif qu'est l'historien, il est difficile de commencer par la production, domaine confus, malaisé à réparer et encore insuffisamment inventorié. La circulation, au contraire, a l'avantage d'être d'observation facile. Tout y remue et signale ses mouvements. Le bruit des marchés parvient sans erreur jusqu'à nos oreilles. Je puis, sans forfanterie, retrouver les négociant marchands et revendeur sur la place de Rialto, à Venise, vers 1530, de la fenêtre même de la maison de l'Arétin qui contemple avec plaisir ce spectacle quotidien ; je puis entrer, vers 1688 et même avant, à la Bourse d'Amsterdam et ne pas m'y égarer, j'allais dire y jouer sans trop d'erreur. George Gurvitch m'objecterait aussitôt que le facilement observable risque d'être le négligeable ou le secondaire. Je n'en suis pas aussi sûr que lui et je ne pense pas que Turgot, aux prises avec l'ensemble de l'économie de son temps, ait pu se tromper du tout au tout en privilégiant la circulation. Et puis la genèse du capitalisme est strictement liée à l'échange, est-ce négligeable ? Enfin la production, c'est la division du travail, et donc obligatoirement la condamnation des hommes à l'échange. BRAUDEL, 1979, p. 14.

A óptica de Braudel se volta, então, à observação da troca, à compreensão de toda uma arquitetura social que, a partir de um 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 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!"[176]

Quanto aos ódios mortais na Idade Média, *i.e.*, pode-se, novamente, imaginar com clareza a matriz, que com rigoroso controle das trocas, 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 outra. Cálculo de mortos, cálculo de assaltos, isto é que a matriz faz calcular, e, ao faê-lo, faz do direito a realização de seu comando. Contudo, tal subjetividade do cálculo, ligado à liberdade do contrato (possibilidade de responsabilização), encontra um mediador (direito) que a desloca. A matriz, então, volta-se ao cálculo pecuniário daquilo que no futuro deverá ser pago.

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 crueldade, nenhuma perversidade, nem as rodas gigantes de calcinação, nem os sacrifícios com cheiro de rosas, nem tampouco as comoções públicas e a marcação do tempo pelos sinos haveriam de subsistir. As perversidades, as turbulências, os furores, todos estes turbilhões macabros 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

[176] er fragt bei Allem, was geschaffen wird, nach Angebot und Nachfrage, um für sich den Werth einer Sache festzusetzen. (...) das ist es, worauf ihr Menschen des nächsten Jahrhunderts stolz sein werdet: wenn die Propheten der handeltreibenden Classe Recht haben, dieses in euren Besitz zu geben! NIETZSCHE, KSA 3, 150.

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 extinguiam «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. [177]

Quer dizer, os próprios 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. [178]

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

[177] BLOCH, 1982 p. 235/236.
[178] WIEACKER, 1995, p. 103.

> constituição e transmissão da posse já se tinham perdido num passado imemorial.[179]

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.[180]

Ou seja, este declínio da Idade Média e surgimento da Modernidade cria, então, suas instituições. E o faz, sem dúvida, viabilizando as trocas materiais generalizadas criadas e imputadas *através* do cálculo mercantil, por meio da 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 das imputações eternas, mas, bem ao contrário, tal ordem dependia de uma luta diária, de uma atenção constante. Para Nietzsche, catastroficamente, não mais com armas, mas com o manejo do cálculo, com a apropriação do tempo.

Apenas o ato de trocar seria, enfim, o meio relacional geral. Os liames senhoriais, dessa forma, iriam persistir, mas apenas como rastros, como pedaços que se amalgamam a sentidos mercantis (políticos, jurídicos, filosóficos, etc.) e que, por tal via, resistem – geralmente revestidos com novas cores, embebidos em novos valores –, e passam a

[179] WIEACKER, 1995, p. 104.
[180] WIEACKER, 1995, p. 113/114.

figurar na estrutura das relações. Ou seja, não estaria arranjada junto ao eixo central de qualquer potência simbólica o sangue, a linhagem, a guerra, a violência, nem tampouco a arte, a religião, a política, menos ainda o pensamento filosófico ou jurídico, "*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*". [181] Assim, este derradeiro capítulo trata desses "pedaços", destes "despojos" dos sentidos nobiliários, e de sua utilização, de seu retorno, na era troca generalizada.

Como afirma Braudel:

> O mercado, é uma liberação, uma abertura, o acesso a um outro mundo. Ele está vindo à tona. A atividade dos homens, os excedentes que eles trocavam passou gradualmente pela estreita brecha, de maneira tão difícil, de início, quanto passar o camelo da Escritura pelo buraco da agulha. Posteriormente, os buracos são ampliadas, multiplicaram-se, tornando-se, no final do caminho, "uma sociedade de mercado generalizado."[182]

Isto é, cada indivíduo, pontualmente, e Estado, devem se voltar a direcionarem-se no sentido da apropriação dos excedentes da produção:

> O que o capitalismo faz é oferecer uma fonte alternativa e mais lucrativa de apropriação dos excedentes (pelo menos mais lucrativo no longo prazo). Um império é um mecanismo para coletar tributo, que na prolífica imagem de Frederic Lane, "significa que os pagamentos recebidos para a proteção, mas pagamentos em excesso no custo de produção da proteção. Numa economia-mundo capitalista, a energia política é usada para proteger os direitos de monopólio (ou o mais o mais aproximado disso que puder ser alcançado). O Estado torna-se menos agente econômico central que meio de assegurar os termos de troca em outras transações econômicas. Desta forma, o funcionamento do mercado (não o *livre* funcionamento, mas ainda assim sua operação) cria incentivos para o aumento da produtividade e todo o consequente acompanhamento do desenvolvimento econômico moderno. A economia-mundo é a arena em que esses processos ocorrem. [183]

[181] 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.

[182] Le marché, c'est une libération, une ouverture, l'accès à autre monde. C'est faire surface. L'activité des hommes, les surplus qu'ils échangent passent peu à peu par cette brèche étroite, de façon aussi difficile, au début, que le chameau de l'Écriture par le trou de l'aiguille. Puis les trous se sont élargis, multipliés, la société devenant, en fin de course, une « société à marché généralisé ». BRAUDEL, 1979, p. 12.

[183] What capitalism does is offer an alternative and more lucrative source of surplus appropriation (at least more lucrative over a long run). An empire is a mechanism for collecting tribute, which in Frederic Lane's pregnant image, "means payments received for protection, but payments in excess of the cost of producing the protection. In a capitalist world-economy, political energy is used to secure monopoly rights (or as near to it as can be achieved). The state becomes less the central economic enterprise than the means of assuring certain terms of trade in other economic transactions. In this way, the operation of the market (not the free operation but nonetheless its operation) creates incentives to increased productivity and all the consequent accompaniment of modern economic development. The world-economy is the arena within which these processes occur. WALLERSTEIN, 1974, p. 28.

Eis, então, que a batalha pela potência de batalha parece, enfim, perdida. Toda a potência senhorial, com seu livre senso estético (*i.e.*, para acreditar, julgar, matar, dançar) foi abandonada. Foi vendida. Seja como competência para governar, seja como competência para julgar, seja como, propriamente, domínio de proprietário, aliás, até o pequeníssimo prazer de prender ou matar o semelhante por conta de uma dívida, também foi abandonado. De forma geral, a grade de intelecção centrada nessa valoração da dívida mercantil assumiu a primazia sobre a vida. Pois, enfim, o *capitalismo de penhor* tornou-se *capitalismo de futuro*, [184]isto é, 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 quaisquer valores externos, nada que não seja o cálculo numérico voltado à maximização da potência futura circunscrita à grade numérica.

> 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. [185]

Conforma-se ao já afirmado, a potência tornou-se passível de ser "compreendida no nível mais abstrato da ideia (o capital bancário) e é suficiente para participar regularmente desta potência (...) não importando o que seja seu espírito de realização

[184] Le 19ème siècle a souvent été décrit comme une période de transition entre un capitalisme de gage et un capitalisme de « futurité » au sens de Commons (Stanziani et Levratto, 2008). Dans ce processus d'évolution, la transformation des institutions et des normes se présente comme un facteur clef que les différents courants qui mêlent économie, histoire et droit s'attachent désormais à expliciter. Sans adhérer à une périodisation du capitalisme marquée par des ruptures dont la robustesse a été mise en doute par des recherches d'historiens (Lamoreaux et Rosenthal, 2005 ou Hoffman et al., 2001), nous nous situons ici dans la perspective d'une succession de différentes formes de capitalismes caractérisées par des ordres juridiques particuliers. Les innovations juridiques permettraient ainsi de suivre les changements qui affectent la sphère économique. LEVRATTO, 2009, p. 221.

[185] Le tre caratteristiche, innanzi delineate, si raccolgono nei concetti, intimamente congiunti, di calcolabilità e di ordine. Il primo, lumeggiato ed applicato da Max Weber, indica il grado di razionalità di un sistema di norme, le quali lasciano prevedere dati comportamenti in date circostanze. Gli uomini d'azione, ed anche le semplici e umili parti di un contratto, procedono al calcolo del futuro, di ciò che non è, mediante le forme stabile e certe del diritto. Queste sorreggono e potenziano l'azione messa al riparo dal fortuito e dall'arbitrario; Gli agenti, conoscendo le regole del giuoco, calcolano il significato delle "mosse", proprie ed altre. La costanza e fissità dei significati normativi genera così l'ordine delle azioni, le quali, uscendo dalla loro irripetibile singolarità, si riducono a casi, e si ritrovano nel medesimo schema. IRTI, 2003, p. 67.

mundana, uma perfeita encarnação da ideia", assim a indiferenciação numérica aquilatou à sua sombra, à sua própria tábua quantitativa de valores, "tudo aquilo que existe no mundo de mais elevado sem intervenção de outros valores que a utilidade mercantil", Isto é, nessas condições o "ódio ao recurso a valores elevados e sublimes (...)implica um protesto contra a perda da natureza humana" um enorme retrocesso. [186]

Nietzsche aloja-se neste momento de perplexidade, quando as formas legadas pela tradição se dissolvem na indiferenciação. Isso já foi discutido: seja na formulação do "homem" (captura/sujeito de direito), que degenera o homem na exata medida em que amplia seus poderes no conhecimento como conhecimento e como introspecção pulsional; seja quanto à vontade de potência, que se reduzir a um ínfimo *quantum* de afirmação, perdido em meio à portentosa grade de automutilação psíquica e objeto de responsabilização jurídica – sobretudo centrada no programa do sistema mercantil; seja, por fim, por meio da fixação do objeto "homem" (objeto da satisfação alheia, objeto apto à comercialização, objeto do outro que a si próprio insiste em representar, objeto no mercado, objeto, enfim, da responsabilidade: corpo vivo compreendido como morto), ao qual é atribuída a vontade jurídica como essência natural indiscutida das relações jurídicas privadas, elidindo em si mesma qualquer menção à violência intrinsecamente jurídico-obrigacional que ela produz.

A obrigação (dever [Shuld] somado à responsabilidade [Haftung]), então, não por coincidência, aparece, em geral, indiscutida nos modelos jurídico (lembre-se de Planiol e Ripert, a obrigação como "verdades universais e eternas, como aquelas da geometria e da aritmética"[187]), 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

[186] 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.

[187] 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.

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, 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 como distinto dos outros animais, e, por conseguinte, para deixar-se guiar por essa mesma ilusão.

Nesse sentido, em que pese sua presença perpassar concretamente as teorias fundantes da compreensão moderna de sujeito (*i.e.*, Descartes, sujeito racional; Kant, sujeito ético, etc.), é exemplar demonstrar como Adam Smith, 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. Leia-se:

> 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 presenteá-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 juízes, 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.[188]

[188] He is grieved at the thought of it; regrets the unhappy effects of his own conduct, and feels at the same time that they have rendered him the proper object of the resentment and indignation of mankind, and of what is the natural consequence of resentment, vengeance and punishment. The thought of this perpetually

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).

> 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.[189]

Retroprojeta-se, nesta modernidade, o efeito no fundamento. Os *efeitos* mnemônicos das 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. Nesse sentido, aliás, a crítica de Leiter, sob o ponto de vista nietzscheano,

> A moralidade é supostamente ameaçada pela noção de "obrigação", por exemplo, é construída por Williams que – integralmente baseado nas obras de Kant e Ross – não aceno no sentido de realizar nenhuma demonstração sobre qual relação suas refinadas noções filosóficas de "obrigação" desempenham no jogo da vida cotidiana. Então, onde está a prova, pode-se perguntar, de que as pessoas reais tratam as " obrigações morais] [como] inescapáveis" e que elas aceitam a ideia de que "só uma obrigação pode opor-se a uma obrigação"? Certamente, a evidência não está na forma como as pessoas realmente vivem, na forma como eles realmente honram – ou, mais frequentemente, quebram – suas obrigações morais, ponto que Nietzsche bem compreendeu. Qual é a evidência de que, em nossa cultura relativista, as pessoas pensam que a "obrigação moral se aplica às pessoas mesmo que elas não querem que isso"? Mesmo Williams, guiado pela visão do espectro da vida moral dominante, diz

---

haunts him, and fills him with terror and amazement. He dares no longer look society in the face, but imagines himself as it were rejected, and thrown out from the affections of all mankind. He cannot hope for the consolation of sympathy in this his greatest and most dreadful distress. The remembrance of his crimes has shut out all fellow-feeling with him from the hearts of his fellow-creatures. The sentiments which they entertain with regard to him, are the very thing which he is most afraid of. Everything seems hostile, and he would be glad to fly to some inhospitable desert, where he might never more behold the face of a human creature, nor read in the countenance of mankind the condemnation of his crimes. But solitude is still more dreadful than society. His own thoughts can present him with nothing but what is black, unfortunate, and disastrous, the melancholy forebodings of incomprehensible misery and ruin. The horror of solitude drives him back into society, and he comes again into the presence of mankind, astonished to appear before them, loaded with shame and distracted with fear, in order to supplicate some little protection from the countenance of those very judges, who he knows have already all unanimously condemned him. Such is the nature of that sentiment, which is properly called remorse; of all the sentiments which can enter the human breast the most dreadful. It is made up of shame from the sense of the impropriety of past conduct; of grief for the effects of it; of pity for those who suffer by it; and of the dread and terror of punishment from the consciousness of the justly provoked resentment of all rational creatures. SMITH, 2002, pp. 98/102, 401.

[189] GIACÓIA, 2001, p. 27.

> que "o pensamento pode encontrar o fundamento (não estou dizendo que tem que) que eu poderia melhor do que se eu fizesse algo que não estaria sob a égide de nenhuma obrigação [moral] para fazê-lo, mas, se eu pudesse estar, então eu deveria estar ". Mas certamente esse "pensamento" só pode ganhar fundamento por meio de Kant ou Ross, ou algum outro filósofo que buscou tal sentido até esta conclusão lógica por meio de uma teoria deontológica. É uma pura fantasia filosófica pensar que pessoas reais na cultura moral possa, ainda que de longe, encontrarem-se constringidas por tal pesada sensação de obrigação moral. Tal como os outros críticos da moralidade, Williams escreve como se estivesse atacando a "moralidade ", quando o que ele realmente está atacando é a "moralidade ", como concebida, sistematizada e aperfeiçoada pelos filósofos. Tal crítica pode ser um empreendimento digno, mas é muito diferente de se preocupar com os "perigos" da moral comum, como entendeu – de forma não sistemática, e rudimentar – pelas pessoas comuns.[190]

O conceito de obrigação, vastamente tratado anteriormente, faz reencontrar o sangue seco nos códigos por meio *desta mesma operação moderna*, a racionalização das feridas, a sistematização dos crivos, a naturalização do medo. A projeção, no homem, de toda uma naturalidade que tanto bem fazia, e tão bem assegurava, racionalmente, a imputação do cativo. Logo, para tanto, utiliza-se Comparato, que 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. [191]

Deste modo, elide-se a memória, o medo, a impossibilidade de escapar do cerco da obrigação, montado por meio do "pacto". É o consentâneo obrigacional de uma

[190] Morality's purportedly threatening notion of "obligation," for ex-ample, is constructed by Williams entirely from the works of Kant and Ross, with no gesture at showing what relation their philosophically refined notions of "obligation" bear to those in play in ordinary life. Yet where is the evidence, one might ask, that real people treat "moral obligations] [as] inescapable" and that they accept the idea that "only an obligation can beat an obligation"? Surely the evidence is not in the way people actually live, in the way they actually honor-or, more often, breach-their moral obligations, a point Nietzsche well understood.' What is the evidence that, in our relativistic culture, individuals think that "moral obligation applies to people even if they do not want it to"? Even Williams, in leading up to the specter of morality dominating life, says that "the thought can gain a footing (I am not saying that it has to) that I could be better employed than in doing something I am under no [moral] obligation to do, and, if I could be, then I ought to be". But surely this "thought" might only gain a footing for Kant or Ross, or some other philosopher who followed out to its logical conclusion a deontological theory. It is a pure philosopher's fantasy to think that real people in the moral culture at large find themselves overwhelmed by this burdensome sense of moral obligation. Like the other Morality Critics, Williams writes as though he is attacking "morality," when what he is really attacking is "morality" as conceived, systematized, and refined by philosophers. Such a critique may be a worthy endeavor, but it is far different from worrying about the "dangers" of ordinary morality as understood-unsystematically and inchoately-by ordinary people. LEITER, 2007, p. 177.

[191]Cependant », écrit Savigny « dans cette conception, c'est l'activite du débiteur qui doit être considerée 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'etat 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 considerée que comme le redressement d'un état anormal. COMPARATO, 1964, p. 5

socialização que deve excluir o conflito de seu programa, mas levar, em seu diagrama, aos limites das violências conhecidas a relação entre troca comercial o direito privado:

> Com efeito, somente por meio do emprego de meios bárbaros e sangrentos - pela mobilização da agressividade e da violência, especialmente aquela ritualizada em práticas cultuais 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.[192]

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 inadmite o conflito como fundamento das relações. 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.

E isto não é, por certo, 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. Isto é, o "homem" que – na medida em que avança a racionalização moderna sobre o mundo da vida – formaliza, epistemologicamente, um conjunto de fatos – ou ainda, formas de articulá-los – de forma coesa o suficiente para sustentar certa conformação de poder social. No caso, a obrigação aparece, portanto, refletida em certa conformação de forças adequada à construção e à manutenção do Mercado capitalista. É ela que dá estabilidade – *rectius*: poder sancionatório – às trocas no Mercado, quando este já não pode contar com as antigas formações sociais religiosas ou míticas para fundamentar a legitimidade da imputação do direito[193]. Assim,

> 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

[192] GIACÓIA, 2001, p. 102.

[193] Whether in Europe or farther afield this institution is indeed a remarkable marker of the extension of open markets, specifically open debt markets. It reflects the degree to which the adjudicative and enforcement guarantees of the state support exchanges in an impersonal, predictable way, across a more or less extended jurisdiction. Bankruptcy for this reason typically belongs to what Max Weber called modern "calculable rights" without which the potential for means-end rationalization, that is proper to capitalist economies, is severely impaired. SGARD, 2011, p. 201.

> natureza os mesmos impulsos que a constituem? Como vencer o dilema de arrancar-se do abismo puxando-se pelos próprios cabelos?[194]

Assim, a obrigação moderna é projetada a partir da representação da epistémê clássica, na qual o "homem" (sempre incontestado na sua constituição e limitações) funda-se e elide-se em seu papel de infinito e onipotente calculador geral da máthêsis[195]. O que só se reforça quando da leitura de Kant desenvolve a subjetividade que, embora claudicante quanto às suas certezas em relação ao conhecimento, funda-se como renhido bastião da responsabilidade deste "homem", o que tem imensas consequências na fundação desta vontade vastamente certa e imputável[196]. 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. [197]

Ocorre, contudo, que como já se demonstrou, tal liberdade não tem esses contornos, ela é, já, resultado. Ela espelha, de plano, a grade que concebe homem como

---

[194] GIACÓIA, 2001, p. 67.

[195] 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.

[196] Daqui 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 a 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.

[197] E isso nos leva novamente a definição do direito objetivo como limite das liberdades externas; e da mesma definição de direito objetivo deriva a definição do direito subjetivo como o conjunto das minhas liberdades externas limitadas pelas outras liberdades externas, ou seja, como o conjunto das minhas faculdades de agir nos limites da minha esfera de liberdade e dos poderes de obrigar os outros a respeitar essa minha liberdade. Poderíamos dizer que o direito objetivo e o limite tanto do meu e do teu externos, quanto dos direitos subjetivos individuais: as duas expressões são perfeitamente equivalentes. BOBBIO, 2000, p. 154/155.

refém de si mesmo, e presa do corpo social, presa não só da força física, mas sobretudo dos liames pulsionais fixados pelos potentes. 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".[198] O que só pode ser diagnosticado, e, quiçá, curado, sem, enfim, se buscar no homem aquilo que ele tem potência para realizar, isto é, agir para fora reconhecendo-se e afirmando-se, e sempre, como poderoso.

Em suma, se há um ponto de partida para compreender o 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 constringi-la diante dos limites da manutenção da "paz" e da "ordem" sociais, 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 econômica de poder. E o substrato do conteúdo que preconiza tal economia interiorizada de forças é bastante nítido na análise que Fink realiza a abordagem do filósofo de Sils Marie sobre os ideários Iluminista e revolucionário, sobretudo franceses:

> 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 espirito 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

[198] 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. Nietzsche a mis en évidence ce fait primordial que, la bourgeoisie ayant tué Dieu, il en résulterait tout d'abord un désarroi catastrophique, le vide et même un appauvrissement sinistre. Il était donc nécessaire, non seulement de créer des valeurs nouvelles, mais précisément des valeurs susceptibles de combler le vide laissé par Dieu : d'où une série de valeurs antireligieuses éthérées. Non que Nietzsche ait exactement été incapable de recourir à la boue pour s'y vautrer. Dès l'origine des réactions contre les formes mentales bourgeoises, la tendance à retrouver des valeurs déclassées comme basses se fait nécessairement jour, mais seulement au second plan. Le « sens de la Terre >>, avec Zarathoustra, est une indication précise à cet égard. Il ne faut pas oublier non plus que Nietzsche parlait déjà expressément du fondement sexuel des réactions psychiques supérieures. Il allait même jusqu'à donner à l'éclat de rire la plus grande valeur au point de vue de la vérité philosophique (que toute vérité qui ne vous a pas fait éclater de rire au moins une fois soit regardée par vous comme fausse) : il est vrai que la tendance contraire reprenait rapidement le dessus, que le rire, expression brutale de la bassesse du cœur, devenait avec lui quelque chose d'élevé, de léger, d'hellénique, etc. BATAILLE, 1970, p. 102.

> 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 insistira na "igualdade" de todos e tentara arrastar as excepções 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.[199]

Portanto, este sujeito não é concebido em termos de liberdade, justiça ou equidade, é no conflito e essencialmente na diferença potencial entre os indivíduos, que se coloca a ideia da subjetividade. Nestes termos, o sujeito funciona a partir do mecanismo da troca e da menemotécnica cujo aparecimento histórico não é linear, não é evolução de um conceito anterior, mas é envolto na constante perspectiva do cálculo e sua plausibilidade histórica, ideias que serão abordadas no próximo Capítulo.

Neste sentido, dar as condições de possibilidade social da relação de poder que se estrutura no débito remete a análise da representação das formas jurídicas ao longo da história humana e nos revela que a instituição da memória (representada pela moralidade dos costumes) somente se operou a partir da invenção dos conceitos jurídicos de "obrigação", "dever" e "sacralidade do dever"[200], o que se verá adiante.

[199] FINK, 1983, p. 124.
[200] v.g. NIETZSCHE, KSA 5, p. 302.

II.2. A PLAUSIBILIDADE HISTÓRICA DO SUJEITO

> Trata-se de redescobrir o sangue que secou nos códigos, e, por conseguinte, não, sob a fugacidade da história, o absoluto do direito: não reportar a relatividade da história ao absoluto da lei ou da verdade, mas, sob a estabilidade do direito, redescobrir o infinito da história, sob a formula da lei, os gritos de guerra, sob o equilíbrio da justiça, a dissimetria das forças. (FOUCAULT, 2002)

O corpo, então, "adquire um significado fixo", tornando-se um objeto mensurável e funcional, o sujeito é fixado nesta identidade pontual ligada à força. A representação de si, então, se cristaliza no espaço psíquico como ossatura ordenada de significados fixos orientados a certas finalidades pré-fixadas. O olho que olha, olha segundo a norma. Nunca vê, vê sempre a visão da visão. A representação normatizada do que deveria ver. A memória, então, torna-se presente, mas ao tronar-se presente, ela o normatiza e o remete ao passado. As experiências não adentram à psique com força presente, mas se estratificam dentro das estritas secções psíquicas reservadas para a organização do acontecimento. Em tais palavras, também, o outro, os fios que conduzem o indivíduo às relações com o outro, que adentra – afeta – o suporte e articula certa conjunção pulsional específica a partir da linguagem. Bataille:

> Toda a existência, no que diz respeito aos homens, liga-se, em particular, à linguagem, na qual os termos definem os modos de aparição interior de cada pessoa. Cada pessoa somente representa sua existência total – mesmo diante dos seus próprios olhos – por meio de palavras. As palavras surgem em sua cabeça carregadas pela massa de seres humanos ou sobre-humanos *vinculados* àquilo que é sua vida privada. O ser, portanto, não é, então, nela, senão mediado pelas palavras, que não podem tomar-lhe arbitrariamente como "ser independente", mas profundamente como "ser vinculado a algo". Basta seguir por algum tempo a rota traçada pelas palavras repetidas para descobrir, em uma visão desconcertante, a estrutura labiríntica do ser humano. O que é comumente chamado de *conhecer* quando o vizinho *conhece* sua vizinha é a apenas a existência de um momento composto (no sentido de que toda a existência se compõe – e o átomo compõe sua unidade de uma variedade de elétrons), que fez *uma vez* estes dois seres um *conjunto* tão real quanto as suas partes. Um número limitado de frases trocadas, mesmo convencionais, foi o suficiente para criar a interpenetração banal das duas regiões existentes que são justapostas. O fato de que, após esta breve troca o vizinho tem a consciência de que *conhece* sua vizinha se opõe tanto ao encontro sem reconhecimento na rua como à ignorância da multidão de seres jamais encontrados, da mesma forma que a vida à morte. Conhecimento dos seres humanos aparece como um modo de conexão biológica instável, mas tão real como as conexões de células em um tecido. A troca entre duas partículas humanas na verdade tem a capacidade para sobreviver à separação temporária. [201]

[201] Toute l'existence, en ce qui concerne les hommes, se lie en particulier au langage, dont les termes en fixent les modes d'apparition à l'intérieur de chaque personne. Chaque personne ne peut représenter son existence totale, fût-ce à ses propres yeux, que par le moyen des mots. Les mots surgissent dans sa tête

De fato, a linguagem afeta o corpo. Ela é, em si, realidade não só cognitiva e também corpórea. Mas tal corporeidade é um constante ligar-se a algo – o servo, certamente, à culpa por isso, luta contra o desespero para escapar da culpa, o desespero para encontrar alguém que facilite suportar a culpa; ou, ainda, inverte o eixo, e orgulha-se por bem limpar os sapatos do senhor, por sofrer como ordena o senhor, etc. Portanto, o encontro com outro, é, assim, um espasmo aleatório de encontro consigo, de conjunção e afetação aleatória, cujo efeito é fazer a adentrar a si os fluxos fragmentários de outrem.

> Nessa versão apocalíptica [de Nietzsche e Heidegger], a filosofia sempre traz o destino do mundo sobre os ombros, exatamente porque conceitualiza a modernidade da maneira que lhe é adequada. Aqui encontra continuidade um aspecto da tradição platônica inconciliável com a adoção moderna de um universalismo igualitário. A filosofia que quer manter um pé no empreendimento organizado da ciência e que não pode escapar à consciência falibilista das ciências deve abandonar a atitude de detentora das chaves e providenciar, de maneira menos dramática, uma orientação ao mundo da vida. Deste lado de cá, a filosofia adquire uma autocompreensão mais modesta e realista ao se *integrar* de modo autorreferencial às ordens diferenciadas do mundo moderno. Em vez de se posicionar como um poder pretensioso *em face da* totalidade do mundo moderno, uma filosofia tornada pragmática tenta se localizar nesse mundo (que ao mesmo tempo é interpretado por ela) de modo a poder assumir os diversos papéis, diferenciados segundo suas funções, e prestar contribuições específicas. [202]

Ora, se o movimento da linguagem é imbuído de tamanha "utilidade" para alcançar tais ideias pedestres de "integrar" outros sistemas e se localizar nesse "mundo", como verificar a correção da atribuição a si desse estatuto? A razão funcional não tem, no mínimo, certa pretensão à eficiência, ainda que o filósofo deva, doravante, engraxar sapatos com a filosofia? Certo é que tais pretensões comunicativas estão longe seja de seguir

> Como o mediadora desta conversão, a linguagem é o primeiro *simulacrum* da resistência externa dos outros (na medida em que não podemos fazer uso delas como simples objetos); como árbitro imparcial entre esta restrição externa e nosso próprio fantasma, a linguagem organiza para nós uma esfera de

chargés de la foule d'existences humaines ou supra-humaines par rapport à laquelle existe son existence privée. L'être n'est donc en elle que médiatisé par les mots, qui ne peuvent le donner qu'arbitrairement comme « être autonome », mais profondément comme « être en rapport ». Il suffit de suivre peu de temps à la trace les parcours répétés des mots pour découvrir, dans une vision déconcertante, la structure labyrinthique de l'être humain. Ce qui est appelé vulgairement connaitre quand le voisin connaît sa voisine n'est jamais que l'existence un instant composte (dans le sens où toute existence se compose - ainsi l'atome compose son unité d'électrons variables), qui a fait une fois de ces deux êtres un ensemble tout aussi réel que ses parties. Un nombre limité de phrases échangées, même conventionnelles, a suffi pour créer l'interpénétration banale des deux régions existantes qui se sont juxtaposées. Le fait qu'après ce court échange le voisin a conscience de connaître sa voisine s'oppose à la rencontre sans reconnaissance dans la rue comme à l'ignorance de la multitude des êtres jamais rencontrés de la même façon que la vie à la mort. La connaissance des êtres humains apparaît ainsi comme un mode de connexion biologique instable mais tout aussi réel que les connexions des cellules dans un tissu. L'échange entre deux particules humaines possède en effet la faculté de survivre à la séparation momentanée. BATAILLE, 1970, p. 436.

[202] HABERMAS, 2002, p. 431

> *declarações* das quais acreditamos nos servir para sermos *livres* no que diz respeito à resistência do *real*. Mas, por outro lado, a linguagem é o simulacrum da singularidade da obstinada singularidade do nosso fantasma. Se recorremos à linguagem é porque, por meio da fixidez dos signos, ela também oferece um equivalente à nossa obstinada singularidade, e porque a fixidez de sinais ao mesmo tempo simula a resistência do ambiente institucional, nós também podemos, através da linguagem, ter uma idéia do que é "falso", para que possamos ser dirigidos a um "verdadeiro" – uma idéia cuja única "verdade" é a nossa repulsa em trocar nosso fantasma por alguma idéia institucional. Se o fantasma é o que faz cada um de nós um caso singular – a fim de defendê-lo contra a significação *institucional* que lhe é dada pelo grupo gregário – o caso singular não pode evitar o recurso ao *simulacrum* como algo que é *equivalente* ao seu fantasma – como uma troca fraudulenta entre o caso singular e a generalidade gregária. Mas, se essa troca é *fraudulenta*, é porque ela é *querida como tal*, tanto pela generalidade como pelo caso singular. O caso singular *desaparece*, como tal, assim que passa a significar, *por si mesmo o singular e o gregário* no indivíduo que é apenas um *caso particular da espécie*, o que garante a sua inteligibilidade. Contudo, não só desaparece de tal maneira como, logo que formula tal fantasia de si mesmo – por isto nunca pode formular tal fantasma, exceto por meio de *signos instituídos* –, deixa de poder se reconstituir a si mesmo por meio destes signos sem ao mesmo tempo excluir de si mesmo aquilo que se tornou *inteligível* ou permutável por si só.[203]

Ou seja, a estrutura da linguagem aparece como suporte lógico que fixa o indivíduo nele mesmo em função do *socius*. A reflexão pelas palavras prescreve os próprios limites – normativos – da dinâmica corpórea, na medida em que carrega consigo os próprios limites do institucional gregário. O indivíduo recortado, sempre à busca de um sentido que lhe foge, de um fantasma que se nega a aparecer, soluciona nas palavras o impasse que seu estatuto de indivíduo dilacerado lhe arroga no mundo. Fantasmas, frise-se, pessoais, fantasma, frise-se, dobras das secções gregárias dos sujeitos, funcionalizadas internamente como investimento psíquico, ao mesmo tempo, de contenção das possibilidades de dinâmicas pulsionais livres – ou, ao menos, originais – e de criação de signos intercambiáveis. Segundo Bataille:

---

[203] As the mediator of this conversion, language is first of the simulacrum of the external resistance of others (in as much as we cannot make use of them as simple objects); as the impartial arbitrator between this external constraint and our own phantasm, it organizes for us a sphere of declarations in which we believe ourselves to be free with regard to the resistance of the real. But on the other hand, language is the simulacrum of the obstinate singularity of our phantasm. For if we have recourse to language, it is because, through the fixity of signs, it also offers an equivalent to our obstinate singularity; and because the fixity of signs at the same time simulates the resistance of the institutional environment, we can also, through language, have an idea that is 'false' for ourselves be taken for a 'true' one - an idea whose only 'truth' is our repulsion at exchanging our phantasm for some institutional idea. If the phantasm is what makes each of us a singular case – in order to defend it against the institutional signification given to it by the gregarious group - the singular case cannot avoid resorting to the simulacrum as something that is equivalent to its phantasm - as much as for a fraudulent exchange between the singular case and the gregarious generality. But if this exchange is fraudulent, it is because it is willed as such by both the generality and the singular case. The singular case disappears as such as soon as it signifies what it is for itself. In the individual there is only a particular case of the species that assures its intelligibility. Not only does it disappear as such as soon as it formulates its phantasm to itself – for it can never do this except through instituted signs - but it cannot reconstitute itself through these signs without at the same time excluding from itself what has become intelligible or exchangeable in it. KLOSSOWKI, 1997-B, p. 200

> *Um homem é apenas uma partícula inserida em conjuntos voláteis e entrelaçados*. Estes conjuntos são compostos na vida pessoal sob a forma de múltiplas possibilidades, a partir do *conhecimento*, uma vez atravessado como um limiar, e a existência da partícula não se faz, em qualquer hipótese, isolada desta composição que a agita por meio de um turbilhão efêmero. A extrema volatilidade das conexões individuais permitem introduzir como uma ilusão – pueril, mas cômoda – uma representação da existência isolada dobrando-se sobre si mesma. *De forma mais geral, qualquer elemento isolável no universo aparece sempre como uma partícula que pode entrar na composição que a transcende. O ser só é encontrado como um conjunto de partículas cuja autonomia relativa é mantida*. Estes dois princípios dominam a presença incerta de um ser *ipso* através de um curso que não deixa de colocar *tudo* em questão. Surgiu no jogo universal como uma chance imprevisível, tornando-se imperativo, com uma extrema ansiedade, exigência de universalidade, para afastar a vertigem do movimento que o compõe, para o ser *ipso* tornar-se universal é apenas um desafio diante da imensidão difusa que escapa à violência de sua precariedade, *a negação trágica de tudo o que não é a sua própria sorte de fantasma esquecido*. Mas, o homem, ele se afunda nos meandros do *conhecimento* de seus semelhantes, que absorve sua substância para reduzi-la a um composto do que excede a loucura virulenta de sua autonomia na escuridão total do mundo.[204]

Note-se que alocar a linguagem – ou comunicação – como cerne de uma posição fundante do autointeresse como função primaz em filosofia não é uma metafísica, mas cujo estatuto é projetado para lhe ser absolutamente alheio, talvez o grande invento de Habermas seja exatamente esse: criar uma metafísica *a priori* alijada das possibilidades clássicas de criar sua superação. Afinal, como bem descreve Bataille, a palavra, ou outro, a universalidade do sentido, todos movimentos de conexão consigo mesmo sem qualquer possibilidade de aniquilação dos mecanismos que levam a investimento autodestrutivo, ou seja

> A noite universal onde tudo se apresenta – e imediatamente se perde – parecendo uma existência vazia, sem alcance, equivale à ausência de ser, caso a natureza humana não apareça para dar a sua consequência dramática ao ser e à vida. Mas nesta noite absurda acaba se esvaziando de "ser" e de sentido cada

[204] Un homme n'est qu'une particule insérée dans des ensembles instables et enchevêtrés. Ces ensembles se composent dans la vie personnelle sous forme de multiples possibilités, à partir de la connaissance une fois franchie comme un seuil, et l'existence de la particule ne se laisse en aucune façon isoler de cette composition qui l'agite au milieu d'un tourbillon d'éphémères. L'extrême instabilité des connexions seule permet d'introduire comme une illusion puérile mais commode une représentation de l'existence isolée se repliant sur elle-même. De la façon la plus générale, tout élément isolable de l'univers apparaît toujours comme une particule qui peut entrer en composition dans un ensemble qui le transcende. L'être ne se trouve jamais que comme ensemble compost de particules dont l'autonomie relative est maintenue. Ces deux principes dominent la présence incertaine d'un être ipse à travers un parcours qui ne cesse pas de mettre tout en cause. Surgi dans le jeu universel en tant que chance imprévisible, devenant impérativement, avec une extrême angoisse, exigence d'universalité, emporté jusqu'au vertige par le mouvement qui le compose, l'être ipse se donnant comme universel n'est qu'un défi porté à l'immensité diffuse qui échappe à la violence de sa précarité, la négation tragique de tout ce qui n'est pas sa propre chance de fantôme égaré. Mais, homme, il sombre dans les méandres de la connaissance de ses semblables qui absorbe sa substance pour la réduire à une composante de ce qui dépasse la folie virulente de son autonomie dans la nuit totale du monde. BATAILLE, 1970, p. 437.

> vez que um homem se descobre um destino humano; ele mesmo preso por um impasse cômico, como uma corneta medonha e dissonante. [205]

Trata-se, como bem define Giorgio Colli, da destruição da vida a bem dos sentidos impregnados de normatividade racionalizante. Veja-se:

> 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; consequentemente, quando a arte dialética aparece pela primeira vez em plena luz, é já parábola no cume[206].

Por fim, muito mais em função do título do presente trabalho do que por seu conteúdo, é relevante mencionar em que o presente trabalho se afasta daquele de Posner. Sobretudo por conta de sua histórica vinculação tanto à aplicação da economia ao direito, como em virtude de seu nietzscheanismo.

Explique-se. Posner, no fim dos anos 1960 teve o *insight* de aplicar ao direito positivo análises de caráter peremptoriamente econômicas, concebendo o sistema jurídico a partir de critérios como racionalidade voltada a lucros, eficiência, minimização de custos, etc. Ao que se denominou Análise Econômica do Direito. Estupefato com o sistema que havia criado, o autor estadunidense resolveu, em meados dos anos 1970, dar um passo além, e transformar a Análise Econômica do Direito em verdadeira ontologia jurídica, por meio da qual teria alcançado, ao mesmo tempo, a superação dos dois mais relevantes pensamentos ético-filosóficos do Ocidente. Afinal, por tal via, o pensamento pragmático encontrar-se-ia balizado a contento de diretrizes éticas, e o pensamento

---

[205] (…) La nuit universelle où tout se trouve – et aussitôt se perd – paraîtrait existence pour rien, sans portée, équivalente à l'absence d'être, si la nature humaine n'y surgissait pas pour donner sa conséquence dramatique à l'être et à la vie. Mais cette absurde nuit achève de se vider d' « être » et de sens chaque fois qu'un homme y découvre la destinée humaine elle-même à son tour enfermée dans une impasse comique, semblable à un coup de clairon hideux et discordant. . BATAILLE, 1970, p. 435.

[206] Logos è un'arma di distruzione. Il labirinto della ragione è solo apparentemente un edificio. Quel periodo primitivo della dialettica, i cui artefici sono caduti nell'oblio, ne ha costruito i profondi sentieri, annodando universali a parole; poi d'improvviso giunge qualcuno che sui lati di quei cunicoli scopre aperture, passaggi sempre più numerosi, intanto che le pareti si svelano inconsistenti. A compiere questo è il demone deduttivo, che collega le astrazioni in direzione discendente, pur abbracciandone sinotticamente tutti i presupposti. Il coronamento della dialettica è così la dimostrazione, ma l'impeto giovanile, con cui quest'ultima fu inventata, rabbiosamente applicata ed esaurita - come per una sete divorante - in tutte le sue confluenze, la svuotò subito, rivelandola distruttiva; di conseguenza, quando l'arte dialettica appare per la prima volta in piena luce, già la sua parabola è al culmine. COLLI, 1969, p. 190.

kantiano veria o imperativo categórico limitado por considerações de caráter pragmático – *rectius*: restrições econômicas à sua implementação.

Alguns trabalhos contemporâneos começaram a tatear a matéria de forma certamente prolífica, como são os casos do David Graeber e Maurizio Lazzaratto. Nada obstante, tais trabalhos, valendo-se de uma excepcional pluralidade de referenciais e criando efetivamente importantes diálogos acerca do papel da matriz devedor-credor no processo de subjetivação humana e a compleição econômica do Mercado, pouco adentraram, a nosso ver, no cerne do problema: a precedência da normatividade obrigacional com relação à moral.

O que se propõe, é a visão de que a matriz devedor-credor só é, no direito, a técnica de maximização da potência pois encontra nos trilhos sulcados sobre o indivíduo não uma superfície amorfa, um sujeito pré-existente que nele imprime, mas sim uma estrutura à qual se acopla com "naturalidade" o direito de crédito, pois é esta relação que constrói o sujeito. Com este caráter de concomitância originária em relação ao indivíduo cujo desenho pulsional é o de devedor, as forças perpassam os indivíduos.

E isto, a nosso ver, tem uma dupla consequência de grande relevância para o pensamento sobre o tema : (a) a primeira é a de que, a nosso ver, tal movimento melhor condiz com o potencial de compreensão do problema vislumbrado pelo próprio Nietzsche, em seu Genealogia da Moral; (b) a segunda é a de que, uma vez fixado o crivo pulsional, o problema se torna buscar de que maneira o funcionamento do estatuto propriamente jurídico do contrato articula e retroalimenta tais crivos, alcançando-se, por conseguinte, a expressão social da matriz devedor-credor conforme ele pode ser observado hodiernamente. O sistema se revela na maior medida possível, positivo. A positividade normativa jurídica se torna expressão e poder indiferenciado da matriz. O "econômico" do movimento, torna-se, então, regramento direto dos corpos, como quis Klossowski.

Sob esta perspectiva, reelaborar a relação entre as formas de saber "direito"/"economia" significa reconhecer, de plano, um portentoso rompimento com a tradição (teórica e prática que questionam, ainda que indiretamente, sobre as condições de possibilidade da experiência jurídica), trazendo ao discurso, como pretendeu Nietzsche, as formas de inscrição violenta do econômico e do jurídico sobre regime instintual dos corpos. E isto por um motivo essencial: a experiência jurídica costuma ser sempre dada como possível, natural e legítima, na medida em que tal tradição opera com vistas à constante sobreposição, parafraseando Foucault, da identificação entre as

condições do conhecimento jurídico (para o trabalho aqui proposto, o sujeito de direito) e do objeto a conhecer (o direito)[207].

Assim, tal tradição, ao questionar o modo e o fundamento da normatividade do direito resta por negar o saber-poder jurídico, sempre elidido como prolongamento do conhecer "racional" e "natural" "humano". Assim, a ciência do direito, ao instituir o controle sobre suas próprias condições de possibilidade (reafirmando-as na postura ética do sujeito, i.e., nos imperativos categóricos), conseguiu apresentar-se, sobretudo na modernidade, como fenômeno neutro, tornando a abstração do fundamento da normatização a garantia de sua elisão. Deste modo, a existência da norma parece sempre assegurar à si mesma o movimento da validade e da imputação e por esta razão a questão imposta implica menos em adentrar a uma seara em que as respostas são já normas *a priori*, e mais em estabelecer em que medida esse *a priori* jurígeno deu-se como um evento (surgimento[208]) na civilização humana[209].

Descrição que se pretende delimitar, ainda que brevemente, a necessidade da solidez, unidade e completude do sistema da economia e do direito se levados em conta os cortes mais profundos da análise filosófica das grades epistemológicas de ambos (sistemas jurídico e econômico).

Dessa forma, recolocando as ideias traçadas por Foucault, toma-se como hipótese de trabalho que o conteúdo de verdade do discurso racional das ciências é garantido a partir do emprego de técnicas propriamente jurídicas aplicadas ao processo de construção da filosofia do sujeito (subjetivação, obrigação, responsabilidade, imputação, contrato, etc.). Isto é, para compreender tais movimentos, parte-se, na análise proposta, de uma espécie de precedência do direito privado com relação à formação lógica das ideias de "dívida" e "equivalência", inexistentes fora da civilização humana. Ou seja, como se explicará com maior cuidado adiante, toma-se como premissa desta análise a ideia nietzscheana de que as relações obrigacionais da normatividade jurídica entre credor e devedor instituiu uma memória (moralidade dos costumes) do animal humano, o que reverbera, com maior ou menor dimensão, em todo o direito – e em toda relação econômica. Neste sentido, para Deleuze e Guattari, 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,

[207] DERRIDA, 2010.
[208] DERRIDA, 1967, p. 32; FOUCAULT, 2006, p. 12; GIACOIA Jr., 2005, p. 40.
[209] NIETZSCHE, 2007, DELEUZE; GUATTARI, 2004, FOUCAULT, 2002; GIACÓIA, 2005.

> 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.[210]

Tal ideia reinscreve o "conhecimento jurídico" não mais como expressão neutra e necessária da "razão" que o vem formulando, com tais contornos, na modernidade, mas como um trabalho e uma técnica específica de *avaliação*. É exatamente neste ponto da avaliação racional que a ideia de economia irá se sedimentar na história, inclusive retroprojetando-a numa história evolutiva que adquire os contornos de sua finalidade. Quer dizer, parte-se da hipótese de que a matriz (feixe complexo de relações, não somente revestida de sentido vetorial) devedor-credor (ou matriz jurídica, posto que normativa) "nietzscheana" opera como técnica de subjetivação, e de que tal matriz, por permanecer essencial à manutenção do *socius* como o conhecemos (portanto, igualmente técnica civilizatória), permaneceu, como permanece, sendo um dos principais mecanismos político-jurídicos de reprodução do poder social, pelo que a modernidade constrói sua acomodação como origem do sujeito abstrato, cristalizado pelos esforços da filosofia do sujeito[211].

Portanto, a hipótese considerada acima se desdobra, podendo ser elaborada nos seguintes termos: "se a criação do débito é a criação de uma relação de poder entre credor e devedor, o próprio débito é a expressão, na economia moderna de certa forma normativa da subjetividade". Tal é a perspectiva do trabalho: reinscrever os valores nos corpos, ou mais objetivamente dar nova roupagem à historia dita como universal, porquanto se desdobra na forma normativa do dever.

---

[210] DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 148/149.

[211] O que aparece com bastante clareza nas críticas contemporâneas a Descartes, mas, sobretudo, a Kant. Nesse sento, já se descreveu, em outra oportunidade (SMILGYS, T.H., 2013), como a filosofia e a antropologia contemporâneas (2008; BATAILLE, 1970 ; BATAILLE, 1973; BATAILLE, 1976-A; BATAILLE, 1976-B; CASTEL, 1991; DELEUZE, 1988; DELEUZE, 1983; DELEUZE, 1976; DELEUZE e GUATTARI, 2004; DELEUZE e GUATTARI, 2005; DELEUZE e GUATTARI, 2007; DELEUZE e GUATTARI, 1996; DERRIDA, 1967; DERRIDA, 1991; DERRIDA, 1993; EWALD, 1986 ; FOUCAULT, 2000, FOUCAULT, 2002, FOUCAULT, 2008-B, FOUCAULT, 2001 Giacóia JÚNIOR, 2005; KLOSSOWSKI, 1997-A; KLOSSOWSKI, 1967; MARTON, 1990-B; MAUSS, 1967 ; NANCY, 2008; NANCY, 1979; NANCY, 1993; STENGERS, 2002) permitem a construção de relevantes pontes entre obras centrais do pensamento de Nietzsche (NIETZSCHE, 2007) e sofisticadas análises acerca de importantes ramos do direito e do pensamento filosófico clássico (BRINZ, 1879; BOBBIO, 2000; COMPARATO, 1964; FERRARA, 1974; FREITAS, 1860; GAILLARD, 1986; GRATZER, Karl, 2008; IRTI, 2003; IRTI, 2005; KANT, 2005; KELSEN, 1947; KELSEN, 2003; KOROBKIN, 2003; LARENZ, 1997; MONTESQUIEU, 1862 ; PLANIOL e RIPERT, 1926 ; PORTALIS, 1802-A; PORTALIS, 1802-B; POTHIER, 1848; SMITH, 2002 ; THALLER, 1887; TURGOT, 1844; VAN WETTER, P., 1883; WIEACKER, 1995; ZACHARIAE, 1850).

Nesse sentido, o que faz a operação jurídica é assegurar que a antiga correlação dor-dano, inventada pelo violento direito da horda primal, tenha uma consistência abstrata, isto é, que a ideia de "dívida" possa estruturar relações sociais sem qualquer crivo concreto, possa, em suma, apresentar-se como ideia de extensão infinita e amplamente capaz de percorrer e conectar quaisquer pontos do *socius* entre si, estabelecendo, assim, a relação de poder do credor e de submissão do devedor (ou, de forma mais jurídica, de poder pulsional e sujeição[212]). Isto corresponde, como apontam Deleuze e Guattari numa transformação do castigo em vingança, pois

> a lei, antes de ser uma fingida garantia contra o despotismo, é a invenção do próprio déspota: é *a forma jurídica que torna a dívida infinita*. Vemos, até aos últimos imperadores romanos, o jurista no cortejo do déspora, e a forma jurídica acompanhar a formação imperial, o legislador com o monstro, Gaio e Cómodo, Papiniano e Caracala, Ulpiano e Heliogabalo, "o delírio dos doze césares e a idade de ouro do direito romano" (em caso de necessidade, tomar o partido do devedor contra o credor, para garantir a dívida infinita).[213]

Quer dizer, a partir deste momento, a Razão assegura a certeza de que todos podem, enfim, participar do advento do mercado global, na medida em que todos podem ser responsáveis por seus atos. É a partir do desdobramento de tais linhas que as práticas comerciais e a epistemologia econômica modernas devem ser concebidas, ambas derivadas de uma primeva normatividade jurídica – com força de lei[214]. E isto, seja em um nível mais superficial, na medida em que toda e qualquer troca ou mercado pressupõem uma normatividade para subsistir[215], seja, ainda, em um nível conceitual mais elementar, a partir do qual a própria "economicidade" do pensamento econômico aparece como elemento essencial e irrefletidamente normativo. Mas isso não se resume no que alguns podem supor que o direito é necessário para regular a economia, pois este passo não supera a ideia a que se propõe o trabalho, ou seja, não se justifica ou se tenta legitimar a ideia de direito como fonte primária da economia ou o contrário disto.

O que se denota ao se abordar aplicações mais intuitivas de tais modelos, como é o grande exemplo o *homo oeconomicus* (átomo econômico elementar imbuído em uma irrefletida e ínsita normatividade) a que faz menção, Foucault quando afirma que

> *[h]omo oeconomicus* não é aquele que 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 atitude se tornou mais fundamental que a análise das representações (já não podendo esta ser senão derivada em relação àquela),

[212] COMPARATO, 1964, BRINZ, 1879.
[213] DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 220.
[214] DERRIDA 2010.
[215] IRTI, 2005; IRTI, 2003.

> desde Ricardo a economia repousa, de maneira mais ou menos explícita, numa antropologia que tenta atribuir à finitude formas concretas. [216]

Isto é, a economia, neste contexto, passa a ser construída como ciência autônoma a partir da acomodação normatizada do homem a sua lei, quer dizer, à sua representação abstrata como ente normativo (e normatizado) *a priori* que estabelece a sua própria validade[217]. Ora, mas se tal subjetivação é, sem dúvida, jurídica e, sob certo aspecto, fundante para a reflexão econômica moderna, não se concentra nela a crítica ora realizada, afinal, o que é efetivamente mais importante para esta análise é a constatação de que a juridicidade se apresenta como técnica que serve de condição de possibilidade para se avaliar (dar valores – inclusive monetário) qualquer elemento que sirva de objeto do conhecimento humano, destacando-se, aqui, o econômico. A dívida é, pois o mecanismo de avaliação do homem e, portanto, quase de forma tautológica, a dívida dá os valores da existência do homem, gera, pois sua moralidade:

> A razão de que isso é tão poderoso é que não é exatamente um dogma econômico: é um dogma moral. Afinal, não é dar o que é de cada um o que a moral é para ser? Dar às pessoas o que lhes é devido. Aceitando próprias responsabilidades. Cumprindo um de obrigações para com os outros, assim como seria de esperar que eles cumpram as suas obrigações para com você. O que poderia ser um exemplo mais óbvio para esquivar das próprias responsabilidades do que renegar uma promessa, ou se recusar a pagar uma dívida?[218]

Ou ainda, em esfera mais profunda, observar que a correlação entre *quanta* econômico-pulsional e *quanta* econômico-financeiro é ver desvelar-se o direito como grande comutador lógico de tais quantidades abstratas de dívidas e créditos desfilhadas de quaisquer referenciais que não os abertos pela introjeção do próprio direito no equilíbrio econômico-social das forças pulsionais: é a transmutação da obrigação em dívida. Isto é, "*a inscrição comercial e monetária continua sobrecodificada, imprimida mesmo, pelas características e modos de inscrição anteriores dum socius considerado no seu modo de produção específico, que não conhece nem reconhece o trabalho abstracto*".[219] Ou ainda:

> Qual é a diferença entre uma simples obrigação, um sentimento que alguém deve se comportar de certa maneira, ou até que alguém deve algo a outrem e a dívida, propriamente dita? A resposta é simples: moeda. A diferença entre a dívida e a obrigação é que a dívida pode ser precisamente quantificada. Isto necessita de moeda. Não é só a moeda que torna a dívida possível: a moeda e a dívida aparecem na cena ao mesmo tempo. Alguns dos primeiros documentos escritos que apareceram para nós são tábuas mesopotâmicas que gravavam créditos e

[216] FOUCAULT, 2000, p. 353.
[217] NANCY, 1979, p. 89.
[218] GRAEBER, 2011, p. 21
[219] DELEUZE;GUATTARI, 2004, p. 235.

> débitos, critérios emitidos por templos, dinheiro detido para aluguel das terras dos templos, o valor de cada um precisamente delimitado em grãos e prata. Algumas das primeiras obras de filosofia moral, por sua vez, são reflexões sobre o que significa imaginar moralidade como dívida, isto é, em termos de dinheiro. A história da dívida é, então, necessariamente, uma história do dinheiro e a maneira mais fácil de entender o papel que a dívida tem desempenhado na sociedade humana é simplesmente seguir as formas que o dinheiro tenha tomado, e a forma como o dinheiro foi usado, em frente os séculos e os argumentos que inevitavelmente se seguiram sobre o que tudo isso significa.[220]

Tal estrutura delineia um certo modo de restrição ou ampliação da possibilidade valoração a partir das condições jurídicas que fomentam ou mitigam os poderes dos agentes (enquanto já estabelecidos no e a partir do *socius*), infraestrutura tanto jurídica como lógico-funcional de instalação e operação de qualquer mercado.

Deste modo, poderíamos supor que a concepção das relações econômicas contemporâneas – aparentemente muito distintas das trocas primais, em que as esferas de troca seguiam estruturas ritualisticamente orientadas a partir de elementos concretos e vínculos de aliança a elas subjacentes (*i.e.*, trocavam-se presentes para reforçar a aliança militar, mulheres a fim de reforçar o vínculo familiar, etc.)[221] – opera-se por meio da distribuição de poderes que se estabelece na normatividade da mensuração das equivalências abstratas.

Assim, reflexivamente, os poderes econômicos reforçariam a normatividade jurídica por meio da viabilização de mecanismos que reforçam liames creditícios que conectam e submetem os indivíduos segundo um cálculo que se torna jurídico que se torna, em essência, econômico-quantitativo. Assim, a inexistência de "valores" que não os contábeis (expressos em numerários abstratos, e desprovidos de relações com objetos concretos) nada mais é que uma forma de normatizar as relações de *quanta* abstrato de energia a vias axiomáticas constitutivas de relações de poder, ou seja,

> [n]o 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. [222]

Portanto, questionar tal estrutura é, sempre e ao mesmo tempo, questionar a necessidade de instituírem-se possibilidades de normatização *a priori*, seja para o conhecimento jurídico *ipso facto*, seja para o intercâmbio de normatividades entre o

[220] GRAEBER, 2011, p. 21
[221] v.g. MAUSS, 1967, DELEUZE; GUATARRI, 2004.
[222] BATAILLE, 1970, p. 100/101.

"jurídico" e o "econômico". E a assertiva remete, bem antes ao jurídico, que ao econômico.

Contudo, não contente com a invenção de tal aparato, voltou-se de modo mais incisivo ao trabalho sobre si mesmo, ao seu corpo, transformando-se, ele mesmo, o "homem", em um estatuto disforme, incoerente, arcaico. *Corpus,* elemento voltado aos crivos sobre si mesmo, perpetrados pelas forças exteriores. Repetidor de sentidos alheios desconexos, sempre desprovido de sentidos próprios. Elemento pulsional-normativo no qual a sobrevivência se alterna entre as necessidades básicas mais comezinhas o enquadramento de si mesmo à liberdade de manter-se submetido à clivagem dos estatutos – "qualquer traço fundamental que esteja na base do acontecer e possa ser sentido por um indivíduo como o *próprio* traço fundamental de caráter, diz Montinari, 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 este traço fundamental, sentindo-o de forma positiva"[223]. Veja-se, mais uma vez a citação de Nancy, acerca da suavidade da acomodação entre corpo e *corpus*, pois:

> [o] modelo do *corpus* é o Corpus Juris, coleção ou compilação de Institutiones, Digestos e outros Códices de todos 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. (....) 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.[224]

O investimento social (político, econômico, jurídico, etc.) redige – a partir da abertura proporcionada pela matriz devedor-credor – um código mais extenso: estabelece não a sujeição corpórea à dívida infinita, mas também articula a sujeição generalizada a todos os potenciais credores em abstrato. Assim, os credores podem ser, indiferenciadamente, o Estado, o Banco, a Religião, ou qualquer um que se arrogue, em determinadas condições, a competência para registrar seu crédito no *corpus*, momento a partir do qual o vínculo de sujeição ao novo credor será estatutário.

Tal reflexão nos leva, por conseguinte, à consideração de tais variações sobre a dívida não mais como um elemento jurídico-positivo estático, mas sim como um

[223] MONTINARI, 1999, p. 149/150.
[224] NANCY, 2008, p. 52.

comutador lógico de vasta abrangência social. E neste aspecto a dívida é passível de modular a matriz devedor-credor primeva, no direito positivo, segundo desenhos juridicamente específicos em cada ordenamento.

Isto é, passa a ser visto sob o prisma de uma *technè*, que, ao ser manuseada em meio ao campo social, produz certos padrões de aplicação de força sobre os corpos, articulando, por tal via, as relações entre os distintos corpos marcados pela introjeção pulsional da dívida. Assim, aqueles que manuseiam a técnica – sobretudo os potentes, capazes de criar valor ao realizar tais práticas: via contratos, legislação, poder econômico, etc. – tornam-se capazes de expandir seus poderes para além de seus próprios limites propriamente *a priori*, valendo-se, para tanto, da inscrição geral de sujeição à dívida abstrata e potencialmente infinita. Movimento bem descrito por Henry Staten:

> separação entre o quantum energético e o campo produtor de formas ainda desbiologiza a noção de quantum energético. O *locus* de força eficaz é principalmente a *techne*, e o quantum energético do artista deve ser concebido como um complexo, variável função da interação de certos potenciais indeterminados, dadas em sua biologia, com o potencial latente na *techne*, que não só dá essa determinada forma de energia, mas também diminui ou amplifica sua quantidade. (...). 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 força explosiva (...). 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 quântico. [225]

Em suma, aquele que dispõe dos meios é capaz de criar suas próprias tábuas para preencher e articular a matriz credor-devedor a seus interesses (por exemplo, mercadorias, dívida comercial, dívida financeira, etc.), e a modernidade criou tábuas (epistemológicas) vazias de conteúdo territorial (quer dizer, não se referem mais nem a "coisas concretas" – caça, mulheres, etc. –, nem tampouco a abstrações e rituais não mediados pela razão – religião, moral, etc.), mas apenas relacionadas a "homens" e a "mercadorias" – os quais, como se demonstra a seguir, trocam de posição à mancheia, sem qualquer. Eis a "razão mercantil" ou o "pensamento básico de uma cultura de mercadores" apontada por Nietzsche:

> [v]emos agora surgir, de várias maneiras, a cultura de uma sociedade em que o *comércio* é a alma, assim como a peleja individual para os antigos gregos, e a guerra, a vitória e o direito para os romanos. O mercador 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. Esse gênero de estimativa ele emprega instintivamente e incessantemente para tudo, também para as realizações da arte e da ciência, dos pensadores, doutores, artistas, estadistas,

[225] STATEN, 2006, p. 579

> de povos e partidos, de épocas inteiras: 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*. Isto alçado em caráter de toda uma cultura, pensado com o máximo de amplidão e sutileza, e impondo-se a toda vontade e capacidade: é disso que vocês, homens do próximo século, estarão orgulhosos: se os profetas da classe mercadora tiverem razão em colocá-lo na sua posse! Mas eu tenho pouca fé em tais profetas. *Credat Judaeus Apella* [Creia nisso o judeu Apella] — como diz Horácio.[226]

A comutação entre *quanta* abstratos de valor financeiro resta por solapar toda e qualquer medida humana como medida propriamente de troca comercial. O extravasamento da potência individual torna-se, então, por completo, correlação com os *quanta* financeiro, crivando tanto o direito, como o *socius* em geral, com a valoração financeira abstrata. [227]

Assim, retomando-se Nietzsche, a supremacia da sociabilidade mercantil sobre a potência individual leva-a a trair-se mesma ao buscar, na acumulação e na utilidade, a satisfação que já não pode mais ser produzida a partir do "gosto" individual – tão marcante na era anterior à indiferenciação entre senhores e servos[228]. Pois o agente econômico, na prática das relações de troca, segue o valor, conferindo à mercadoria o papel de centro mítico de sua sobrevivência contábil. Mas ao fazê-lo, retira de si a supremacia delegando, de um lado, o seu poder sobre si à infinita persecução do crédito. De outro, à submissão à dívida, ponto em que o trabalho social (quem sabe, a possiblidade da sociedade como elemento ativo) se perde na visão das ilusões econômicas. Também a possibilidade de uma potência voltada a normatizar a si mesmo torna-se reminiscência de um rastro fixado em torno da "liberdade de contratar", único e restritíssimo espaço de auto-normatização autorizado pelo direito do mercado.[229]

Ou seja, o comércio se torna não somente necessidade contingente, ou, tampouco, sentido de uma prática estritamente econômica, movida por motivos econômicos. Ele denota, segundo tal leitura, uma forma de legitimação político-ontológica de uma prática jurídica de cunho "civilizatório". Isto é, ele é a própria cadeia de transmissão mundial da legitimidade pessoal ou política, e só lhe é permitido assim estabelecer seus ditames em tão portentosa expansão porque – quando a normatização econômica sobre os corpos absorve e desloca a jurídica – o mercado torna-se capaz de criar e retroalimentar uma conexão atual e certa da totalidade pulsional de origem econômica sobre cada um dos

[226] NIETZSCHE, KSA, 3, 150.
[227] DERRIDA, 1993, p. 248/249
[228] BATAILLE, 1970, p. 101; LOSURDO, 2004, p. 1057.
[229] FOUCAULT, 2008-B, p. 27/28.

elementos da sociedade mercantil global. Todavia, ao fazê-lo, não diz inscrever os corpos de modo a destruírem-se a si mesmos a ponto de fazê-los fruir de objetos fantasmagóricos para saciarem uma existência vazia, mas sim, afirma com clareza que sua consistência nada mais é que o arranjo definitivo das liberdades jurídicas de cada um dos habitantes do planeta Terra concatenadas em arranjo de equilíbrio.

Mas, sob tal véu, a mercadoria-fantasma coloca-se, então, em consonância com seu sopro divino ao colocar-se diante do desejo como fantasma de si mesma, isto é, o animal forçado a trocar já não pode inventar-se como elemento autônomo. Então desvela-se como animal miserável subjugado pela necessidade pulsional de satisfazer-se por meio da mercadoria autonomizada, isto é, "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"*. [230]

Portanto, ao se instalar sobre certo *socius* (por definição, improdutivo sob o ponto de vista econômico) o mercado (com sua cultura de mercadores e seu regime pulsional de mercadores) vale-se dos recortes psíquicos na estrutura fisiológica dos indivíduos para funcionar. E ao fazê-lo, estabelece um regime próprio de correlações de trocas, seja no âmbito sociometabólico, seja no âmbito da sobrecodificação individual do desejo, fazendo com que sempre seja adimplido o "contrato". Nesse sentido, a escolha individual torna-se expressão psíquica pontual de um comércio que se espraia entre consumo e dívida, estabelecendo, assim, a partir da portentosa colusão de forças globais que opera, regimes próprios de "humanização" de acordo com as necessidades da reprodução econômica. Novamente para se retomar Klossowski:

> (...) as leis econômicas têm 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. (...) 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 primeiros esquemas de uma "produção" e de um "consumo", os primeiros sinais de uma compensação e de uma negociação comercial. [231]

Movimento que corresponde, no limite, a retomar a crítica jurídica por meio da perspectiva de que "por trás de todo o saber, de todo conhecimento, o que está em jogo é

[230] KLOSSOWSKI, 1997-A, p. 20.
[231] KLOSSOWSKI, 1997-A, p. 16.

uma luta de poder. O poder político não está ausente do saber, ele é tramado com o saber". [232] Enquanto o campo econômico, por sua vez, fixa seus objetos ("homens", automóveis, frango congelado, etc.) ao esquema geral de comutação de mercadorias por valores abstratos.

Grade na qual, inerte diante da vertigem dos fantasmas, o próprio homem-animal-jurídico torna-se apto a participar do mercado (isto é, como oferta, fixado no rotineiro esgotamento de suas forças no trabalho, como demanda, fixando tal esgotamento ao consumo), e, por isso, para Klossowski, o indivíduo moderno não se torna nem agente, nem mesmo uma mercadoria qualquer, mas sim moeda-viva, objeto específico cuja compleição corpórea é da introjeção dos fluxos pulsionais contra quais fluxos de autoconstrução. Operação que resulta em compleição corpórea cuja serventia econômica é poder ser trocada por outros fluxos, produzidos por outros corpos: isto é, moeda-viva. Veja-se:

> Isolada 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. Então, o escravo industrial de tal modo *disponível* que – indiferentemente à espécie de 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 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. É ao perquirir qual a possível escolha que implica a função abstrata do numerário é que toda avaliação deixa de ameaçar 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 ao não assegurar nada senão a neutralidade dos objetos. Mas é um círculo vicioso: pois a integridade da pessoa não existe, absolutamente, em outras facetas da visão industrial senão na do rendimento avaliável como moeda.[233]

Assim, mais uma vez, retoma-se a perspectiva de um crivo relacional que se estabelece na articulação de um credor e um devedor e, portanto, sob a correlação entre os "valores" (de homens e coisas, ações e sanções) que se estabelecem no interior do cálculo. Assim, o crédito apareceria como condição de possibilidade das relações privadas, mas também de qualquer escalonamento normativo-subjetivo. É a partir dele que será lícito ao homem prometer e consequentemente estabelecer-se como posição relacional de "comerciante", "empresário", "empregador". Isto é, o eixo relacional entre devedor e credor (o que poderíamos neste contexto convencionar chamar matriz) estabelece uma relação que lhe é condição de possibilidade, mas somente na medida em

[232] FOUCAULT, 2002, p.51.
[233] KLOSSOWSKI, 1997-A, p. 77.

que a define como *constructo*, e, portanto, passível de uma desconstrução genealógica. Portanto, tal matriz não é a condição de possibilidade do mercado, mas o mercado funciona a partir de tal eixo relacional, de lógica puramente jurídica, seja em nível operacional/de funcionamento, seja a nível epistemológico de criação da própria medida de valor, sujeito de direito (*homo economicus*), propriedade – seu *locus artificialis*.

Por isso, pode-se afirmar que o mercado opera por meio da relação comutativa externa e que somente se internaliza na medida em que se institui como condição de possibilidade, isto é, de validação objetiva do sistema na qual reside o próprio conceito de sistema. Ou seja, a ideia de que dar algo impõe receber algo, ou que, a não entrega do dado esperado é um fator de imputação de uma certa força (consequência jurídica – sanção) que não é natural, pois a própria ideia desta economia, seja ela primal ou de mercado, necessitou que tal sistema de equivalência fosse inicialmente construído e fundado para que, após houvesse sua naturalização, sua origem ou sua condição de possibilidade *a priori*. O primeiro nível mais rudimentar de operacionalização coincide na fundação da civilização e o segundo no advento da modernidade e de seu vasto aparelho técnico (razão, estado, mercado).

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 uma mensuração. Esta medida, ao mesmo tempo, funda o sujeito e fixa a obrigação segundo o cálculo relacional da potência[234], mas, ao realizar tal operação, sulca as estruturas lógicas e biológicas que permitem a fruição da dívida e do crédito pelo *socius* capitalista.

Desse modo, alcançar tal dimensão da trama de conceitos e forças que enredam o direito à economia é, sem dúvida, um esforço hercúleo, impassível de ser realizado em tão poucas linhas. Contudo, mencionar tal eixo de considerações acerca deste direito fundador tem como objetivo recolocar o cálculo da imanência a lume, de modo que o reverberar cego do cálculo econômico possa ser considerado não mais a partir de sua posição mítica, mas sim a partir de sua positividade social. Nesse sentido, pode-se dizer, que o presente trabalho se volta ao recolocar de um problema clássico, isto é, busca, no limite, o problema do justo como resultante de vetores que suplantam os homens individualmente concebidos, mas, ao mesmo tempo, pertinem a cada um e a todos que,

[234] FOUCAULT, M. 2002, p. 30.

por serem *corpus*, mostram-se inscritos pelo primevo direito privado, deslocados pela subjetivação moderna, e forçados à sociabilidade mercantil, estrutura em que o "*direito não é justiça. O direito é elemento do cálculo. É justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável*" [235], e, em sendo assim, forçar as barreiras lógico-pulsionais que se inscrevem em tal regime lógico-jurídico é, ao mesmo tempo, recuperar a possibilidade de justiça, só possível refazendo-se o cálculo do cálculo a partir de seus mais profundos substratos.

A economia da dívida carrega consigo um projeto ético-politico, uma vez que marca os corpos e estrutura um feixe de relações, ou seja, a questão é, então, entender como "*O homem [que] é ganancioso, exige-se, mas condena a ganância, que não é senão a necessidade sentida*"[236]. Isso indica o paradoxo da constituição do sujeito, pois ao passo que é "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*"[237]. Não somente isso, mas o crivo relacional da dívida é tomada pelo homem abstratamente e forma "um sistema completo, um mecanismo divino"[238], que ao não reconhecer a 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".*[239]

Ou seja, eis aí, novamente, aquela 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*"[240]. Nela 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

[235] DERRIDA, 2010, p. 10.
[236] L'homme est avide, oblige de l'être, mais il condamne l'avidité, qui n'est que la nécessite subie – et met au-dessus le don, de soi-même ou des biens possédés, qui rend seul glorieux. BATAILLE, 1973, p. 153.
[237] 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, p. 136.
[238] (…) mais un système économique, social, théologique, un système complet, un divin mécanisme. *Idem. Ibidem.*
[239] 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. Idem. Ibidem.*
[240] 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

vontade do "sujeito de direito" torna-o responsável, e quase sempre, pela equivalência numérico-valorativa à qual se reduz a vida morta da representação jurídico-comercial.

> 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.[241]

Quer dizer, uma economia das forças exige do homem o constante dobrar-se sobre si mesmo para escapar das armadilhas propriamente mercantis que realizou contra o seu corpo ao acoplá-lo à cadeia significante que conjuga as duas máquinas valorativas. Isto é, corrompe a conexão do mercado ao regime pulsional, e, por meio do comportamento perverso, cria algo outro, lança-se *ao gosto*, *à satisfação*, ao *prazer* para além não só do "homem", mas, mais especificamente, do homem-no-mercado.

> 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

[241] 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, mais un système économique, social, théologique, un système complet, un divin mécanisme. 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*. Nous demandions : qui considère l'action du point de vue de son utilité ou de sa nocivité ? Et même, qui considère l'action du point de vue du bien et du mal, du louable et du blâmable ? Qu'on passe en revue toutes les qualités que la morale appelle « louables) en soi, « bonnes >> en soi, par exemple l'incroyable notion de désintéressement. On s'apercevra qu'elles cachent les exigences et les récriminations d'un tiers passif : c'est lui qui réclame un intérêt des actions qu'il ne fait pas ; il vante précisément le caractère désintéressé des actions dont il tire un bénéfice. La morale en soi cache le point de vue utilitaire ; mais l'utilitarisme cache le point de vue du tiers passif, le point de vue triomphant d'un esclave qui s'interpose entre les maîtres. DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la Philosophie,* 6ª ed., PUF, Paris, 1983, p. 137/136.

> 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 sadiano, 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.[242]

Neste mecanismo, atribui-se um caso especial de mercadoria, cuja designação na grade moderna não é senão aquela que serve de referência no quadro geral das trocas. Esse mecanismo é o mecanismo da moeda, que para Foucault, é o mesmo funcionamento dos signos que não só designa um valor de equivalência com valores semelhantes, mas definia uma abstração segundo o qual outros valores poderiam ser calculados:

> 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. [243]

À esta moeda viva denominada "homem", portanto, atribui-se 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) associa-

[242] Entre le phantasme et sa valorisation marchande, le numéraire en tant que signe de l'inévaluable valeur du phantasme fait partie intégrante du mode représentatif de la perversion. Le phantasme pervers est en soi inintelligible et inéchangeable ; c'est pourquoi le numéraire par son caractère abstrait constitue son équivalent universellement intelligible. Il faut ici distinguer d'une part : la fonction phantasmatique de l'argent – soit le fait d'acheter ou de se vendre – en tant que le numéraire extériorise et développe la perversité entre les différents partenaires ; et d'autre part : *la fonction médiatrice de l'argent* entre le monde clos des anomalies et des normes institutionnelles. L'argent, équivalent de richesses rares, signe d'efforts et de peines dans le sens institutionnel, doit signifier le détournement de ces richesses en faveur du phantasme pervers : si le phantasme exige une dépense *déterminée en numéraire,* le numéraire exprimera l'équivalence du phantasme, ainsi concrétisé, par autant de richesses qu'en représente le pouvoir d'achat du numéraire. Voici frustrés autant d'efforts, autant de peines à l'extérieur ; équivalent de richesses, l'argent signifie dès lors la destruction de ces richesses, *alors qu'il en garde la valeur :* tout de même que le langage, signe de ce qui existe (en tant qu'ayant un sens), se fait dans le style sadien, signe de l'inexistant, soit simplement du possible (dépourvu de sens selon les normes du langage institutionnel). L'argent, en même temps qu'il représente et garantit ce qui existe, devient d'autant mieux le signe de *ce qui n'existe pas*, soit du phantasme, que, dans la monstruosité intégrale, la transgression des normes se présente comme une conquête progressive de l'inexistant : soit le possible. KLOSSOWSKI, 1997-A, p. 59/60.

[243] FOUCAULT, 2000, 234/235.

o ao corpo morto da representação normativa; o sujeito. Assim, a precisa visão de Klossowski:

> "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 necessidades *limitadas*[244].

Ora, na medida em que os movimentos do "homem" estabelecem-se na forma de uma absoluta articulação utilitária, a própria perspectiva da "autonomia" se torna, por tal via, mero ponto de apoio da subjetivação jurídica (ficção da ficção). Afinal, se, de um lado, o trabalho é mero valor mercantil (meio de criação de valor, meio de criação da "oferta") sua relação subjetiva com o mundo não passa, sob tal prisma, de esgotamento das energias corpóreas na forma de labuta. Enquanto, de outro lado, sendo seus desejos passíveis de serem representados na forma consumo, sua estrutura desvela-se, diante do mercado, como mera função da demanda. A escolha, nesse sentido, é a escolha de consumo, ou, quiçá, se tanto, de uma integridade que se cinge a uma estreitíssima vida pessoal a ele pertinente: vida sexual, vida familiar, e vida patrimonial, que, nesse sentido, não passa de uma articulação de segundo nível da previsibilidade mercantil.

Isto é, vida passa ser vivida como mobilização normativa das energias não esgotadas pelo trabalho e de acordo com as vontades estabelecidas pelo consumo e pelo trabalho. Que o jogo cego do mercado e do consumo articula na forma de "vida pessoal" limitada ao funcionamento e esgotada de quaisquer possibilidades de ruptura: o consumo articula o trabalho, que articula o consumo, e faz, assim, funcionar o âmbito privado. O

---

[244] Em francês: « Monnaie vivante», l'esclave industrielle vaut à la fois pour un signe garant de richesse et cette richesse même. En tant que signe elle vaut pour toutes sortes d'autres richesses matérielles, en tant que richesse elle exclut cependant toute autre demande, si ce n'est la demande dont elle représente la satisfaction. Mais la satisfaction proprement dite, sa qualité de signe l'exclut également. Voilà en quoi la monnaie vivante diffère essentiellement de l'état d'esclave industrielle (vedette, star, mannequin publicitaire, hôtesses, etc.). Celle-ci ne saurait revendiquer le titre de signe tant qu'elle-même fait une différence entre ce qu'elle accepte de recevoir, en monnaie inerte, et ce qu'elle vaut à ses propres yeux. Toutefois, cette différence explicite qui relève encore ici comme ailleurs de la moralité ne fait qu'occulter la confusion fondamentale : et en effet, nul ne songe à définir par «esclave» cette catégorie de «productrices» — pour peu que le ternie d'esclave exprimât sinon l'offre, du moins la *disponibilité* à une demande, sous-jacente à celle de besoins *limités.* KLOSSOWSKI, 1997-A, p. 77.

que o trabalho não oferece como perspectiva de afirmação da potência pessoal, o consumo oferece como satisfação, que implica maior trabalho, que, por sua vez, exige novos elementos de consumo. Há, então, esta constante disposição a servir, a movimentar-se, qual mercadoria, em meio a essa dignidade *a priori*, como um "estar disposto a" comutável na forma de valor mercantil. Não por outro motivo, quando Derrida observa a mercadoria não consegue vê-la senão como o espelho dessa infinita disposição à satisfação alcançável pelo valor monetário. Isto é, se o homem se torna mercadoria, a mercadoria se torna, por sua vez, espírito, homem, autonomia, satisfação formulada plasticamente como regra social:

> A prateleira de mercadorias, cão teimoso, cabeças de rostos de madeira, lembremo-nos, *todas as outras mercadorias*. O mercado é uma 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: ardil 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[245].

O olho já vê a mercadoria, portanto, não como objeto de domínio, mas como fluxo vivo de interconexões de passado e futuro na qual o sujeito encontra, em si, o eixo, ao mesmo tempo, de fantasma de satisfação pessoal e de proliferação de sentidos puros a ela atrelados. A mercadoria assume, assim, um significado candente: ela é, já, um centro de produção de sentidos quantificáveis na forma de articulação entre o homem e o social, ela é valor pecuniário e é, já, a expressão da ordem social que a produziu. Ela só funciona, se torna desejável e valorável economicamente, portanto, se congruente com os sentidos que o consumidor deseja, que ele vê como lhes sendo próprios. Daí porque, doutro prisma, pode-se enxergar, também, no mesmo lance, a eliminação do trabalho humano que criou a mercadoria, pois, ao se tornar mercadoria, ele se tornou já expressão móvel quantificável de equivalências entre valores e desejos.

Quando se troca a mercadoria pela mercadoria, ou o dinheiro pela mercadoria, ou, ainda, o trabalho humano pelo dinheiro, ou mesmo pela mercadoria, o que há é um estreitamento de sentidos que só funciona na medida em que elididos seus componentes

[245] DERRIDA, 1993, p. 248/249.

pelo movimento de transformação de energias corpóreas pelo processo de produção dos fantasmas e transformação dos objetos em desejo especular do corpo social.

Quando processo se completa, seja o de Derrida, seja o de Klossowski, não há mais como descobrir o que é sujeito e o que é objeto, onde está a mercadoria, o sujeito e a moeda, pois todos podem operar, ao menos potencialmente, na forma de conversibilidade imediata duns por outros, desde que o campo do saber continue a desempenhar seu papel normativo de comutação dos fatores produtivos e comerciais e produção e liquidez.

> 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 privado?). 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*.[246]

O conteúdo normativo do sujeito (da mercadoria ou da moeda) é, por assim dizer, retroprojetado na visão da existência corpórea do indivíduo, que, ao mesmo tempo em que serve de suporte social de tal teatro de conversão especular, articula a si mesmo em torno do sistema de conversões que viabiliza a produção e a comercialização de bens. Isto é, como articulação abstrata de direcionamento de forças psíquicas rumo ao halo de convertibilidades antropomórficas de objetos em valor. É essa estrutura que se acopla ao substrato biológico, ao indivíduo 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 órgão. O regime de articulação social do corpo animal, vivivido e sentido como se animal fosse, mas já sendo resultado residual da cultura:

> 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

[246] Il y a miroir, et la forme marchandise est aussi ce miroir, mais comme tout à coup il ne joue plus son rôle, comme il ne renvoie pas l'image attendue, ceux qui se cherchent ne s'y retrouvent plus. Les hommes n'y reconnaissent plus le caractère « *social* » de leur « *propre* travail ». C'est comme s'ils se fantomalisaient à leur tour. Le « propre » des spectres, comme des vampires ' c'est qu'ils sont privés d'image spéculaire, de la vraie, de la bonne image spéculaire (mais qui n'en est pas privé ?). À quoi reconnaît-on un fantôme ? A ce qu'il ne se reconnaît pas dans un miroir. Or cela se passe avec le *commerce* des marchandises *entre elles.* Ces fantômes que sont les marchandises transforment les producteurs humains en fantômes. (...) Ce commerce entre les choses relève de la phantasmagorie. L'autonomie prêtée aux marchandises répond à une projection anthropomorphique. Celle-*ci inspire* les marchandises, elle y souffle l'esprit, un esprit humain, l'esprit d'une *parole* et l'esprit d'une *volonté.* DERRIDA, 1993, p. 248/249

> 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 origem1"; — 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[247].

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, sujeito que, vazio e morto, é o pilar do *conhecimento*[248] do direito positivo moderno; é essa estrutura, centrada neste sujeito, que enuncia e elide, em sua totalidade, sua instituição, e não fundamentação, na matriz devedor-credor.

---

[247] DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 10.

[248] A despeito de uma crítica com relação ao conhecimento como posto, já de início, marcamos a posição nietzscheana 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, Esse tipo de julgamento marca o típico preconceito pelo qual se reconhecem os metafísicos de todos os tempos; esses tipos de avaliações estão por trás de todos os seus procedimentos lógicos; a partir dessa sua 'crença', eles se atarefam em torno de seu 'conhecimento', em torno de algo que, no final, é solenemente batizado como 'a verdade' . Em alemão: "Diese Art zu urteilen macht das typische Vorurteil aus, an dem sich die Metaphysiker aller Zeiten wieder erkennen lassen; diese Art von Werthschätzungen steht im Hintergrunde aller ihrer logischen Prozeduren; aus diesem ihrem 'Glauben' heraus bemühen sie sich um ihr 'Wissen', um Etwas, das feierlich am Ende als 'die Wahrheit' getauft wird". NIETZSCHE, KSA 5, 16. 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.

> 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[249].

O capitulo primeiro desta tese discute a formação e o surgimento do sujeito de direito no centro no processo de subjetivação e inscrição do corpo, a partir de práticas jurídicas e sociais. Sujeito este que toma os contornos modernos a partir de relações entre credores e devedores.

Daí que (sem vírgulas) o tema consiste em procurar a maneira pela qual as relações de troca (no limite, contemporaneamente, econômicas) não só podem explicar o modo como se deu, historicamente, a *hominização* (ou, mais precisamente, a transformação do animal esquecidiço para outro, ao qual seja lícito fazer promessas, o animal-homem). Também busca o modo como as práticas jurídicas, clivadas pelos elementos desta troca primal, permitiram a emergência de uma nova forma de sujeito, o sujeito de direito, que longe de revestir-se de transcendentalidade, é um "lugar" uma posição à qual o enunciado jurídico remete. Isto porque:

> Não é necessário ser alguém para produzir um enunciado e o enunciado não remete a nenhum *cogito*, nem a algum sujeito transcendental que o tornasse possível, nem sequer um Eu que o pronunciasse pela primeira vez (ou o recomeçasse), nem Espírito do Tempo a conservá-lo, propagá-lo e rccortá-lo.6 Existem, é claro, "lugares" do sujeito para cada enunciado, por sinal bastante variáveis.[250]

Tal sujeito é apenas percebido, no entanto, como borda, como experiência incomensurável de uma "identidade pontual"[251] que se apresenta na tensão dos corpos. Isto é, ele se formula e funciona a partir de uma racionalidade radicalmente histórica e social capaz de delimitar seus eixos de significação a partir dos vetores de poder individual e social, sua diferença de potência a partir de outros lugares do mundo. Não mais se coloca como fim ou como meio, mas como tensão entre existência e não-existência, como síntese disjuntiva.[252] O ponto a ser tratado é sempre a respeito de relações e são propriamente as diversas relações que subjazem às trocas de sentido no seio da sociedade que reforça ou colapsa as relações de poder, fazendo, assim, um código legível falar por uma relação de forças que lhe é diretamente imanente, ou seja:

> Assim, as coisas e os corpos materiais não são coisas isoláveis, mas existem apenas na medida em que transmitem ou encifram, o significado derivado do código.

[249] FOUCAULT, 2006, p. 22
[250] DELEUZE, p 16.
[251] NANCY, 1979.
[252] VIVEIROS DE CASTRO, 2015.

> Devido a isso, eles não têm, em si mesmas, identidades ou essências fixas como entidades reais, mas podem assumir identidades ilimitadas de acordo com sua articulação deslocável para o código. Na ontologia realista, o mundo consiste em uma coleção de coisas que existem independentemente uma da outra e que entram em relações causais externas. Esses objetos podem ter relações internas, no sentido de que a capa frontal de um livro está internamente relacionada com a capa posterior do mesmo livro, mas a relação entre um livro e outro livro é tratada como uma relação externa. Na filosofia idealista argumenta-se que é confuso assumir que se pode dividir relações externas e internas dessa maneira, e que todas as relações entre objetos ou entre objetos e sujeitos são internas e, em particular, a relação entre o perceptor e a coisa percebida é uma relação interna, enquanto que para o realismo é relação externa (...), o contraste que acabei de aludir entre relações "internas" e "externas" coincide com a oposição entre "presentes" - que participam e geram "relações internas" e "commodities"que participam e geram "relações externas". Na Melanesia o "presente" prevalece, no oeste, a economia dos "commodity".[253]

Assim, a fixação do "homem" se dá a partir das relações entre indivíduos e os indivíduos e o corpo político e social, isto é, ele é percebido somente a partir de sua relação, já que o "homem", não é se não uma *abertura*, espaço. O homem se revela, neste aspecto, como um *constructo* contingente, passível de desvelar-se no seio de certas relações com os demais lugares ou posições que – ao contrário do vislumbrado pela filosofia do sujeito – habitam e interconectam no mundo. É essa estrutura, centrada no que se entende por sujeito, que enuncia e elide, em sua totalidade, sua instituição violenta – e não fundamentação racional – na relação obrigacional entre credor e devedor.

Assim concebido, o sujeito como posição, deriva do enunciado jurídico que remete à obrigação (a promessa), já que neste ponto não mais "se trata de coisas, nem palavras, nem objetos, nem sujeitos", ou seja:

> A relação entre o enunciado e um sujeito variável constitui ela mesma uma variável intrínseca do enunciado (...) Durante muito tempo costumava deitar-me cedo ... ": a frase é a mesma, mas o enunciado não é o mesmo, conforme se refira a um sujeito qualquer ou ao autor Proust, que começa assim a *Busca"'* e que a atribui a um narrador. Por mais razões ainda, então, um mesmo enunciado pode ter várias posições, vários lugares de sujeito: um autor e um narrador, ou até um signatário e um autor, como no caso de uma caria de Madame de Sévigné (o destinatário não sendo o mesmo nos dois casos), ou mesmo um narrador e um narrado, como no discurso indireto (e, sobretudo, no discurso indireto livre, no

[253] Thus material things and bodies are not isolable things-in-itselves, but exist only insofar as they convey or encipher, meaning deriving from the code. Because of this they have, in themselves, no fixed identities or essences as real entities, but can assume limitless identities according to their shifting articulation to the code. In realist ontology, the world consists of a collection of things which exist independently of one another and which enter into external causal relations. These objects can have internal relations, in the sense that the front cover of a book is internally related to the back cover of the same book, but the relation between one book and another book is treated as an external relation. In idealist philosophy it is argued that it is mistaken to assume that one can divide relations into external and internal in this way, and that all relations between objects or between objects and subjects are internal and in particular, the relation between the perceiver and the thing perceived is an internal relation whereas for realism it is external relation (…) the contrast I just alluded to between "internal" and "external" relations coincides with the opposition between "gifts" – which participate in and generate "internal relations" and "commodities" which participate in and generate "external relations. In Melanesia "gift" prevails, in the west, the "commodity" economy. ALFRED GELL, 2006, p. 32/33

> qual as duas posições do sujeito se insinuam uma dentro da outra). Mas todas essas posições não são aspectos de um Eu primordial, do qual o enunciado derivaria: ao contrário, elas derivam do próprio enunciado. Nessa categoria estão os modos de uma "não-pessoa", de um "ELE" ou de um "SE", "Ele diz", "Diz-se", que se especifica segundo a família de enunciados. Foucault junta-se a Blanchot, que denuncia toda "personologia" lingüística e situa os lugares do sujeito na espessura de um murmúrio anônimo. (...) Se os enunciados se distinguem das palavras, frases e proposições é porque eles englobam, como seus derivados, tanto as funções de sujeito como as de objeto e de conceito. Precisamente: sujeito, objeto, conceito são apenas funções derivadas da primitiva ou do enunciado. Assim, o espaço correlativo é a ordem discursiva dos lugares ou posições dos sujeitos, dos objetos e dos conceitos numa família de enunciados.[254]

Portanto, a problemática sob análise é, necessariamente, concebida a partir de uma matriz na qual crédito e débito se espelham na consistência dos fatos que ensejaram a constituição da horda, *i.e.*, a necessidade de mensuração equivalente entre o débito e o crédito. De acordo com a citação de Mauss, assim, a troca já se operava, antes mesmo do surgimento dos mercadores profissionais e tal troca deve significar mais que um escambo de mercadorias, de significar uma troca também de sentido: "*o que todos os leitores bem instruídos da literatura maussiana da troca de presentes sabem é que ao dar um porco como um presente ao seu parceiro da troca, o doador dá algo "dele mesmo" (da sua pessoa) ao seu parceiro na forma (aparência) de um porco*". [255]

Portanto, o estudo da troca e posteriormente das formas de comércio e mercado devem levar em conta os aspectos subjetivos (*i.e.*, de conhecer o outro como sujeito, não mais como objeto de análise – análise, aqui, no sentido de exame, diagnóstico, para relembrar Foucault, mas também de divisão em partes, recorte) que, ao longo da história, passam a representar socialmente tais instituições.

> Resta a terceira fatia de espaço, que é extrínseca: é o *espaço complementar*, ou de formações não-discursivas ("instituições, acontecimentos políticos, práticas e processos econômicos"). Com base nesse ponto, Foucault já esboça a concepção de uma filosofia política. Uma instituição comporta, ela mesma, enunciados, por exemplo, uma constituição, uma carta, contrato, inscrições e registros. Inversamente, os enunciados remetem a um meio institucional sem o qual os objetos surgidos nesses lugares do enunciado não poderiam ser formados, nem o sujeito que fala de tal lugar (por exemplo, a posição do escritor numa sociedade, a posição do médico no hospital ou em seu consultório, em determinada época, e o surgimento de novos objetos). Mas aí também seria grande a tentação de estabelecer, entre as formações não-discursivas de instituições e as formações discursivas de enunciados, uma espécie de paralelismo vertical - como entre duas expressões, uma simbolizando a outra (relações primárias de expressão) - ou uma causalidade horizontal, segundo a qual os acontecimentos e instituições determinariam os homens enquanto supostos autores de enunciados (relações secundárias de reflexão). A diagonal

[254] DELEUZE, 2005, p. 18.
[255] what all well-instructed readers of the maussian literature on gift exchange know is that in giving a pig as a gift to his exchange partner the donor gives something of "himself" (his person) to his partner in the form (appearance) of a pig. ALFRED GELL, 2006, p. 38.

> impõe, porém, um terceiro caminho: *relações discursivas com os meios não-discursivos*, que não são em si mesmos internos nem externos ao grupo de enunciados, mas que constituem o limite de que falávamos há pouco, o horizonte determinado sem o qual tais objetos de enunciados não poderiam aparecer, nem tal lugar ser reservado dentro do próprio enunciado. "Não, claro, que seja a prática política que desde o começo do século XIX teria imposto à medicina novos objetos, como as lesões dos tecidos orgânicos ou as correlações anátomo-patológicas; mas ela abriu novos campos de demarcação dos objetos médicos ... massa da população administrativamente enquadrada e fiscalizada ... grandes exércitos populares instituições de assistência hospitalar, em função das necessidades econômicas da época e da posição recíproca das classes sociais. Essa relação da prática política com o discurso médico também vemos nascer no estatuto dado ao médico ... "[256]

Ou seja, há nitidamente uma ruptura essencial, uma secção fundadora para com a natureza, que, inicialmente, estabelece a troca em função dos crivos territoriais sobre o homem, e após um longo período de exercício deste gravame, expressa com clareza na relação entre matriz devedor-credor. Disso segue que a obrigação se especializa em cada uma das representações sociais, mas mantém, em todas elas, o crivo territorial. Neste sentido, dar as condições de possibilidade social da troca remete à tarefa paradoxal da natureza – como indica Nietzsche em sua *Genealogia da Moral* –, isto é, transformar aquele animal, naturalmente abalado pelo esquecimento, em um animal ao qual seja lícito empenhar a palavra dada (ser-lhe lícito prometer):

> 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 (...). [257]

É justamente neste contexto que a análise da representação das formas jurídicas ao longo da história humana nos revela que a instituição da memória (representada pela moralidade dos costumes) somente se operou a partir da invenção dos conceitos jurídicos de "obrigação", "dever" e "sacralidade do dever".[258] Quer dizer, para Nietzsche – como também para Mauss, e Kelsen – primeiro o homem passou a normatizar, e ao fazê-lo, se tornou-se "homem," "homem" ao qual, posterior, e paulatinamente, foi se atribuindo moralidades ínsitas, simplificações funcionais, ritos necessários, histórias fundadoras, etc.

> E ele mostra que o cerne do debate atual reside não tanto no estruturalismo enquanto tal, na existência ou não de modelos e de realidades a que se dá o nome de estruturas, mas no lugar e estatuto que cabem ao sujeito dentro de dimensões que se supõe não estarem inteiramente estruturadas. Assim,

[256] DELEUZE, 2005, p. 21.
[257] GIACOIA Jr., 2005, p. 44.
[258] NIETZSCHE, KSA 5, p. 306

> enquanto se opõe diretamente a história à estrutura, pode-se pensar que o sujeito retém sentido enquanto atividade constituinte, recolhedora, unificadora. (...) O sujeito é frásico ou dialético, tem o caráter de uma primeira pessoa com a qual começa o discurso -, enquanto o enunciado é uma função primitiva anônima, que só permite subsistir o sujeito na terceira pessoa e como função derivada[259].

É exatamente nesta perspectiva histórica da construção de um sujeito com base na relação obrigacional que a todo instante é tomado e reconfigurado a partir dela, é abstraído e permite que a troca se generalize recolocando as forças do sistema agora na economia matematizada. Com isso, o sujeito e os direitos a ele inerentes serão tomados a partir da equivalência da dívida, do pagamento no futuro e do aprisionamento do corpo no cálculo.

Essa virada histórica permite, então, questionar tal "estrutura" do sujeito e ao mesmo tempo, questionar as possibilidades de normatização *a priori* como simples arcabouços institucionais para a articulação de poderes – e nunca uma formulação oferecida aos homens por meio da busca da verdade normativa, seja ela "moral" seja ela "científica".

Dessa maneira, torna-se possível procurar a partir do Capítulo III de que modo as relações econômicas do débito não só podem explicar o modo como se deu, historicamente, a *hominização* (ou, mais precisamente, a transformação do animal esquecidiço para outro, ao qual seja lícito fazer promessas, o animal-homem), mas também como as práticas jurídicas, clivadas pelos elementos de uma certa "troca primal", permitiram a emergência de uma forma de sujeito (o sujeito de direito) e com ele um certo modo de produção. Isto é, o sujeito de direito se formula e funciona a partir de uma racionalidade radicalmente histórica e social que não é a origem de direitos, mas o resultado da inscrição a dívida sobre o corpo e a criação da subjetividade capitalista, do cálculo e do homem da dívida.

Neste sentido, se esta tese começa com uma afirmação: o ato de fundação e manutenção do direito é, do mesmo modo, um ato de fundação da sociabilidade humana, do humano como centro e como determinante da compleição radicalmente filosófica do direito, ela evoluir a hipótese, pois, tensiona as linhas de fuga entre a positividade normativa e o revolver de forças nos corpos que a ele se conectam. Isso quer dizer que a concepção do sujeito como perspectiva ligada ao corpo revelará que a quantificação da

[259] DELEUZE, 2005, p. 25.

obrigação também se coloca em termos de matéria viva, ou seja, *quanto* este corpo vale e *como* vale.

III. ECONOMIA E DIREITO

III.1. DA TROCA AO PODER E DO PODER À DIVIDA

> Em todas as línguas indo-européias, as palavras para "dívida" são sinônimas de "pecado" ou "culpa", ilustrando os laços entre religião, pagamento e a mediação dos reinos sagrados e profanos por "dinheiro". Por exemplo, há uma conexão entre dinheiro (em alemão, *Geld*), indenização ou sacrifício (em inglês antigo, *Geild*), imposto (em gótico, *Gild*) e, claro, culpa. (GRAEBER, 2011).

Até o presente ponto da análise problematizou-se a ideia do sujeito como captura do "homem" a partir dos desdobramentos da violência da obrigação no corpo. A partir desta perspectiva, a tese, "*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*.[260] Afinal, antes do sangue nada há, nem justiça, nem injustiça, nem direito, nem abuso. A própria normatividade aparece, *per se*, como um abuso. É essa estrutura, centrada neste sujeito, que não é ideal, que enuncia e elide, em sua totalidade, sua instituição violenta – e não fundamentação racional – na matriz devedor-credor. Mas há ainda um passo além.

A ideia de se conectar a obrigação à troca é responsável por incluir na obrigação jurídica a ideia de dívida[261], ou seja, não só há uma vinculação obrigacional entre sujeitos, mas a esta obrigação, é identificada sua forma de quantificação ou articulação. Tal quantificação só é possível, isto é, o valor que será pago no adimplemento do pacto, pode ser levantado, a partir do estabelecimento do cálculo da dívida, ou seja

> A diferença entre uma dívida e uma obrigação é que uma dívida pode ser quantificada com precisão. Isso requer dinheiro. Não só é o dinheiro que torna possível a dívida: dinheiro e dívida aparecem na cena ao mesmo tempo. Alguns dos primeiros documentos escritos que vieram até nós são mesopotâmicos e registram créditos e débitos, provisões emitidas por templos, dinheiro devido para aluguel de terras do templo e o valor de cada um era especificada em grãos e prata. Algumas das primeiras obras de filosofia moral, por sua vez, são reflexões sobre o que significa imaginar a moral como dívida - isto é, em termos de dinheiro. Uma história da dívida, portanto, é necessariamente uma história do dinheiro - e a maneira mais fácil de entender o papel que a dívida desempenhou na sociedade humana é simplesmente seguir as formas que o dinheiro tomou e a

[260] FOUCAULT, 2002, p. 324.
[261] The difference between a "debt" and a mere moral obligation is not the presence or absence of men with weapons who can enforce that obligation by seizing the debtor's possessions or threatening to break his legs. It is simply that a creditor has the means to specify, numerically, exactly how much the debtor owes. GRAEBER, 2011, p. 14.

> forma como o dinheiro foi usado em toda os séculos - e os argumentos que inevitavelmente resultaram sobre o que tudo isso significa. Ainda assim, esta é necessariamente uma história do dinheiro muito diferente do que costumamos fazer. Quando os economistas falam sobre as origens do dinheiro, por exemplo, a dívida é sempre algo de uma reflexão tardia. Primeiro vem as trocas, depois dinheiro; o crédito só se desenvolve mais tarde.[262]

Justamente *nesta* relação do dever, operacionaliza-se o modo pelo qual um determinado tipo de homem se sujeitará às condições do cumprimento de um acordo: cria-se a forma contemporânea do sujeito, este sujeito "moeda viva". Assim, o homem (um certo tipo de homem: responsável, confiável, constante) deve pagar por suas dívidas. Sem tal constructo teórico a dívida não poderia ser jamais paga. Isso corresponde a dizer que o mecanismo de construção do homem é o mecanismo da invenção da dívida: na esfera das obrigações legais entre credor e devedor. Tal racionalidade realiza as trocas de sentidos no seio da sociedade, reforça ou colapsa as relações de poder, fazendo, assim, um código legível representar a relação de forças que lhe atravessa e lhe constitui.

Continuando a leitura de Graeber, agora mobilizando a leitura de Smith, ele identifica neste ponto a relação de forças por meio da troca que funciona como fundamento mesmo da sociedade, ponto fulcral da análise, já dá as bases da teoria econômica da sociedade,

> Adam Smith, por outro lado, estava determinado a revogar a sabedoria convencional de seu tempo. Acima de tudo, ele se opôs à noção de que o dinheiro era uma criação de governo. Nesse sentido, Smith era o herdeiro intelectual da tradição liberal de filósofos como John Locke, que havia argumentado que o governo começa na necessidade de proteger a propriedade privada e operava melhor quando tentava se limitar a essa função. Smith expandiu o argumento, insistindo que a propriedade, o dinheiro e os mercados não só existiam antes das instituições políticas, mas eram o próprio fundamento da sociedade humana. Seguiu-se que, na medida em que o governo deveria desempenhar qualquer papel nos assuntos monetários, deveria limitar-se a garantir a solidez da moeda. Foi apenas fazendo tal argumento que ele poderia insistir que a economia é em si um campo de investigação humana com seus próprios princípios e leis - isto é, distinto da ética ou política. O argumento de Smith vale a pena ser detalhado porque é, como eu disse, o grande mito fundador da disciplina da economia. O que, ele começa, é a base da vida econômica, propriamente falando. É "uma certa propensão na natureza humana ... a propensão ao caminhão, trocar e trocar uma coisa por outra." Os animais não fazem isso. "Ninguém", observa Smith, "já viu

[262] The difference between a debt and an obligation is that a debt can be precisely quantified. This requires money. Not only is it money that makes debt possible: money and debt appear on the scene at exactly the same time. Some of the very first written documents that have come down to us are Mesopotamian tablets recording credits and debits, rations issued by temples, money owed for rent of temple lands, the value of each precisely specified in grain and silver. Some of the earliest works of moral philosophy, in turn, are reflections on what it means to imagine morality as debt-that is, in terms of money. A history of debt, then, is thus necessarily a history of money-and the easiest way to understand the role that debt has played in human society is simply to follow the forms that money has taken, and the way money has been used, across the centuries-and the arguments that inevitably ensued about what all this means. Still, this is necessarily a very different history of money than we are used to. When economists speak of the origins of money, for example, debt is Always something of an afterthought. First comes barter, then money; credit only develops later. GRAEBER, 2011, p. 21

> um cão fazer uma troca justa e deliberada de um osso para outro com outro cachorro". Mas os seres humanos, se deixados para seus próprios dispositivos, inevitavelmente começarão a trocar e comparar as coisas. Isso é exatamente o que os humanos fazem. Mesmo a lógica e a conversa são realmente apenas formas de negociação, e, como em todas as coisas, os seres humanos tentarão sempre buscar sua melhor vantagem, buscar o maior lucro que puderem a partir da troca. É esse impulso para trocar, por sua vez, o que cria essa divisão do trabalho responsável por toda conquista humana e civilização.[263]

A relação obrigacional fundada na troca cria, portanto, um crivo que se estabelece na articulação de 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 débito é condição de possibilidade das relações privadas, mas também de qualquer escalonamento normativo-subjetivo. Portanto, "*o 'débito primordial é aquele devido pela vida à continuidade e durabilidade da sociedade que assegura sua existência individual'. Nesse sentido, não são apenas criminosos que devem uma 'dívida à sociedade' - somos todos, em certo sentido, culpados, até criminosos*".[264]

É o credor 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

[263] Adam Smith, on the other hand, was determined to overturn the conventional wisdom of his day. Above all, he objected to the notion that money was a creation of government. In this, Smith was the intelectual heir of the liberal tradition of philosophers like John Locke, who had argued that government begins in the need to protect private property and operated best when it tried to limit itself to that function. Smith expanded on the argument, insisting that property, money and markets not only existed before political institutions but were the very foundation of human society. It followed that insofar as government should play any role in monetary affairs, it should limit itself to guaranteeing the soundness of the currency. It was only by making such na argument that he could insist that economics is itself a field of human inquiry with its own principles and laws-that is, as distinct from, say ethics or politics. Smith's argument is worth laying out in detail because it is, as I say, the great founding myth of the discipline of economics. What, he begins, is the basis of economic life, properly speaking? It is "a certain propensity in human nature . . . the propensity to truck, barter, and exchange one thing for another. " Animals don't do this. "Nobody," Smith observes, "ever saw a dog make a fair and deliberate exchange of one bone for another with another dog." But humans, if left to their own devices, will inevitably begin swapping and comparing things. This is just what humans do. Even logic and conversation are really just forms of trading, and as in all things, humans will Always try to seek their own best advantage, to seek the greatest profit they can from the exchange. It is this drive to exchange, in turn, which creates that division of labor responsible for all human achievement and civilization. GRAEBER, 2011, p. 26.

[264] The "primordial debt," writes British sociologist Geoffrey Ingham, "is that owed by the living to the continuity and durability of the society that secures their individual existence". In this sense it is not just criminals who owe a "debt to society"-we are all, in a certain sense, guilty, even criminals. GRAEBER, 2011, p. 58.

constructo, portanto, passível de uma desconstrução genealógica. Esta relação obrigacional fixa as posições e captura os sujeitos, por isso seu mecanismo é o da subjetivação. A partir da fixação das posições, será a ideia de dívida e, portanto, do homem endividado que se estabelecerá o *quantum* deste sujeito será tomado.

Tal visão contemporânea do sistema jurídico desempenha, por certo, um grande papel na operação de sua própria racionalidade: dá origem a ela e a justifica. Ocorre, contudo, 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.

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 a sua potência, satisfazer o 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 um 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, o direito obrigacional regia, nesse sentido, a *sympatia malevolens*: a satisfação *na* crueldade[265].

A matriz obrigacional é valorada, então, a partir da dinâmica das trocas que fixa as ideias de causalidade e quantificação (cálculo) de acordo com os padrões de mensuração dos 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)[266] e ao outro homem (devedor/credor), isto é, promove o

[265] 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 presenta 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, KSA, p. 300.

[266] 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

equivalente.

A constituição da sociedade e da domesticação do homem, conforme já apontado, ("para produzir um animal doméstico e civilizado, um animal doméstico, fora do animal de rapina" homem"[267]) não resultam nem da troca econômica (ao contrário da tese avançada por toda a tradição da política economia, a partir dos fisiocratas), nem de troca simbólica (ao contrário das tradições teóricas antropológicas e psicanalíticas), mas a partir da relação entre credor e devedor, como diferença potencial. Nietzsche, portanto, torna o crédito o paradigma das relações sociais, rejeitando qualquer explicação baseada na troca ou interesse. 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.[268]

Para Nietzsche, a relação mais antiga e mais pessoal que existe é entre credor e devedor, uma relação em que o homem "conheceu" um ao outro pela primeira vez, e mediu-se pessoa contra a pessoa, isto é, assim como Graeber, Nietzsche coloca na relação obrigacional a ideia de dívida como feixe de mensuração:

> 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 sentido *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.[269]

Por conseguinte, a tarefa de uma comunidade ou sociedade antes de tudo foi a engendrar uma pessoa capaz de prometer, alguém capaz de honrar sua dívida. Portanto, foi como estabelecido no Capítulo I, a formação da subjetividade, seus mecanismos e funcionamento a partir desta "constituição" do pensamento. Historicamente levada à cabo, a subjetivação "grava à fogo", na memória sua posição, sua fixação ou para retornar à ideia de Nancy, sua identidade pontual. É o movimento histórico da Razão que permite um indivíduo ser capaz de manter uma promessa. Isso significa a construção de uma

---

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.

[267] NIETZSCHE, KSA, 306

[268] GIACÓIA, 2001, P. 114.

[269] NIETZSCHE, KSA 7, p. 59.

memória que o constitui como sujeito e ao mesmo tempo o atravessa, dotando-o com a interioridade, uma consciência, uma luta constante contra o esquecimento. É, portanto, no interior do domínio das obrigações de legais que a memória, a subjetividade e a consciência começam a ser produzidos.

É, ainda, esta relação de forças que interiorizam a memória que permitem à análise trazer à tona as relações de poder que aparecem na história, isto é, a força das punições, dos castigos e penas cruéis revelam, no jogo social, aqueles que detém, nos dizeres de Deleuze, o poder de afetar e imprimir no indivíduo a subjetividade, ou seja,

> Ao mesmo tempo, é cada força que tem o poder de afetar (outras) e de ser afetada (por outras, novamente), de tal forma que cada força implica relações de poder; e todo campo de forças reparte as forças em função dessas relações e de suas variações. Espontaneidade e receptividade adquirem agora um novo sentido — afetar, ser afetado. O poder de ser afetado é como uma *matéria* da força, e o poder de afetar é como uma *função* da força. Só que se trata de uma pura função, isto é, uma função não-formalizada, tomada independentemente das formas concretas em que ela se encarna, dos objetivos que satisfaz e dos meios que emprega: física da ação, é uma física da ação abstrata. E trata-se de uma pura matéria, não-formada, tomada independentemente das substâncias formadas, dos seres ou dos objetos qualificados nos quais ela entrará: é uma física da matéria-prima ou nua. As categorias de poder são então as determinações características de ações consideradas como "quaisquer", e de suportes quaisquer. [270]

Mas mesmo que a promessa implique uma memória de expressão e de vontade, não é suficiente para proferir a promessa de ser paga a dívida. O enunciado performativo da promessa não é em si o reembolso da dívida, ele implica e pressupõe uma "mnemotécnica" da crueldade, que, inscrevem a promessa de reembolso da dívida sobre o próprio corpo, pois é este o mecanismo de afetar o devedor,

> "Gravasse algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória" – eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra. Pode-se mesmo dizer que em toda parte onde, na vida deum homem e de um povo, existem ainda solenidade, gravidade, segredo, cores sombrias, *persiste* algo do terror com que outrora se prometia, se empenhava a palavra, se jurava: é o passado, o mais distante, duro, profundo passado, que nos alcança e que reflui dentro de nós, quando nos tornamos "sérios". Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldades) - tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica. Em determinado sentido isso inclui todo o ascetismo: algumas idéias devem se tornar indeléveis, onipresentes, inesquecíveis, "fixas", para que todo o sistema nervoso e intelectual seja hipnotizado por essas "idéias fixas"- e os procedimentos e modos de vida ascéticos são meios para livrar tais idéias da concorrência de todas as demais, para fazê-las "inesquecíveis". Quanto pior "de memória" a

[270] DELEUZE, 2005, p. 79.

> humanidade, tanto mais terrível o aspecto de seus costumes; em especial a dureza das leis penais nos dá uma medida do esforço que lhe custou vencer o esquecimento e manter *presentes*, nesses escravos momentâneos do afeto e da cobiça, algumas elementares exigências do convívio social. [271]

Portanto, a criação da dívida implica subjetivação, o que Nietzsche chama de "trabalho do homem sobre si mesmo," a "auto-tortura" é na verdade um processo de criação de um sujeito. Este trabalho produz o sujeito individual, um sujeito responsável e em dívida com seu credor. Dívida como relação econômica, para que entrem em vigor, tem assim a particularidade de exigir um trabalho ético-político constitutiva do sujeito que cria uma espécie de moralidade da dívida,

> A dívida produz uma "moralidade" específica, ao mesmo tempo diferente e complementar do "trabalho". A chave "esforço-recompensa" da ideologia do trabalho é duplicada pela moral da promessa (para honrar a dívida) e a inadimplência (de ter firmado a promessa). Como Nietzsche nos lembra, o conceito de "Schuld" (culpa), um conceito central para a moralidade, é derivado da noção muito concreta de "Schulden" (dívidas). A "moralidade" da dívida resulta na moralização dos desempregados, os "assistidos", os usuários dos serviços públicos, bem como de populações inteiras.[272]

Obviamente, não se trata de utilizar o diagnóstico desta tese como tentativa de um retorno à objetividade, pois o que se pretende com a análise é indicar que o próprio processo de objetivação é na verdade um processo de desubjetivação[273]. Isso significa que a objetividade nada mais é que um mecanismo secundário, um efeito de superfície da técnica mnemotécnica. Isto fica mais claro ao se analisar o modo de produção capitalista, ou seja, o capitalismo moderno parece ter descoberto por conta própria a técnica descrita por Nietzsche de construção de uma pessoa capaz de prometer: o trabalho caminha lado a lado com o trabalho em si, com a autotortura, com a ação autodirigida. Dívida envolve um processo de subjetivação que marca de uma só vez "corpo" e "espírito"[274]. Isso, é, na visão de Lazzarato,

> O crédito é "um dos instrumentos de exploração mais eficazes que o homem conseguiu criar, uma vez que certas pessoas, ao produzir crédito, podem

[271] GENEALOGIA

[272] Debt produces a specific "morality," at once different from and complementary to that of "labor." The couple "effort-reward" of the ideology of work is doubled by the morality of the promise (to honor one's debt) and the foult (of having entered into it). As Nietzsche reminds us, the concept of "Schuld" (guilt), a concept central to morality, is derived from the very concrete notion of "Schulden" (debts). The "morality" of debt results in the moralization of the unemployed, the "assisted," the users of public services, as well as of entire populations. LAZZARATO, 2012, p. 30.

[273] 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. GIACOIA, 2005, p. 45.

[274] LAZARATTO, 2015, p. 33.

> apropriar-se do trabalho e da riqueza de outros". O que a mídia chama de "especulação" representa uma máquina para capturar e estimar a mais-valia em condições criadas pela acumulação capitalista moderna, condições nas quais é impossível distinguir a renda do lucro.[275]

Com respeito ao ponto Lazzarato ainda argumenta que devemos notar, também, que Foucault, Deleuze e Guattari fazem avançar um conceito não-economicista da economia com base em sua leitura de Nietzsche, isto é

> aplicando seu pensamento ao capitalismo moderno (...) Devemos enfatizar de uma vez por todas que o desaparecimento ou a inexistência de troca não resulta dessa afirmação, mas sim que a troca funciona de acordo com uma lógica não de igualdade, mas de um desequilíbrio de poder, um poder diferenciador. Ver a dívida como arquétipo das relações sociais significa duas coisas. Por um lado, significa conceber a economia e a sociedade com base numa assimetria de poder e não na troca comercial que implica e pressupõe a igualdade. Ele introduz diferenciais de poder entre grupos sociais e redefine o dinheiro, já que a dívida é imediatamente um comando, como o poder da destruição / criação sobre a economia e a sociedade.[276]

O homem é um "animal cálculo", *homo economicus* ou ainda como classifica Lazzarato, o homem endividado.[277] Mas a origem do cálculo, medida, avaliação, comparação e contabilidade (ali dos quais são também funções de dinheiro) não deve ser procurado na troca econômica ou no trabalho, mas na dívida. Na verdade, equivalência e medida não são os produtos de troca, mas do cálculo de garantias de reembolso da dívida. Não só isso, mas se estabelece uma relação indissociável entre valor-homem-norma:

> Talvez a nossa palavra *"Mensch" (manas)"* expresse ainda algo deste sentimento de si: o homem *[Mensch,* em alemão] designava-se como o ser que mede valores, valora e mede, coma "o animal avaliador". Comprar e vender, juntamente com seu aparato psicol6gico, sào 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,

[275] Credit is "one of the most effective instruments of exploitation man has managed to create, since certain people, by producing credit, are able to appropriate the labor and wealth of others". What the media calls "speculation" represents a machine for capturing and pteying on surplus value in conditions created by modern-day capitalist accumulation, conditions in which it is impossible to distinguish rent from profit. LAZZARATO, 2012, p. 20

[276] We are therefore going to return to Deleuze and Guattari's work, which was always faithful to Nietzsche's arguments in the Second Essay of the Genealogy of Morality, by applying their thinking to modern-day capitalism: "lt is in credit, and not exchange, that Nietzsche sees the archetype of social organization." We should emphasize once and for all that the disappearance or nonexistence of exchange does not follow from this assertion, but rather that exchange functions according to a logic not of equality but rathe.r: of a power imbalance, a power dífferential. Viewing debt as the archetype of social relations means two things. On the one hand, it means conceiving economy and society on the basis of an asymmetry of power and not on that of a commercial exchange that implies and presupposes equality. lt introduces power differentials between social groups and redefines money, since debt is immediately presem as a command, as the power of destruction/ creation over the economy and society. LAZZARATO, 2012, p. 32.

[277] Credit or debt and their creditor-debtor relationship constitute specific relations of power that entail specific forms of production and control of subjectivity-a particular form of homo economicus, the "indebted man." The creditor-debtor relationship encompasses capital/labor, Welfare-State services/users, and business/consumer relations, just as it cuts through them, instituting users, workers, and consumers as "debtors." LAZZARATO, 2012, p. 30

> 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".[278]

Aqui, mais uma vez, a economia parece ter se tornado nietzscheana. Assim, se por um lado, uma série de crivos lógicos concebidos pela representação territorial – por exemplo, do vínculo político senhorial – deu lugar à representação do sistema débito-crédito (em geral, cristalizado em uma *moeda*) como equivalente universal, por outro, há, também, a manutenção de uma tradição, pois a matriz devedor-credor, na produção capitalista, não se apresenta senão como *novo* deslocamento da matriz territorial, desta vez visível como determinante das portentosas relações econômicas atuaisO conceito de dívida também afeta os paradigmas sócio-políticos de nossa apreensão e a genealogia de relações sociais e instituições, mas longe de ser o que "atrasa" a economia, ela

> representa o motor econômico e subjetivo da economia moderna. A criação de dívida, ou seja, a criação e o desenvolvimento da relação de poder entre credores e devedores, foi concebida e programada como o coração estratégico das políticas neoliberais. Se a dívida é, de fato, central para a compreensão e, portanto, para combater o neoliberalismo, é porque o neoliberalismo, desde o seu surgimento, foi fundado em uma lógica de dívida.[279]

A assimetria constitutiva do poder da dívida nos livra da idealização, segundo a qual o Estado e a sociedade começam com um contrato firmado entre partes livres e capazes (ou, na versão atualizada, uma convenção). 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*"[280], mas deve ser operacionalizado segundo uma matriz obrigacional que surge, constitui e traça o sentido e significado do 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*

[278] NIETZSCHE, KSA, p. 301
[279] Debt is not an impediment to growth. Indeed, it represents the economic and subjective engine of the modern-day economy. Debt creation, that is, the creation and development of the power relation between creditors and debtors, has been conceived and programmed as the strategic heart of neoliberal policies. If debt is indeed central to understanding, and thus combating, neoliberalism, it is because neoliberalism has, since its emergence, been founded on a logic of debt. LAZZARATO, 2012, p. 25
[280] GIACÓIA, 2001, 114.

de direito como produto de certas práticas jurídicas, sujeito, este, abstrato, que veio a compor o direito moderno – e, também, a sombra do Zaratustra[281]:

> 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. [282]

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 o seu aparecimento. 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. Ele, por tal via, temporaliza-se, vivendo o presente como presença do passado e em vista a um futuro. Só por tal via é possível a formação atual de sociedade. [283]

A questão mais importante levantada na segunda dissertação da Genealogia é a temporalidade e a subjetivação "ético-política" que se segue a partir dele, para a memória que deve ser criada não para conservar o passado, mas para o futuro. Não menos para o credor do devedor, "*uma memória esforçando para o futuro*" deve ser feito para o homem "*de modo que ele [...] é responsável por seu próprio futuro!"* [284]

---

[281] Mas os homens superiores estão ainda maravilhados pelo nada; ainda não estão verdadeiramente metamorfoseados, ainda não estão convertidos como Zaratustra; 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 e 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 propria; procuram Zaratustra, 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 pretenso saber, toda essa cultura alexandrina que frui o saber, o acumula e o possui de muitas maneiras mediatas, mais nunca originariamente; o consciencioso do espirito 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.

282 LARENZ, 1997, p. 648.

283 Die längste Zeit der menschlichen Geschichte hindurch – man nennt sie die prähistorische Zeit – wurde der Werth oder der Unwerth einer Handlung aus ihremn Folgen abgeleitet: (…) In den letzten zehn Jahrtausenden ist man hingegen auf einigen großen Flächen der Erde Schritt für Schritt so weit gekommen, nicht mehr die Folgen, sondern die Herkunft der Handlung über ihren Werth entscheiden zu lassen. NIETZSCHE, KSA 2, p. 46.

[284] LAZZARATO, 2012, p. 45.

O crédito é, portanto, a promessa de pagar uma dívida, uma promessa de reembolso em um futuro mais ou menos distante e imprevisível, uma vez que está sujeita à incerteza radical de tempo. Para Nietzsche, criar uma memória para o homem significa ser capaz "*de ter [...] controle sobre o futuro*", "*para ver o futuro como o presente e se emancipar dele*" de modo que ele é responsável por seu próprio futuro. A própria concessão de crédito requer um sujeito capaz de estimar um comportamento inestimável para o futuro e expor-se à incerteza de tempo. O sistema de débito deve, portanto, neutralizar o tempo, isto é, o risco inerente a ele. Deve antecipar e afastar cada potencial "desvio " no comportamento do devedor que o futuro pode trazer. Nos dizeres de Lazzarato,

> A economia da dívida é uma economia de tempo e de subjetivação em um sentido específico. Na verdade, o neoliberalismo é uma economia voltada para o futuro, uma vez que o financiamento é uma promessa de riqueza futura e, consequentemente, incomensurável com a riqueza real. O que importa é a meta de financiamento de reduzir o futuro e suas possibilidades de relações atuais de poder. A partir dessa perspectiva, as inovações financeiras ali têm apenas um único propósito: possuir o futuro com antecedência pela objetivação. Esta objetivação é de uma ordem completamente diferente do tempo de trabalho: significa subordinar ali a possibilidade de escolha e decisão que o futuro reserva para a reprodução das relações de poder capitalistas. Deste modo, a dívida se apropria não só do tempo de trabalho presente dos assalariados e da população em geral, também apreende o tempo não cronológico, o futuro de cada pessoa, bem como o futuro da sociedade como um todo. A principal explicação para a estranha sensação de viver numa sociedade sem tempo, sem possibilidade, sem ruptura previsível, é a dívida. A relação entre o tempo e o débito, empréstimo de dinheiro e apropriação do credor de tempo, têm sido bem conhecidas durante séculos.[285]

À luz do da captura corpórea do débito no homem, a dívida não é apenas um mecanismo econômico, também é uma técnica de segurança de estado do governo que visa reduzir a incerteza do comportamento dos governados, isto é

> A dívida atua como uma máquina de "captura", "predação" e "extração" em toda a sociedade, como instrumento de prescrição e gerenciamento macroeconômico e como mecanismo de redistribuição de renda. Ele também funciona como um

[285] The debt economy is an economy of time and subjectivation in a specific sense. Indeed, neoliberalism is an economy turned toward the future, since finance is a promise of future wealth and, consequently, incommensurable with actual wealth. No use making a fuss because the economy's "present" and "future" fail to match up! What matters is finance's goal of reducing what will be to what is, that is, reducing the future and its possibilities to current power relations. From this perspective, all financial innovations have but one sole purpose: possessing the future in advance by objectivizing it. This objectivation is of a completely different order from that of labor time; objectivizing time, possessing it in advance, means subordinating all possibility of choice and decision which the future holds to the reproduction of capitalist power relations. ln this way, debt appropriates not only the present labor time of wage-earners and of the population in general, it also preempts non-chronological time, each person's future as well as the future of society as a whole. The principal explanation for the strange sensation of living in a society without time, without possibility, without foreseeable rupture, is debt. LAZZARATO, 2012, p. 46-47.

> mecanismo para a produção e "governo" de subjetividades coletivas e individuais.[286]

Ao treinar os governados a "prometer" (criar uma subjetividade para honrar sua dívida), o capitalismo exerce "controle sobre o futuro", já que as obrigações de dívida permitem prever, calcular, medir e estabelecer equivalências entre comportamentos futuros. Os efeitos do poder da dívida na subjetividade (culpa e responsabilidade) permitem ao capitalismo preencher a lacuna entre presente e futuro.

Além de estabelecer a relação credor-devedor como um paradigma social, Nietzsche detém outra lição fundamental que deve ser expandida. Como já dissemos, a relação credor-devedor é intrinsecamente uma economia e uma "ética", uma vez que pressupõe, para o devedor, um processo ético-política de construção de uma subjetividade dotada de uma memória, uma consciência, e uma moral que o obriga a ser ambos responsáveis e culpados. Produção econômica e produção de subjetividade, trabalho e ética, são indissociáveis. A economia da dívida intensifica, assim, que a economia política tradicional já tinha descoberto, ou seja, que a essência da riqueza é subjetiva. A figura subjetiva deste empreendimento é a do devedor afetado pela culpa, má consciência e responsabilidade.

Assim, o ora descrito conceito – e sobretudo, funcionamento – moderno do sujeito revela-se, como já se pode observar, como expressão de uma conflagração de lógicas dissociadas do regime corpóreo de suas vítimas, como um sistema conceitual que desvela poderes que se manifestam tanto pela subjetivação como pelos vínculos relacionais (em especial obrigacionais) a ela adjuntos. Melhor dizendo, "*pretendemos corroborar, à luz da dívida, uma verdade sobre toda a história do capitalismo: o que se define como "economia" seria simplesmente impossível sem a produção e o controle da subjetividade e suas formas de vida"*.[287]

Quer dizer, como a manifestação de conteúdos de poder que o direito nem quer nem pode controlar, que o direito reverbera de forma quase indiscutida como verdades universais acerca da própria constituição dos entes humanos.

---

[286] Debt acts as a "capture," "predation," and "extraction" machine on the whole of society, as an instrument for macroeconomic prescription and management, and as a mechanism for income redistribution. lt also functions as a mechanism for the production and "government" of collective and individual subjectivities. LAZZARATTO, 2012, p. 29.

[287] Throughout the present essay we intend to corroborare, in light of debt, a truth concerning the entire history of capitalism: what one defines as "economy" would be quite simply impossible without the production and control of subjectivity and its forms of life. LAZZARATO, 2012, p. 33.

Sendo, por conseguinte, sob o signo da modernidade, de Kant e da Revolução Francesa, de Hegel e do Estado burguês, forjado como elementos intocáveis que expressam uma ordem da pacificação da sociedade, do Estado e do mercado como nunca dantes vista. Ou seja, sob as máscaras da subjetivação jurídica encontram-se, portanto, corpos mortos, que, pela perspectiva ora adotada, passam da aparência de uma pacífica união, a um conflito aberto entre corpos vazios pelo poder, pela acumulação de capital e pelas mercadorias e se mostram, *in fine*, nesta visão de Nietzsche, propriamente como imbricadas numa luta figadal pelos despojos da vida.

De sorte que resta ao observador de tal fenômeno da subjetivação, tomar como premissa tais estruturas, mas seguir adiante a busca não somente tal superfície formal, mas também o conteúdo positivo de tal vasto niilismo sobre os quais elas estão ele está constituído.

Ora, parece ser que o débito e a relação credor-devedor, proveniente de sua articulação, cria o paradigma da subjetividade do capitalismo moderno, ou seja, o próprio estatuto do "sujeito de direito". Mas qual é propriamente esta subjetividade normativa, ou melhor, com qual tipo de mecanismo o débito produz o sujeito?

Assim, a tese compreende o movimento genealógico, partindo de duas viradas foucaultianas: a) que o conteúdo de verdade do discurso racional das ciências humanas é garantido a partir do emprego de técnicas propriamente jurídicas, isto é, a verdade nasce dos processos propriamente jurídicos que garantem a verdade da promessa e das formas de persecução da palavra empenhada, sendo tal movimento o determinante da fixação das relações dos homens entre si, e dos homens diante da instituição política do *socius*, e b) que as práticas jurídicas (das primevas às presentes) são os determinantes das modulações do poder que fundam, envolvem e caracterizam a estrutura da sociedade contemporânea pela dívida.

Nesta linha, sendo o mercado uma normatividade estritamente jurídica, a toda relação subjaz um funcionamento da matriz devedor-credor, que por sua vez, delinea um certo modo de restrição ou ampliação da possibilidade de exercício da potência de certos indivíduos contra outros a partir das condições jurídicas que fomentam ou mitigam os poderes de seus agentes determinantes sobre o *socius*, neste exato sentido, Bataille considera que

> é a própria consciência do risco resultante de uma exaltação literalmente incomum e até irrelevante que envolve Nietzsche nas rubricas clássicas da chamada moral dos mestres. Não são os mestres que precisam de tal moralidade: os exploradores não buscam seus valores dos filósofos

> distorcidos. Quando os valores lhes são imediatamente dados pelas condições econômicas de sua exploração, os banqueiros americanos dispensam a Vontade de Poder. Somente a exaltação romântica nietzscheana precisava de um aumento improvável de valores arcaicos (rigorosamente expostos, é verdade, por um filólogo) emprestado das classes dominantes de eras primeiro militares (da antiguidade grega e do Renascimento italiano). E esses valores, se negligenciarmos temporariamente a eliminação dos elementos cristãos e a introdução do cinismo moral, são reduzidos aos valores cavalheirescos sobre os quais a sociedade moderna descansou até a introdução progressiva dos valores capitalistas burgueses.[288]

Nesse quadrante histórico a função da técnica é, portanto, fazer com que os fatos se atrelem em tamanha dimensão segundo o discurso técnico voltado à atualização do valor futuro que, no processo, as relações entre eles se tornem objetivas, isto é, que se tornem correlações fáticas perceptíveis sem a intervenção nem da técnica, nem, muito menos, das articulações de poder que que elas enunciam. Na expressão de Stengers:

> 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".[289]

Sujeito, contrato, dívida e propriedade devem, portanto, se reformular e se articular sem qualquer mediação ou justificativa. Os deslocamentos de seus sentidos devem criar códigos naturais sobre a atividade de criação de valor, e sorte a elidir de sua articulação a portentosa potência daqueles que se valem de variações. A variação, em suma, deve ser não variação, e os estabelecimento e o funcionamento das relações de poder, por sua vez, mera consequência lógica do sistema.

---

[288] 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 maitres qui ont besoin d'une telle morale : les exploiteurs 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.

[289] STENGERS, 2002, p. 49.

Assim, tal processo apontado acima por Commons, colima na construção de um novo capitalismo, o capitalismo de futuro, cujo grande norte é transformar o futuro em valor presente, e, a partir do presente, articular novas formas de liames já projetado e precificados conforme certos futuros. Nesse âmbito de ideias, como também indicou Commons, formulou-se a moderna Companhia – e, assinala Nadine Levratto, também uma série de outros institutos jurídicos articulados segundo a mesma grade diagramática[290] –, a grande forma de organização do poder e da produção capitalista *par excellence*. Todavia, como se pode observar, tal formulação não foi senão uma rearticulação de sentidos do contrato, da propriedade e da dívida em torno dos portentosos e despersonalizados poderes do capitalismo financeiro.

Sob a égide de tal viragem, há, portanto, um processo em que os elementos materiais (as coisas físicas e a pessoas naturais), dantes elementos centrais do centro da reflexão sob a égide do capitalismo comercial, vão sendo mitigados até a quase total eliminação de tal grade lógica. Assim sendo, tal movimento colima perceber sobre as formas sociais passadas desborda toda uma série de articulação móveis de tais objetos na forma de valor mercantil. Isto é, uma pá, visível, hoje, já é um projeto de mineração em curso, um automóvel, de uma frota de táxis, um indivíduo hábil na cozinha, de um restaurante, e assim por diante. Todos eles passíveis de conferirem crédito financeiro ao empreendedor (ele também passível de ser securitizado pelo banco), ou mesmo de justificarem uma abertura de capital na bolsa de valores. É o programa de racionalidade que se espraia sobre as formas jurídicas e colima permitir a articulação presente entre futuros.

Logo, nesse mesmo eixo de codificação e descodificação dos objetos econômicos, mostra-se possível também compreender porque Klossowski pode, enfim, chamar os

[290] Les innovations juridiques permettraient ainsi de suivre les changements qui affectent la sphère économique. La seconde moitié du 19ème siècle est riche en évènements de la sorte. Une chronologie frappante se dégage de l'examen des textes de loi adoptés : libération de la création des sociétés, passage d'un droit des faillites exclusivement punitif à un droit qui autorise le « fresh start » (Levratto, 2008), abolition du monopole des courtiers et des agents de change, légalisation du nantissement du fonds de commerce (Stanziani, 2007) et du warrant agricole (Baubeau, 2007), autorisation de l'ouverture des marchés à terme… Ces nouveautés réglementaires favorisent l'ouverture et modernisation des marchés financiers (Hautcoeur, 2007), le développement des banques et du crédit (Gille, 1965 ; Lescure & Plessis, 1999) et illustrent les mutations radicales de l'économie française au cours de cette période. Parmi les changements institutionnels en relation étroite avec le fonctionnement de l'économie qui se produisent alors, c'est à l'abolition de la contrainte par corps que nous nous intéressons dans ce texte. Le choix de cet évènement nous paraît en effet caractéristique de l'expansion du système de crédit qui se produit à cette époque et du passage du capitalisme patrimonial assis sur l'accumulation préalable d'un patrimoine à un capitalisme financier dans lequel la créance se rapproche de plus en plus d'une promesse qui engage essentiellement l'émetteur sur le futur. LEVRATTO, 2009, p. 221.

indivíduos de moedas-vivas ("*Monnaie vivante", o escravo industrial é ao mesmo tempo um sinal de riqueza e riqueza. Como sinal, vale a pena para todos os tipos de riqueza material, como riqueza que exclui, no entanto, qualquer outra demanda, senão a demanda de que representa a satisfação*"[291]) e Derrida denominar as mercadorias sujeitos ("*Esse comércio entre coisas é fantasmagoria. A autonomia dada aos bens responde a uma projeção antropomórfica. Ele inspira os bens, sopra o espírito, o espírito humano, o espírito de uma palavra e o espírito de vontade*"[292]), afinal, num mundo em que o niilismo é qualificado pela subsunção dos objetos à equivalência mercantil, é absolutamente inútil perquirir se isso é ou não possível, mas sim quais os fantasmas que animam a conceituação dos indivíduos como a mais líquida das mercadorias e as mercadorias como sujeitos. Muitos deles foram, já, analisados, em sua compleição e quanto aos regimes de seus axiomas.

Sob tal perspectiva, é possível colher três exemplos preciosos acerca da transformação do sujeito em mecanismo de articulação axiomática de fluxos de poder e capital. O primeiro, é canônico, e está expresso na continuação do trabalho de Arnold, isto é, pertine ao perquirir do poder econômico a partir de sua articulação diagramática em meio às formas jurídicas estadunidenses do início do século XX. O segundo, é de Roubini e Mihn, e versa sobre fatos recentes da economia mundial, que descrevem de que modo o sujeito econômico jurídico, uma vez transposto à grade técnico-econômica na forma de contratos sobre a imaginação axiomática capitalista, contribui sobremaneira para a crise de 2007. O terceiro, extraído da já célebre obra de Yanis Varoufakis, em símile espírito, diz respeito à descrição de como o conserto do rearranjo mundial no pós-crise de 2007 aniquilou a população grega como consequência "lógica" da correlação abstrata sujeito-dívida, tal qual formulada nos termos ora expostos.

Neste ponto, portanto, pode-se seguir ao primeiro deles, a fim de se observar tal movimento pelo de um dos mais importantes reguladores de tal conjuntura, isto é, Thurman Arnold:

> Uma nova filosofia chamada "liquidez" surgiu. A ideia era que os bens de capital poderiam ser feitos quase como moeda. A riqueza material deveria estar

[291] Em francês: « Monnaie vivante», l'esclave industrielle vaut à la fois pour un signe garant de richesse et cette richesse même. En tant que signe elle vaut pour toutes sortes d'autres richesses matérielles, en tant que richesse elle *exclut* cependant toute autre demande, si ce n'est la demande dont elle représente la satisfaction. Mais la satisfaction proprement dite, sa qualité de signe l'exclut également. KLOSSOWSKI, 1997-A, p. 77.

[292] Ce commerce entre les choses relève de la phantasmagorie. L'autonomie prêtée aux marchandises répond à une projection anthropomorphique. Celle-*ci inspire* les marchandises, elle y souffle l'esprit, un esprit humain, l'esprit d'une *parole* et l'esprit d'une *volonté.* DERRIDA, 1993, p. 249

> por trás das moedas de papel, assim como o ouro deveria estar por trás das questões governamentais da moeda. Era, obviamente, percebido que, se muitas pessoas tentassem cobrar esses papéis, perderiam seu valor cambial, mas era suposto que isso não acontecesse. A riqueza material por trás desses pedaços de papel incluiu gradualmente todo tipo de coisas intangíveis, como "good will" que foram obtidas por campanhas publicitárias e "going concern value". Gradualmente, o processo de "capitalizar a capacidade de ganho" tornou-se a regra[293].

A organização se torna, então, corpo místico, articulação de poderes. O valor cria poder que cria valor a partir de liames de dívida lançados pelo futuro. De um lado, eliminando-se poderes (dantes ínsitos ao sistema da propriedade) de titularidade dos investidores em troca de crédito futuro (e a presunção de que a regulamentação estatal cumprirá seu papel de fiscalização, requerimento de informação, e sanção) sobre a organização mágica, enquanto, de outro, conferem-se poderes aos já poderosos articuladores da organização. A estrutura de subjetivação, nesse sentido, já tem pouco a ver com o indivíduo, e muito a ver com o sujeito: ela funciona, e se apodera do futuro. Nada obstante, como segue Arnold, nem a subjetivação espelha necessariamente em sua estrutura jurídica os poderes nela expressos, nem tais poderes devem ser assim expressados senão quando estrategicamente conveniente:

> É relativamente fácil para uma empresa encarregada de controlar outra empresa para provar que de fato não exerce controle, mas é extremamente difícil para uma agência externa, que deve extrair seus fatos de testemunhas que não desejam, assumir o fardo de provar o controle real. O uso de fideicomisos de votação e de agentes e candidatos com diretores não divulgados pode ocultar a verdadeira fonte de controle. As negociações entre Bond e Share e as empresas atendidas são realizadas de forma informal. Não só suas recomendações são normalmente seguidas, mas, quando um pedido é feito por uma empresa com serviço para um serviço específico, esse pedido com a mesma frequência não se origina em uma sugestão do representante da Bond e da Share. Portanto, unificado e harmonioso tem sido o plano de gestão Bond e Share que as empresas atendidas e Bond e Share lidam umas com as outras, empregam o mesmo escritório de advocacia de Nova York. E as empresas atendidas nunca tiveram ocasião de empregar representação legal separada da oferecida por Advogados de Bond e Share ou Bond e Share da New York. O grupo Bond e Share sempre foi uma família feliz[294].

---

[293] A new philosophy called "liquidity" sprang into being. The idea was that capital goods could be made almost like currency. Material wealth was supposed to be back of the pieces of paper, just as gold was supposed to be back of the government issues of currency. It was, of course, realized that if very many people tried to cash in on these pieces of paper, they would lose their exchange value, but it was supposed that this would not happen. Material wealth behind these pieces of paper gradually included all sorts of intangible things, such as "good will" which had been obtained by advertising campaigns and "going concern value." Gradually the process of "capitalizing earning capacity" grew to be the rule. ARNOLD, 1938, p. 202.

[294] It is relatively easy for a company charged with controlling another company to prove that it in fact exercises no control, but it is extremely difficult for an outside agency, which must draw its facts from unwilling witnesses, to assume the burden of proving actual control. The use of voting trusts and of agents and nominees with undisclosed principals may conceal the real source of control. The dealings between Bond and Share and the serviced companies are conducted on an informal basis. Not only are its recommendations normally and usually followed, but when a request is made by a serviced company for a

O recorte de Arnold é, neste ponto, concorrencial – ainda que suas preocupações em *The Folklore of Capitalism* versem sobre diversas formas de exercício de poder e métodos de elidi-lo –, seu objetivo é, em suma, demonstrar como a articulação entre poderes de fato e estruturas jurídicas culmina na estabilização de posições de domínio de mercado por meio da criação de organizações extrassocietárias ilícitas. Arranjo que tem como um de seus componentes centrais exatamente evitar que tais arranjos se expressem formalmente, isto é, trata-se senão de evitar que a subjetivação seja congruente com os fatos, ao menos que o poder de controle seja elidido, e as posições abusivas possam se manter. Tal ordem de método é parte do "folclore".

Pois bem, movimento aparentemente distinto, mas articulado segundo a égide do mesmo niilismo mercantil é o de construção do sistema de securitização de hipotecas estadunidense, tal qual descrito por Roubini e Mihn. Veja-se:

> Embora os títulos garantidos por hipotecas tenham se tornado cada vez mais populares na década de 1980, não foi até a década de 1990 que eles realmente decolaram. Em um toque irônico, a crise da poupança e do empréstimo (S & L) cimentou a popularidade da securitização. Naquela *debacle*, mais de mil e seiscentos foram destruídos por terem feito um monte de empréstimos imobiliários residenciais e comerciais ruins que mantiveram em seus livros (como transações de "originar e manter"). Isso não teria acontecido se os empréstimos tivessem sido securitizados - ou pelo menos essa é a lição que muitos banqueiros extraíram do colapso dos S & Ls. O novo pensamento era simples: muito melhor para vender os empréstimos e bolso um lucro arrumado em frente do que segurar os empréstimos e arriscar-os a ficar mal depois. Distribuir os empréstimos aos que estão mais aptos a assumir o risco - fundos de pensão, companhias de seguros e outros investidores institucionais - poderiam diminuir o risco de uma crise bancária sistêmica[295].

De forma sucinta, desculpe-se o truísmo, o processo de securitização de recebíveis de hipoteca exige que alguém celebre um contrato de hipoteca. Exige, portanto,

---

particular service, that request as frequently as not originates in a suggestion of Bond and Share's representative. So unified and harmonious has been the Bond and Share plan of management that the serviced companies and Bond and Share in dealings with each other, employ the same New York law firm. And the serviced companies have never had occasion to employ legal representation separate from that offered by Bond and Share or Bond and Share's New York counsel. The Bond and Share group has always been one happy family ARNOLD, 1938, p. 202.

[295] Though mortgage-backed securities became increasingly popular in the 1980s, it was not until the 1990s that they really took off. In an ironic twist, the savings and loan (S&L) crisis cemented the popularity of securitization. In that debacle more than sixteen hundred thrifts went bust because they'd made a bunch of bad residential and commercial real estate loans that they'd kept on their books (as "originate and hold" transactions). That would not have happened had the loans been securitized —or at least that's the lesson that many bankers drew from the S&Ls' collapse. The new thinking was simple enough: far better to sell off the loans and pocket a tidy profit up front than hold the loans and risk having them go bad later. Distributing the loans to those better able to shoulder the risk—pension funds, insurance companies, and other institutional investors—could lessen the risk of a systemic banking crisis. ROUBINI; MIHN, 2010, p. 34

que um indivíduo de carne e osso se dirija a um banco, demonstre estar apto a pagar pelo imóvel, e receba o consentâneo crédito. Todavia, no início dos anos 1990, algumas companhias de relativo porte foram à *débâclé* por conta do inadimplemento de seus mutuários. Ao que, automaticamente, o mercado teve uma brilhante ideia:

> "Origem e distribuição" substituídas "são originárias e seguras." É um princípio sólido desde que os compradores dos valores mobiliários possam avaliar com precisão o risco inerente a eles. Mas se você é um banco que vende hipotecas recém-cunhadas através do pipeline de securitização, seu principal objetivo é descarregar tantas hipotecas o mais rápido possível. Cada venda lhe dá mais dinheiro para fazer mais empréstimos. Infelizmente, porque o banco já não enfrenta as consequências de fazer empréstimos ruins, ele tem muito menos incentivo para monitorar adequadamente o risco subjacente das hipotecas que ele origina. Quando originar e manter se origina e distribui, uma hipoteca ruim é transmitida pela linha como uma batata quente. Como a securitização tornou-se cada vez mais comum nos anos 90 e 2000, corretores de hipotecas, avaliadores de hipotecas, bancos comuns, bancos de investimento e até instituições quase públicas como Fannie Mae e Freddie Mac deixaram de sujeitar os possíveis mutuários a um escrutínio cuidadoso.[296]

Em suma, com a radicalização do processo de securitização e distribuição dos referidos títulos, a correlação ação-responsabilidade (imanente ao sujeito moderno) implodiu no âmbito das instituições financeira, porém, junto com tal implosão, veio outra, símile, de igual relevância para o colapso do sistema. O devedor hipotecário desapareceu. Veja-se:

> Os chamados empréstimos de mentirosos tornaram-se cada vez mais comuns, enquanto os mutuários falavam sobre sua renda e não forneceram confirmação por escrito de seu salário. Os mais infames de todos eram os "empréstimos NINJA", nos quais o mutuário não tinha Rendas, Sem Emprego, (e não) Ativos. A securitização não parou por aí. As empresas financeiras supervisionaram a securitização de hipotecas imobiliárias comerciais, juntamente com muitos tipos de empréstimos ao consumidor: empréstimos de cartão de crédito, empréstimos estudantis e empréstimos automotivos. Empréstimos corporativos também foram titulizados, como empréstimos alavancados e empréstimos industriais e comerciais. Os títulos resultantes - títulos garantidos por ativos - se mostraram populares, e a securitização logo se espalhou por outros lugares. Como um livro de texto sobre gerenciamento de riscos concluiu em 2001, "Às vezes, parece que quase tudo pode ser securitizado". Isso não foi um exagero: no momento em que a crise atingiu, a securitização foi aplicada para arrendamentos de avião, receitas de florestas e minas, delinquentes ônus fiscais, receitas da torre de rádio, empréstimos de

[296] "Originate and distribute" replaced "originate and hold." It's a sound principle as long as the buyers of the securities can accurately assess the risk inherent in them. But if you're a bank selling off newly minted mortgages via the securitization pipeline, your primary objective is to unload as many mortgages as quickly as possible. Each sale gives you more money with which to make more loans. Unfortunately, because the bank no longer faces the consequences of making bad loans, it has much less incentive to properly monitor the underlying risk of the mortgages it originates. When originate and hold becomes originate and distribute, a bad mortgage is passed down the line like a hot potato. As securitization became increasingly commonplace in the 1990s and 2000s, mortgage brokers, mortgage appraisers, ordinary banks, investment banks, and even quasi-public institutions like Fannie Mae and Freddie Mac no longer subjected would-be borrowers to careful scrutiny. ROUBINI; MIHN, 2010, p. 137.

> barco, receitas do governo estadual e local, e até mesmo os royalties das bandas de rock[297].

Isto é, tomado como um ponto qualquer do sistema (jurídico, bancário, laboral, etc.), tal indivíduo deixou de ter qualquer relevância para além da mera aposição de sua assinatura em um contrato primevo. O sagrado momento em que se torna sujeito na grade de securitização. Uma vez assim procedendo, iniciava-se sua verdadeira vida virtual, na qual, assumindo uma posição discricionariamente alocada num algoritmo desenvolvido por uma organização financeira, podia efetivamente impulsionar os lucros do sistema. Que se inicia com um cálculo estatístico relativamente direto:

> Este foi particularmente o caso dos novos, exóticos e complicados títulos garantidos por ativos e garantidos por ativos, criados pela primeira vez por bancos de investimento na década de 1980. Esses títulos passam por nomes diferentes e siglas diferentes: obrigações hipotecárias garantidas (OCM), obrigações de dívida garantida (CDOs) e obrigações de empréstimos garantidos (CLOs). Todos eles trabalharam de acordo com o mesmo princípio. Qualquer pessoa que detém um seguro com garantia de hipotecas simples, necessariamente assumiu um certo risco: o proprietário pode, por exemplo, inadimplente ou simplesmente pagar antecipadamente o empréstimo, privando assim o credor dos pagamentos de juros adicionais que ele ganharia se o empréstimo fosse pago fora do horário previsto[298].

Pois bem, ocorre que tal posição no sistema faz, ainda, o sujeito manter-se com certo conjunto de traços característicos, que garantem certa inteligibilidade acerca de sua posição (ele é um cadastro: ganha certo salário, reside numa determinada cidade, tem certo número de filhos, tevês, geladeiras, etc.). Nada obstante, mais uma vez, são dados que não oferecem qualquer lucro àqueles que cria a hipoteca, apenas evitam perdas àqueles que a levam consigo. Logo, o indivíduo pode desaparecer definitivamente. O formulário já não faz sentido. Explique-se:

---

[297] So-called liar loans became increasingly common, as borrowers fibbed about their income and failed to provide written confirmation of their salary. Most infamous of all were the "NINJA loans," in which the borrower had No Income, No Job, (and no) Assets. Securitization did not stop there. Financial firms oversaw the securitization of commercial real estate mortgages along with many kinds of consumer loans: credit card loans, student loans, and auto loans. Corporate loans were securitized as well, such as leveraged loans and industrial and commercial loans. The resulting bonds—asset-backed securities—proved popular, and securitization soon spread elsewhere. As one textbook on risk management concluded in 2001, "Sometimes it seems as though almost anything can be securitized." That was no exaggeration: by the time the crisis hit, securitization had been applied to airplane leases, revenues from forests and mines, delinquent tax liens, radio tower revenues, boat loans, state and local government revenues, and even the royalties of rock bands. ROUBINI; MIHN, 2010, p. 47

[298] This was particularly the case with the new, exotic, and complicated mortgage-backed and asset-backed securities first crafted by investment banks in the 1980s. These securities go by different names and different acronyms: collateralized mortgage obligations (CMOs), collateralized debt obligations (CDOs), and collateralized loan obligations (CLOs). All of them worked according to the same principle. Anyone holding a plain-vanilla mortgage-backed security necessarily took on a certain amount of risk: the homeowner might default, for example, or simply prepay the loan, thereby depriving the lender of the additional interest payments it would earn if the loan was paid off on schedule. *Idem*, p. 35.

> Os "engenheiros" financeiros em Wall Street encontraram uma solução elegante: o CDO. O CDO seria dividido em fatias, ou tranches. Os CDOs mais simples tinham apenas três tranches: equidade, mezzanine e sénior. Os compradores de uma parcela de patrimônio obtiveram o maior retorno, mas assumiram o maior risco: se os proprietários do pool subjacentes não cumprirem o padrão, os detentores da parcela de patrimônio veriam perdas antes de qualquer outra pessoa. A parcela mezzanine foi menos arriscada, mas seus compradores ainda sofrerão perdas se uma porcentagem maior de proprietários no pool subjacente for inadimplente. No topo, estava a parcela seniores. Embora pagasse a menor taxa de retorno, era suposto ser livre de riscos ou muito próximo disso. Os detentores da parcela seniores receberam o pagamento primeiro e as perdas sofridas acabaram. Este impressionante edifício de finanças estruturadas descansava em fundações instáveis. Dependia de um truque de mão: um monte de hipotecas hipotecárias hipotecadas e arriscadas de risco, seria empacotada em uma garantia garantida por hipotecas mobiliárias BBB e, em seguida, cortada em tranches em que a parcela sénior - aproximadamente 80% do total dos ativos subjacentes - seria dada uma classificação AAA.[299]

Já não se está, portanto, diante de coisa alguma. Não há um devedor. Ele já foi desconstruído e reconstruído. Seus pedaços de dados associaram-se aos de outros. E sequer sua assinatura faz mais qualquer diferença. Nem sua compleição nem o liame ao qual se vinculou tem qualquer inteligibilidade sob o ponto de vista do mercado. Mas a alucinação não para aí:

> A securitização alcançou níveis ainda mais estranhos de complexidade. Tornou-se moda, por exemplo, combinar CDOs com outros CDOs, e dividi-los em tranches. Esses CDOs de CDOs (às vezes chamados de CDO2) empalidecem ao lado dos produtos mais barrocos que sai dos laboratórios em Wall Street: CDOs de CDOs de CDOs, mais conhecido como CDO^3; e CDOs sintéticos, que montaram um monte de swaps de inadimplência de crédito para imitar um CDO subjacente. Alguns desses produtos mais esotéricos tinham muito mais que três tranches: eles poderiam ter cinquenta ou mesmo cem, cada um dos quais representava um certo nível de tolerância ao risco.[300]

---

[299] Financial "engineers" on Wall Street came up with an elegant solution: the CDO. The CDO would be divided into slices, or tranches. The simplest CDOs had only three tranches: equity, mezzanine, and senior. The purchasers of an equity tranche got the highest return but took on the greatest risk: if any homeowners in the underlying pool defaulted, the holders of the equity tranche would see losses before anyone else. The mezzanine tranche was less risky, but its purchasers would still suffer losses if a larger percentage of homeowners in the underlying pool defaulted. At the top was the senior tranche. While it paid the lowest rate of return, it was supposed to be risk free or pretty close to it. The holders of the senior tranche got paid first and sustained losses last. This impressive edifice of structured finance rested on shaky foundations. It depended on a sleight of hand: a bunch of dodgy and risky BBBRATED subprime mortgages would be bundled into a BBB mortgage-backed security and then sliced into tranches in which the senior tranche—approximately 80 percent of the total underlying assets—would be given an AAA rating. *Idem*. *Ibidem.*

[300] The process transformed toxic waste into a gold-plated security, even though the underlying pool of mortgages was just as risky as it was before. Securitization achieved even more bizarre levels of complexity. It became fashionable, for instance, to combine CDOs with other CDOs, then split them up into tranches. These CDOs of CDOs (sometimes called a CDO^2) paled next to the more baroque products coming out of the labs on Wall Street: CDOs of CDOs of CDOs, better known as CDO^3; and synthetic CDOs, which assembled a bunch of credit default swaps to mimic an underlying CDO. Some of these more esoteric products had far more than three tranches: they might have fifty or even one hundred, each of which represented a certain level of risk tolerance. *Idem, Ibidem.*

Já não há, portanto, nenhuma correlação entre o sujeito e sua expressão econômica. Na verdade, a premissa de sua existência em relação a algo diz, no fundo, mais acerca do folclore, e de não se pode corromper explicitamente a premissa de que um sujeito deve existir, do que propriamente sobre suas condições de pagamento. O resto, de fato, é história. Boa parte do planeta investiu em tais títulos como se tivessem alguma relação com a realidade. E, quando se observou que as coisas andavam de forma bastante distinta, veio a Crise.

Certamente tais perspectivas tornam deveras complexo levar adiante o presente trabalho de modo extrair a estrutura das articulações entre o sujeito vazio e a estrutura corpórea. Afinal, quando se observa os fenômenos econômicos o que se tende a encontrar são herméticas estruturas científicas que pouco ou nada têm a ver sequer com o discurso moderno. Conjuntos de poder em absoluto descontrole parecem reger axiomas, matrizes, sistemas que estão a todo momento a tenderem a limiares em que vislumbram uma autodestruição articulada por conteúdos absolutamente descarnados.

O niilismo, que reaparecerá no Capítulo IV desta tese, parece mesmo ter deixado de permitir qualquer articulação com o indivíduo. Isto quer dizer que a dívida foi de tal maneira abstraída deste indivíduo ao qual inicialmente era imputada que a ideia de sua existência não é tanto para haver quantificação e adimplemento do pacto diretamente fixado pelas partes (nem as torturas e violências, nem as dívidas hipotecárias precisam de um referencial corpóreo), mas é apenas o mecanismo de reprodução das relações de poder, agora autonomizadas dos indivíduos.

Entretanto, embora assim pareça um grande paradoxo, o funcionamento do sistema segue, rigorosamente, replicando-se de forma estável. Ou seja, há um jogo constante, de articulações ininteligíveis, mas cujos vencedores parecem, cada vez mais, certos: o poderoso, o homem da vontade de potência já não precisa sequer dos corpos, apenas das instituições e das posições subjetivas e contratuais abstratas. E, não poucas vezes, no comando das regras. Formulando a diferença entre tal capitalismo financeiro e os tempos pré-capitalistas, Deleuze e Guattari afirmam o seguinte:

> Nas formações pré-capitalistas reúnem-se todas as crueldades e terrores, há fragmentos de cadeias significantes que são mantidos em segredo, sociedades secretas ou grupos de iniciação – mas nunca há nada de efectivamente inconfessável. É com a coisa, com o capitalismo, que o inconfessável começa: não há nenhuma operação financeira ou económica que, se fosse traduzida em termos de código, não revelasse o seu caráter inconfessável, isto é, a sua

> perversão intrínseca ou o seu cinismo essencial (a época da má consciência é também a do puro cinismo)[301].

Exemplar sobre o ponto é o mencionado livro de Varoufakis, que introduz o argumento nomeando-o da seguinte maneira:

> Quarenta anos depois, em 1988, ao olhar através dos papéis e livros de Keynes no King's College de Cambridge, notei uma cópia da Guerra do Peloponeso de Thucydides no grego antigo original. Retirei e percorri rapidamente suas páginas. Lá estava, sublinhado a lápis, a famosa passagem em que os poderosos generais atenienses explicaram aos malditos indefesos por que os "direitos" são apenas pertinentes "entre os iguais no poder" e, por essa razão, eles estavam "fazendo o que quisessem com eles" porque "os fortes realmente fazem o que podem e os fracos sofrem o que devem". Essas palavras estavam tocando na minha cabeça durante a primavera de 2015 quando enfrentei os credores da Grécia e seu compromisso inabalável de esmagar nosso governo. A cabeça de Keynes, tenho certeza, também deve ter tocado com essas palavras em Bretton Woods.[302]

Ora, o contexto apresentado, a princípio tão distante da filosofia contemporânea é literalmente nietzschiana, retomando-se o famoso aforismo já anunciado nesta tese, é clara a perspectiva do poder que emana das relações: "*justiça, neste primeiro grau, é boa vontade, entre os que têm potência mais ou menos igual, de se acomodarem uns aos outros, de, por meio de um igualamento, voltarem a se "entender" – e, em referência aos que tem menor potência, coagi-los, abaixo de si, a um igualamento*"[303].

Sujeito, razão, cálculo, dívida, este é o trabalho mnemotécnico retratado agora em termos de poder. Keynes provavelmente grifou a mesma expressão no contexto de Versailles, mas é mesmo fácil conceber a analogia de Varoufakis, ministro da economia do país que mais pagou pelo espraiar da Crise de 2007 sobre a Europa. O quadro que o economista versa, assim, sobre como a Grécia, em 2010, para salvar dois bancos (um alemão e outro francês[304]), foi obrigada a realizar os empréstimos que a levaram ao colapso financeiro de cinco anos.

---

[301] DELEUZE; GUATARRI, 2004, p. 257.

[302] Forty years later, in 1988, while looking through Keynes's papers and books at King's College, Cambridge, I noticed a copy of Thucydides's *Peloponnesian War* in the original ancient Greek. I took it out and quickly browsed through its pages. There it was, underlined in pencil, the famous passage in which powerful Athenian generals explained to the helpless Melians why "rights" are only pertinent "between equals in power" and, for this reason, they were about "to do as they pleased with them." It was because "the strong actually do what they can and the weak suffer what they must." These words were ringing in my head during the spring of 2015 as I faced Greece's lenders and their unwavering commitment to crush our government. Keynes's head, I am certain, must also have been ringing with these words at Bretton Woods.

[303] NIETZSCHE, KSA 5, p. 306.

[304] In essence, the private losses of French and German banks were spread around throughout the eurozone, forcing even the weakest citizens of the weakest of member-states to chip in. The idea of the Greek bailout did not go down well in the sixteen parliaments where it was tabled. Nationalists and anti-Europeans were salivating at the opportunity to lambast their government for daring to ask their people to cough up money for the worst of the Mediterranean's grasshoppers, when they themselves were suffering from the post-

A história da formação deste sujeito, cuja tese se explorou até aqui, é na verdade a história das grandes formações político-economicas que serviram condições de possibilidade para a reprodução da cadeia do "poder dos poderosos". Não se trata, como se assume pela tradição jurídico filosófica de uma dedução de direitos "a priori" que residem na faculdade da ação humana, mas ao contrário, os tais direitos não são se não uma forma de abstração da promessa. Levado ao limite do raciocínio, a capacidade livre de prometer cria direitos relativos a tal promessa, com o a liberdade e igualdade, direitos que se olhados a partir da máscara serão produtos da coação e do acerto entre os poderosos.

2008 recession. Behind the scenes, the government would inform them that the Greek bailout was all about saving their own banks. But, still, the opportunity for putting on a show of nationalist fervor was too tempting to ignore. So they demanded to see some Greek blood before signing off on the largest loan in economic history. The Greek loan thus came with vicious strings attached—strings designed to cause visible pain to the weakest of Greeks. The "conditionalities," as the strings were called, boiled down to the dismantling of basic social welfare provisions to be supervised by officials representing the ECB, the European Commission and the International Monetary Fund.14 This is how the troika—meaning the triumvirate of the ECB, the EC and the IMF—was born. It comprised a small group of bailiffs, disguised as technocrats, who acquired powers that Europe's governments cannot dream of. With every visitation by the troika, the dream of shared European prosperity was dealt another blow.

III.2. IMPUTAÇÃO E MERCADO

> Quanto mais um lance é forte, mais fácil é recusar-lhe o consenso mínimo, justamente porque ele muda as regras do jogo sobre as quais havia consenso. Mas, quando a instituição de saber funciona desta maneira, ela se conduz como um poder ordinário, cujo comportamento é regulado em homeostasia. Este comportamento é terrorista (...). Ele se calará ou dará seu assentimento não porque é refutado, mas ameaçado de ser privado de jogar (existem muitas espécies de privação). A arrogância dos decisores, em princípio sem equivalente nas ciências, volta a exercer este terror. Ele diz: Adaptai vossas aspirações aos nossos fins, senão..." (LYOTARD, 2004, p. 116.)

Com o trilho econômico percorrido no capítulo precedente, a abstração da dívida nos permite concluir neste passo da análise que atribuir ao homem direitos subjetivos *a priori* e construir uma relação entre eles e o poder político na verdade o aniquila: as forças que o constitui são as forças que o atravessam e o transformam em carcaça, pois se tornou num só lance culpado e objeto de imputação. Mas sua morte, ao invés de exaurir, apenas impulsionou o método. Rapidamente articulado numa tirania talvez pior e mais bem articulada, mais expansiva e menos decifrável do a aquela que ele representava: a da Razão. Por isso, como assinalou Raoul Vaneigem, "*o tirano morre sorrindo; é que ele sabe que após a sua morte a tirania se limitará a mudar de mãos e que a escravidão não tem fim*"[305], pois, os "*chefes diferem de acordo com seus métodos de dominação, mas continuam a ser chefes, donos de um poder exercido a título privado*"[306], isto é, após ele, e apesar dele, "*no espelho dos senhores do presente refletem-se já os senhores do futuro*"[307].

E tal sorriso decorre exatamente da subjacente estrutura desvelada por Kennedy[308]: a hierarquia deixaria de ser articulada pelo mito expresso, pela adulação do divino diante dos homens, mas dos homens em si mesmos, que aferrolhariam um estatuto tão duro quanto imperceptível, e o fariam chamando esse Deus entre os homens propriamente de homens. É o que Irti chama o último edifício da velha Europa, a

[305] VANEIGEM, 2002, p. 37.
[306] *Idem. Ibidem.*
[307] *Idem. Ibidem.*
[308] The nineteenth-century world of hierarchically arranged races and civilizations is fading, although the early twentieth-century world of secular and religious states may be back on the rise. Imaginary worlds also have imaginary histories: the "state system" is routinely dated to the 1648 Peace of Westphalia, which is said to have turned a world of religions into a world of sovereigns. In fact, it took another three hundred years to build a world whose politics were organized along state lines. During that time sovereignty and statehood meant many different things. Nevertheless, origin myths are as important for world building as they are for religions, families, or cultures. KENNEDY, 2016, p. 24.

falsificação em farrapos de um sentido histórico que, hoje, não faz senão *funcionar*, ou seja

> O método não é uma dissimulação, uma revelação em massa. É muito significativo que Carl Schmitt, perguntando sobre a condução da ciência jurídica européia, realiza uma análise muito lúcida da crise da lei estadual e do desencadeamento de um positivismo tecnológico, mas depois se manifesta em um ato de fé: a salvação na cripta. Misteriosas "(são suas palavras), nas quais a ciência jurídica preserva o legado da lei européia, que não pode ser discriminada por frenesi normativo. (...) E ele escapa do dilema seco - ou teologia ou tecnologia; ou metafísica ou vontade de poder - com o apelo à ciência jurídica, o último asilo da velha Europa.[309]

Todavia, em breve, sequer Roma manter-se-ia como tal articulação mitológica. No nazismo de Schmitt e no liberalismo de Irti, suas mitologias seriam vãs, ou mesmo contraproducentes. O niilismo da contemporaneidade não comporta sequer tais amarras. Mas ainda estamos longe desse ponto. Quer dizer, no ponto em que a história ainda precisa fazer a ponte lógica entre o mundo atual e o mundo onírico, entre os fatos e a metafísica. Essa história que reconta os feitos de Roma e da Grécia como uma força inelidível das ideias e da violência das ideias em indissociável amálgama. Significa afirmar, no ponto em que a Razão matematizada de um lado e as reminiscências clássicas ainda precisam operar o movimento de extirpar da carne seus sentidos, e aferrolhá-los a novos sentidos. A ponto de torná-los lei, mas não uma lei qualquer, como aquela que se observa nos códigos, mas a própria lei da lei, o sistema do sistema, o funcionamento do funcionamento que, doravante, se funda.

E para compreender tal movimento do presente trabalho é importante, portanto, operar uma primeira secção. Retirar dos amálgamas teóricos ou estéticos seus componentes determinantes da fixação, *a priori*, dos sentidos à compleição corpórea. E isso implica, necessariamente, adentrar à cripta, vislumbrar que, nela, o que resta, na verdade, são ossos[310], mas não ossos quaisquer, ossos que, ao legarem ao futuro os

[309] Il metodo non à occultamento, mas svelamento. È davvero significativo che Carl Schmitt, interrogandosi intorno a la conduzione della scienza giuridica europea, svolga bensì una lucidissima analisi della crisi della legalità statale, e dello scatenarsi di un positivismo tecnicizzato, ma poi esca in un atto di fede: la salvezza nella 'cripta misteriosa' (sono sue parole), in cui la scienza giuridica custodisce l'eredità del diritto europeo, non disgregabile della frenesia normativa. (…) Ed egli sfugge al secco dilemma – o teologia o tecnologia; o metafisica o volontà di potere – con l'appello alla scienza giuridica, ultimo asilo della vecchia Europa. IRTI, 2005, p. 12/13.

[310] Meat is the state of the body in which flesh and bone confront each other locally rather than being composed structurally. The same is true of the mouth and the teeth, which are little bones. In meat, the flesh seems to *descend* from the bones, while the bones rise up from the flesh. DELEUZE, 2003, p. 20/21.

sentidos do passado que expressam, compõem o funcionamento do direito atual. Foucault não poderia dizer com maior precisão:

> A organização, a estrutura jurídica do poder, dos Estados, das monarquias, das sociedades, não tem seu princípio no ponto em que cessam ruído das armas. A guerra não esconjurada. No início, claro, a guerra presidiu ao nascimento dos Estados: o direito, a paz, as leis nasceram no sangue e na lama das batalhas. Mas com isso não se deve entender batalhas ideais, rivalidades tais como as imaginam os filósofos ou os juristas: não se trata de uma espécie de selvageria teórica. A lei não nasce da natureza, junto das fontes frequentadas pelos primeiros pastores; a lei nasce das batalhas reais, das vitorias, dos massacres, das conquistas que tem sua data e seu heróis de horror; a lei nasce das cidades incendiadas, das terras devastadas; ela nasce com os famosos inocentes que agonizam no dia que está amanhecendo[311].

Deve-se compreender, portanto, porque se ousou acreditar neles, e porque as mitologias que, um dia, carrearam consigo, permanece viva em novas criptas. Ademais, é mister observar de que pilhas de corpos são eles feitos, de que morticínios são compostos, quem foram as vítimas oferecidas em sacrifício, quais divisas são deles compostas, e, sobretudo, quais são os próximos a seguir ao cadafalso por sua manutenção.

> Mas isto não quer dizer que a sociedade, a lei e o Estado sejam como que o armistício nessas guerras, ou a sanção definitiva das vitorias. A lei não é pacificação, pois, sob a lei, a guerra continua a fazer estragos no interior de todos os mecanismos de poder, mesmo os mais regulares. A guerra e que é o motor das instituições e da ordem: a paz, na menor de suas engrenagens, faz surdamente a guerra. Em outras palavras, cumpre decifrar a guerra sob a paz: a guerra e a cifra mesma da paz. Portanto, estamos em guerra uns contra os outros; uma frente de batalha perpassa a sociedade inteira, continua e permanentemente, e é essa frente de batalha que coloca cada um de nós num campo ou no outro. Não há sujeito neutro. Somos forçosamente adversários de alguém[312].

Uma paz dos mortos, dos mortos e para os mortos. É esse o campo de sentidos que, segundo aqui se entende, funda o sujeito. Uma articulação em que as posições forjadas pelas batalhas subjetivam os indivíduos para que se ajustem ao sulco por elas deixados sobre a vida. Tornado, contudo, elisão da história, mas posição em relação à história – a história dos efeitos das histórias sobre si –, o indivíduo se subjetiva. Assume uma relação atual a partir da qual *deve* sofrer pelos combates passados e forjar-se segundo a "liberdade" por eles articulada. Num campo de articulação que, apesar e por conta da heterogeneidade de seus componentes, se dissemina como atualidade. O direito, portanto, aloca, conforme tais batalhas, posições que recolocam, de maneira surda, tais guerras, as vitórias e as derrotas que elas lançam adiante consoante com sua própria dinâmica de

[311] FOUCAULT, 2002, p. 58.
[312] FOUCAULT, 2002, p. 59.

sentidos. A subjetivação jurídica é, então, composta desse amálgama de histórias passadas sobre corpos presentes. Há, sempre, um ponto por elas legado que se nega a si mesmo apregoando a paz e a estabilidade de sua posição. De sorte que,

> 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 conflitam uns com os outros e continuam em inesgotável conflito[313].

Ocorre, assim, sempre um duplo movimento. Uma movimentação corpórea que se adapta aos deslocamentos estabelecidos pelos regimes de sentidos nela introjetados, um constante funcionar que é, ao mesmo tempo, repetição, deslocamento e realocamento normativo. A tal ponto que, como sublinha Lyotard, é estranha ao próprio historiador a possibilidade de alcançar a verdade dos fatos, na medida em que, ao necessitar se valer da consciência se vê, ele mesmo, cingido à normatividade impingida pela propria constituição da "consciência":

> Nunca é mau que, exposto a essa história memorial-esquecida, o historiador tome seus livros, vasculhe os arquivos, junte os documentos, passe-os pelo filtro de sua crítica interna, externa e reconstrua, como se diz ingenuamente, aquilo que de fato se passou. Escolhe, por esta simples exigência 'realista', lançar em face da comunidade aquilo que a ameaça, o esquecido dos memoriais, a discórdia, ao invés de servir ao projeto político de legitimação e perpetuação. A história-ciência pode resistir ao esquecimento que habita a história edificante, impedi-la de 'contar histórias', opor uma espécie de política da verdade menor contra a grande política, criticar a ilusão inevitável de que é vítima a 'consciência' (amplamente inconsciente-pré-consciente) quando pretende apoderar-se do passado (defender-se dele, pelo mero fato de ser consciência) (Vidal-Naquet)".[314]

No limite, portanto, a temporalização da vida corpórea se articula, por tal via, entre esse passado imemorial reiteradamente recolocado como problema e pacificado segundo seus próprios códigos. A criação de sentidos estabelece, já, um combate com a reiteração de sentidos a acomodação esquecida de suas forças constituintes. Lyotard bem o descreve:

> Parece evidente que a temporalização implícita na história memorial é também uma para-excitação (como o indica Freud numa palavra, em Jenseits). É sua função "política", de esquecimento. A pessoa se gasta e investe energia para minimizar e controlar o gasto absoluto, a ameaça da liquefação (dilúvio), o desatar do laço social. Este desejo de se recordar, de vir a si por baixo, é habitado pelo desejo de vir a si por cima. É político enquanto subordina o que (se) passou e (se) foi ao sobrevir e ao sobreviver, cola de novo, enfeixa o

[313] FOUCAULT, 2006, p. 142.
[314] LYOTARD, 1994, p. 18

> mencionado passado a serviço do futuro, desencadeia uma temporalidade certamente distendida entre instâncias ek-státicas, passado-presente-futuro, e no entanto homogênea por sua meta-instanciação sobre o Ego. E assim essa política esquece o heterogêneo, que não é apenas heterogênea ao Ego, mas heterogênea em si, estranha a essa espécie de temporalidade. Que não entrou nela, e da qual não se tem memória nem é possível lembrar-se por meio desse gesto convocador, embalador[315].

A constante mobilização de forças para eliminar sua constituição aparece, assim, como movimento ubíquo do sistema psíquico, que estabelece com a história – tal qual se expressa no direito – como um movimento de constante esquecimento, de constante esquecimento do amálgama vetores de força determinantes de sua constituição, no qual o ponto em que se situa indivíduo nada mais é que um enclave contingente de poderes que, ao estabelecerem-se sobre a carne, a articulam como ponto pacífico de esterilização de sentidos. É nesse sentido que Deleuze descreve, também, o "homem infame" de Foucault, que

> está mais próximo de Tchekhov que de Kafka. Em Tchekov há o relato da empregada que estrangula o bebê porque não podia dormir há várias noites, ou o camponês que é processado porque arranca trilhos para reforçar sua vara de pescar. O homem infame é o Dasein [o ser-aí]. O homem infame é uma partícula apoderada por um feixe luminoso e uma onda acústica. Pode ser que a 'glória' não proceda de maneira diferente: ser captado por um poder, por uma instância do poder que nos faz ver e falar.[316]

O homem infame não é, portanto, o monstro. Mas o resíduo político de um funcionamento que perde o controle sobre aquilo que o transpassa, que falha ao perder de vista o regime das relações causais preconizados pelas relações causais que o constituem. Um bólido de espontaneidade maquínica na ação perdeu as coordenadas e aflorou uma "estupidez" desamparada de apoios nas amarras normativas. De certo modo, uma falha no sistema de forças que o denuncia em seu vazio de sentidos e em sua ausência de direção. Analisar tal sistema de forças, sua constituição, e sua expressão na forja de sentidos do direito é, portanto, a tarefa primaz do presente trabalho. Em outras palavras, busca-se aqui estabelecer essa relação visceral entre o funcionamento dos sentidos abstratos do sujeito de direito e sua estrutura constitutiva, em especial, buscando desvelar como articulação violentamente naturalizada a estatuição da metafísica moderna. Pois, como já se pode observar, em tal diapasão está contido não só o discurso de morte pela Razão exteriorizada na forma da guilhotina, mas também todos os discursos de

[315] *Idem*, p. 16/17
[316] DELEUZE, 2004, p. 134

subjetivação, de combatentes e inocentes, de algozes e vítimas, vencedores e vencidos constituintes da subjetivação jurídica. Nos felizes termos de Foucault:

> Trata-se de redescobrir o sangue que secou nos códigos, e, por conseguinte, não, sob a fugacidade da história, o absoluto do direito: não reportar a relatividade da história ao absoluto da lei ou da verdade, mas, sob a estabilidade do direito, redescobrir o infinito da história, sob a formula da lei, os gritos de guerra, sob o equilíbrio da justiça, a dissimetria das forças. Num campo histórico, que nem sequer se pode dizer um campo relativo, pois ele não se relaciona com nenhum absoluto, e um infinito da história que e de certo modo "irrelativizado", O da eterna dissolução em mecanismos e acontecimentos que são os da força, do poder e da guerra. (...) A dialética colonizou esse discurso histórico-político que fazia, as vezes com estardalhaço, em geral na penumbra, as vezes na erudição e as vezes no sangue, seu caminho durante séculos na Europa. A dialética e a pacifica, ao, pela ordem filosófica e talvez pela ordem política, desse discurso amargo e partidário da guerra fundamental. Eis, pois, uma espécie de quadro de referência geral no qual eu gostaria de situar-me este ano, para refazer um pouco a história desse discurso[317].

Dessa estrutura nasce, portanto, a distribuição de poderes constitutiva das relações reais de poder atuais. Campo no qual cada um se vale dos seus direitos para perseguir seus objetivos. Novamente Kennedy:

> O significado distributivo da lei também ilustra o poder da articulação. A lei oferece às pessoas uma maneira de fazer coisas usando palavras. Os direitos e os poderes permitem quando eles são "imputados" com sucesso. A lei expressa o poder como direito, e sua afirmação efetiva se traduz em coerção. A lei oferece uma linguagem para discordância e análise, disponível para a defesa de interesses, realização de compromissos e resolução de conflitos. Ela fornece uma linguagem de distinções técnicas e afirmações ideológicas para debater se essa ou aquela atividade deve ser adequadamente atribuída a um ou outro. Ao longo do tempo, a lei tornou-se um repositório de desacordos de princípio, posições ideológicas opostas e definições de interesse associadas vagamente com arranjos doutrinários ou institucionais alternativos. Autodeterminação e intervenção humanitária, direitos humanos e diferenças culturais, livre comércio e desenvolvimento econômico nacional, austeridade financeira e crescimento: expressões sempre esgrimidas e termos legais. Em lutas específicas, as pessoas ligam essas grandes diferenças a interpretações alternativas de direitos específicos. [318]

---

[317] FOUCAULT, 2002, p. 66.

[318] "Statehood" and "sovereignty," for example, are at once realist descriptions, a recognition of the powers that are, and an allocation of bargaining power among groups with conflicting projects: religious and secular institutions, majority and minority communities, local elites and foreign economic interests or local populations, and so on. As an instrument for asserting power over others, law is also a tool of struggle. I claim a legal privilege to put you out of business; you claim the legal authority to prevent me from combining with rivals to do so. I claim the right to overfly your territory and protect your minorities— or you may claim the right to shoot down my plane and attack my humanitarian convoy. To highlight law's distributive significance, I place David Ricardo's ideas about the legal allocation of "rent" in conversation with his well- known analysis of the gains from trade. The allocation of gains from trade depends on legal arrangements in the sense Ricardo identified when he focused attention on the role of property law in permitting landlords to extract rent by excluding others from the gains generated on land. Legal entitlements make visible a promise of coercion to exclude others from gains they might otherwise hope to enjoy. When I place a no- trespassing sign on my blueberry patch, I express my expectation that the local police will help ensure that I enjoy the full benefit of the crop. Gains from trade likewise accrue to those with the power to exclude. Conflict over those powers also takes legal form. When the legal entitlements people assert are confirmed in practice, the powers and vulnerabilities of people in struggle are defined. As conflict

A partir da hipótese delineada, está-se, portanto, retomando o trabalho de Deleuze e Guattari, no sentido de que para eles, é no crédito, e não na troca, que é permitido a imputação e subordinação máxima dos indivíduos, ou seja:

> Em suma, o dinheiro, a circulação do dinheiro, *é o meio de tornar a dívida infinita*. É isto que os dois actos do Estado escondem: a residência ou territorialidade do Estado inaugura o grande movimento de desterritorialização que subordina todas as.filiações primitivas à máquina despótica (problema agrário); a abolição das dívidas ou a sua transformação contabilista inaugura um serviço de Estado interminável, que subordina a si todas as alianças primitivas (problema da dívida). O credor infinito, o crédito infinito substituiu os blocos de dívida móveis e finitos. Há sempre no horizonte do despotismo um monoteísmo: a dívida transforma-se em *dívida de existência*, dívida da existência dos próprios sujeitos. É o tempo em que o credor ainda não emprestou nada enquanto que o devedor paga constantemente, porque pagar é um dever, mas emprestar é uma faculdade.[319]

Devemos ressaltar que com esta afirmação não se imputa desaparecimento ou inexistência da troca, mas que as funções da troca não operam de acordo com uma lógica de igualdade, mas ao contrário, a partir de um desequilíbrio de poder; um diferencial de poder, que conforma e articula os sujeitos em consonância as necessidades específicas de abstração e extração de rendas no mercado.

Assim, visualizar a relação credor/devedor como a representação das relações sociais significa duas coisas. Por um lado, isso significa conceber a economia e a sociedade, com base na assimetria de poder e não na pressuposição da igualdade da troca comercial ou, novamente, nos dizeres de Deleuze e Guattari, "pagar é um dever, mas emprestar é uma faculdade". [320]

Quadro que confere nova roupagem às relações de poder entre indivíduos, organizações e grupos sociais ao redefinir a própria ideia de que tudo tem uma equivalência valorativa neutra, tudo pode ser medido, uma vez que a dívida é

---

continues, law consolidates gains and losses, solidifying relations between winners and losers. Over time, patterns emerge and inequalities can be reproduced or deepened. I illuminate that process borrowing Gunnar Myrdal's analytic framework for understanding dualist dynamics between centers and peripheries. The distributive significance of law also illustrates the power of articulation. Law offers people a way to do things using words. Entitlements and powers enable when they are successfully "asserted." Law expresses power as right, and its effective assertion translates right into coercive enforcement. Law offers a language for disagreement and analysis, available for advocacy, compromise, and resolution. It provides a language of both technical distinctions and ideological assertions for debating whether this or that activity should properly be allocated to one or the other. Over time, law has become a repository for disagreements of principle, opposed ideological positions, and definitions of interest associated loosely with alternative doctrinal or institutional arrangements. Self- determination and humanitarian intervention, human rights and cultural difference, free trade and national economic development, financial austerity and growth: all these cross swords in legal terms. In specific struggles, people link these large differences to alternate interpretations of specific entitlements. KENNEDY, 2016, p. 11.

[319] DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 204-205.

[320] *Idem. Ibidem.*

imediatamente presa a um comando, como o poder de destruição / criação sobre a economia e a sociedade. Significa afirmar que as condições da valoração mercantil não são dadas nem por uma estrutura *a priori* (de estilo mão invisível) nem de uma articulação *a posteriori* de sentidos a partir de um sujeito racional que se acomoda a uma subjetivação jurídica ou econômica, *a priori*, a ele normativamente especular. Nesse vasto halo da subjetivação, portanto, se articula o sujeito como esse entrecruzamento de normas cuja atribuição de sentidos o espelha como ponto de apoio. Seja operacional e social, seja epistemológico-científico. Isto é,

> Virtualmente, mas literalmente falando, *nunca houve um sujeito linguístico*, nem mesmo é verdade sobre nós que falamos quando não refletimos pura e simplesmente nesse código de linguística. Da mesma forma, nunca houve um *sujeito econômico*, *homo oeconomicus*: essa ficção nunca foi inscrita em lugar nenhum, exceto em um código. Do mesmo modo, nunca houve um *sujeito da consciência*, e também nunca houve um sujeito do *inconsciente*. Na prática mais simples, sempre houve algo que atravessa esses modelos de simulação, todos os quais são modelos racionais – sempre houve uma radicalidade ausente de todos esses códigos, todas essas racionalizações "objetivas" que basicamente nunca deram origem a nada além de um grande sujeito: *o sujeito do saber*, cuja forma é rompida, a partir de hoje, pela palavra indivisa. No fundo, não importa que saibamos mais do que Descartes, que Saussure, que Marx, que Freud[321].

Ronald Coase, Nobel de Economia de 1991, por sinal, ressalta, em seu quase pirronismo humeniano, tais problemas de uma forma radicalmente filosófica e sofisticada. Mesmo muito símile à aqui descrita, embora sem descrever seus desdobramentos. Ele enxerga na epistemologia econômica clássica um saber sobremaneira afixado à visão de um indivíduo absolutamente imaginário, e desprovido de qualquer relação com a realidade, focada simplesmente no mecanismo de preços e nos comportamentos pessoais a serem realizados para satisfazer a ânsia de eficiência propugnada e direcionada por tal mecanismo. Não é fazer a análise do mercado e do indivíduo que realmente importam. Isto é, a de um indivíduo e um mercado constituídos historicamente por meio de articulação de forças sobre a superfície biológica de um animal dotado de frágeis articulações cognitivas que, muito intuitiva e fragilmente,

[321]Virtuellement, mais littéralement parlant, *il n'y a jamais eu de sujet linguistique*, ce n'est même pas vrai de nous qui parlons lorsque nous ne réfléchissons pas purement et simplement ce code de la linguistique. De même il n'y a jamais eu de *sujet économique*, l'homo oeconomicus : cette fiction n'a jamais été inscrite nulle part, que dans un code. De même il n'y a jamais eu de *sujet de la conscience*, et de même il n'y a jamais eu de *sujet de l'inconscient*. Dans la plus simple pratique, il y a toujours eu quelque chose qui traverse ces modèles de simulation, qui sont tous des modèles *rationnels* – il y a toujours eu une radicalité absente de tous ces codes, de toutes ces rationalisations «objectives » qui au fond n'ont jamais donné lieu qu'à un seul grand sujet : *le su,iet du savoir*, dont la forme est brisée dès aujourd'hui, dès maintenant, par la parole indivise 1 . Au fond, n'importe qui en sait toujours plus long que Descartes, que Saussure, que Marx, que Freud. BAUDILLARD, 1976, p. 321.

consegue realizar juízos racionais acerca de escolhas mundanas. Em especial, as ligadas à sua sobrevivência (risco de morrer e fome, por exemplo. O raciocínio merece ser descrito com minúcia:

> Na atualidade, a visão dominante da natureza da economia é a expressa na definição de Robbins: "A economia é a ciência que estuda o comportamento humano como uma relação entre fins e meios escassos que têm usos alternativos. Isso torna a economia a ciência da escolha humana". (...) Becker argumentou que a maneira de Robbins de olhar para a economia não precisa ser tão limitada e que a abordagem econômica, como ele diz, pode e deve ser aplicada de forma mais geral em todas as ciências sociais[322].

No raciocínio, o que se observa *a pirori* é a tentativa de delimitar um campo de observação da ciência econômica, isto é, questionar a quais tipos de fenômenos ela se aplica. Em Robbins, como se vislumbra, ele é o comportamento do *homo economicus* neoclássico. Está em questão o custo-benefício, escolher gastar o mínimo buscando ganhar o máximo, levados em conta os riscos. Em Becker, contudo, está o campo em que a aplicação da ciência econômica se dissemina de sorte a alcançar diversas faces do comportamento humano, dantes exclusivo de outras ciências sociais: sociologia, antropologia, e, em especial, o direito. Num e noutro, afirma Coase, a questão é, sempre, a escolha humana, e a possibilidade de a economia compreender – por seus métodos aparentemente legítimos sob o ponto de vista epistemológico – os périplos da racionalidade humana que levam a uma ou outra decisão.

Todavia, surpreendentemente, transpassando o substrato biológico da natureza como âmbito argumentativo, o economista britânico corrompe a especificidade da Razão ao alinhar a espécie humana às outras espécies animais, movimento do qual culmina, nada mais nada menos, que encontrar a uniformidade do comportamento decisório como denominador comum a todas elas. Explica-se:

> De fato, uma vez que o homem não é o único animal que escolhe, é de se esperar que a mesma abordagem possa ser aplicada ao rato, ao gato e ao polvo, todos os quais sem dúvida estão empenhados em maximizar suas utilidades da mesma maneira que faz o homem. Por conseguinte, não é por acaso que a teoria dos preços se revelou aplicável ao comportamento animal. (...). Um resultado desse divórcio da teoria em relação à sua temática foi que as entidades cujas decisões os economistas estão envolvidos na análise não foram objeto de

[322]At the present time the dominant view of the nature of economics is that expressed in Robbins' definition: "Economics is the science which studies human behavior as a relationship between ends and scarce means which have alternative uses". This makes economics the science of human choice. In practice, most economists, including Robbins, restrict their work to a much narrower set of choices than this definition would suggest. Recently, however, Becker has argued that Robbins' way of looking at economics need not be so constrained and that the economic approach, as he terms it, can and should be applied more generally throughout the social sciences. COASE, 1990, p. 1.

> estudo e, consequentemente, não têm qualquer substância. O consumidor não é um ser humano, mas um conjunto consistente de preferências[323].

O objeto da análise é, decerto, a grande economia. Seus pares laureados pela Academia Sueca. E todos aqueles sobre os quais escorre, à míngua de substrato científico, o magma aniquilador de tal vulcão de niilismo epistemológico e ideologia cientificizada, no qual o indivíduo simplesmente não existe para além do substrato formal. Trajeto em meio ao qual se torna, sem dúvida, tal pensamento vai se tornando instrumental de reprodução de poderes e acumulação privado e público. Matéria bruta para a construção de técnicas correntes, passíveis de se tornarem os *standards* do mercado e do Estado, e, assim, servirem para formular de produtos financeiros radicalmente abstratos (ativos tóxicos: conforme Capítulo IV) a políticas de socorro financeiro a países em crise (como no caso grego: Conforme Capítulo V), âmbito de utilização em que, ademais, tal aplicação vulgar de conhecimento tão perigoso sequer conta com as amarras, em maior ou menor escala, científicas da academia. Pronto, portanto, para articular, via contrato, diversos elementos sociais segundo os próprios interesses envolvidos e em consonância com uma técnica legitimamente dissociada dos seres humanos.

Todavia, antes de adentrar ao objeto do próximo capítulo, retorne-se à análise de Coase, que segue a relacionar os problemas aqui suscitados em termos de crítica interna à epistemologia econômica:

> A empresa, para um economista, como Slater disse, "é efetivamente definida como uma curva de custo e uma curva de demanda, e a teoria é simplesmente a lógica de preços óptimos e combinação de input." A troca ocorre sem qualquer especificação de sua configuração institucional. Temos consumidores sem humanidade, empresas sem organização e até mesmo transações econômicas sem mercados. O maximizador da utilidade racional da teoria econômica não tem nenhuma semelhança com o homem no ônibus Clapham, ou, de fato, com qualquer homem (ou mulher) em qualquer ônibus. Não há razão para supor que a maioria dos seres humanos estão empenhados em maximizar qualquer coisa, a menos que seja infelicidade, e mesmo isso com sucesso incompleto[324].

---

[323] Indeed, since man is not the only animal that chooses, it is to be expected that the same approach can be applied to the rat, cat, and octopus, all of whom are no doubt engaged in maximizing their utilities in much the same way as does man. It is therefore no accident that price theory has been shown to be applicable to animal behaviour. (…) One result of this divorce of the theory from its subject matter has been that the entities whose decisions economists are engaged in analyzing have not been made the subject of study and in consequence lack any substance. The consumer is not a human being but a consistent set of preferences. COASE, 1990, p. 3.

[324] The firm to an economist, as Slater has said: "is effectively defined as a cost curve and a demand curve, and the theory is simply the logic of optimal pricing and input combination". Exchange takes place without any specification of its institutional setting. We have consumers without humanity firms without organization, and even exchange without markets. The rational utility maximizer of economic theory bears no resemblance to the man on the Clapham bus or, indeed, to any man (or woman) on any bus. COASE, 1990, p. 3.

A economia, portanto, toma as organizações sociais (como a empresa) e os indivíduos como formulações a priori, que se consolidam no saber primaz da cultura de mercadores propriamente como objetos relacionais vazios articulados entre si segundo um funcionamento teórico que se afirma na exata medida em que elimina de seu funcionamento os rastros de corporeidade humana. A visão – embora de um conservador moderado, professor da Universidade de Chicago, e defensor intransigente do "livre mercado" – traz consequências deveras importantes para a epistemologia econômica, sobre as quais o autor não cansou de trabalhar em seus 102 anos de vida. Entretanto, quando se observa o papel de legitimação técnica tal economia desprovida de indivíduos e de premissas sérias acerca deles desempenha à guisa de fundamento para a chamada "engenharia social", a questão se torna de grandes profundidades política e filosófica.

Afinal, se tal instrumental é, como de fato é, determinante para a apreensão da normatização – jurídica e não jurídica – da ordem social, formulando assim abertamente o sujeito em referência à sua própria axiomática de saber, o que se encontra é um dos centros de produção do sujeito de forma deveras símiles às descritas por Klossowski e Derrida e seus radicais termos.

> Knight expressou o pensamento muito bem: "... O argumento dos economistas ... no sentido de que os homens trabalham e pensam em se livrar dos problemas se trata de pelo menos metade de uma inversão dos fatos. As coisas para as quais trabalhamos são frequentemente 'irritantes' com tanta frequência como são 'agradáveis', gastamos tanta engenhosidade em nos meter em problemas como em sair deles, e em qualquer caso, o suficiente para nos mantermos efetivamente nelas ... Um homem que não tem nada com que se preocupar imediatamente ocupa-se em criar algo, entra em algum jogo que lhe absorve a atenção, se apaixona, se prepara para conquistar algum inimigo, ou caçar leões ou o Pólo Norte ou qualquer outra coisa". Eu acredito que as preferências humanas vieram a ser o que são naqueles milhões de anos em que nossos ancestrais (se podem ou não ser classificados como humanos) viviam em bandos de caça e eram essas preferências que, em tais condições, eram propícias para a sobrevivência.[325]

O anseio de Coase e Knight é claramente o de guiar a subjetivação construída pela ciência econômica rumo ao reconhecimento de que o homem é um animal construído historicamente, cujas necessidades e vontades, cujos ímpetos medos, não descendem da

[325] Knight has expressed the thought very well: "… the argument of economists …that men work and think to get themselves out of trouble is at least half an inversion of the facts. The things we work for are 'annoyers' as often as 'satisfiers', we spend as much ingenuity in getting into trouble as in getting out, and in any case enough to keep in effectively…A man who has nothing to worry about immediately busies himself in creating something, gets into some absorbing game, falls in love, prepares to conquer some enemy, or hunt lions or the North Pole or what not. I believe that human preferences cane to be what they are in those millions of years in which our ancestors (whether or not they can be classified as human) lived in hunting bands and were those preferences which, in such conditions, were conducive to survival. COASE, 1990, p. 3

máquina de produção abstrata de cotações de preços e operações de compra e venda. E não por outro motivo, assevera o seguinte:

> Pode ser, portanto, que, em última análise, o trabalho dos sociobiólogos (e de seus críticos) nos permitirá construir um quadro da natureza humana em tal detalhe que possamos derivar o conjunto de preferências a partir dos os economistas começam seu trabalho. E se esse resultado for alcançado, isso nos permitirá refinar nossa análise acerca da demanda do consumidor e de outros tipos de comportamento na esfera econômica.[326]

Afora a referência à sociobiologia, campo de conhecimento sobre o qual não se vai tratar neste trabalho, o objeto a ser analisado é símile ao aqui traçado. Buscar não o sujeito e as equivalências, mas a constituição do sujeito por meio de equivalências, axiomáticas, eixos de articulação, formas de mobilização de corpos e sentidos. Os quais, na superfície descrita por Coase, se mostram inscritos na construção de escolhas, mas não são, em quaisquer hipóteses, constituídos como base em uma economicidade extraível, *per se*, da própria constituição dos quadros analíticos na forma de eficiência. Isto é,

> Entretanto, o que quer que faça os homens escolherem como eles fazem, devemos nos contentar com o conhecimento de que para grupos de seres humanos, em quase todas as circunstâncias, um preço (relativo) mais elevado para qualquer coisa levará a uma redução na quantidade demandada. Isso não se refere apenas a um preço em dinheiro, mas ao preço no seu sentido mais amplo. Se os homens são racionais ou não em decidir atravessar uma via perigosa para chegar a um determinado restaurante, podemos ter a certeza de que quanto mais perigosa tal travessia se torne, menos indivíduos estarão dispostos a tomar tal iniciativa. E não precisamos duvidar de que a disponibilidade de uma alternativa menos perigosa, por exemplo, uma ponte para pedestres, normalmente reduzirá o número de pessoas que atravessam a via. Nem que, à medida em que a recompensa por atravessá-la se torne mais atraente, aumentará tal número de pessoas. A generalização de tais conhecimentos constitui a teoria dos preços. Não me parece exigir que assumamos que os homens são maximizadores racionais da utilidade. Por outro lado, não nos diz por que as pessoas escolhem como fazem. O fato de um homem correr o risco de ser morto para obter um sanduíche está oculto para nós, embora saibamos que, se o risco aumentar suficientemente, ele renunciará a procurar esse prazer.[327]

---

[326] It may be, therefore, that ultimately the work of sociobiologists (and their critics) will enable us to construct a picture of human nature in such detail that we can derive the set of preferences with which economists start. And if this result is achieved, it will enable us to refine our analysis of consumer demand and other kinds of behavior in the economic sphere. *Idem*. *Ibidem.*

[327] In the meantime, however, whatever makes men choose as they do, we must be content with the knowledge that for groups of human beings, in almost all circumstances, a higher (relative) price for anything will lead to a reduction in the amount demanded. This does not only refer to a money price but to price in its widest sense. Whether men are rational or not in deciding to walk across a dangerous thoroughfare to reach a certain restaurant, we can be sure that fewer will do so the more dangerous it becomes. And we need not doubt that the availability of a less dangerous alternative, say, a pedestrian bridge, will normally reduce the number of those crossing the thoroughfare, nor that, as what is gained by crossing becomes more attractive, the number of people crossing will increase. The generalization of such knowledge constitutes price theory. It does not seem to me to require us to assume that men are rational utility maximizers. On the other hand, it does not tell us why people choose as they do. Why a man will take a risk of being killed in order to obtain a sandwich is hidden from us even though we know that, if the risk is increased sufficiently, he will forego seeking that pleasure. COASE, 1990, p. 4.

Em que pese sua excepcionalidade em meio à ciência econômica, o que se pode perceber é que mesmo num pensamento econômico duro como o de Coase se reconhece que o sistema de equivalências econômicas não pode mais se deixar vagar a esmo, a reboque das equações que cientificizam a vida na forma de ciência e a normatizam na forma de técnica. Sua axiomática não pode, portanto, seguir como a expressão de um sistema que opera para além da vida segundo o estreito operar do cálculo mercantil, seja porque faz má ciência ao perseguir seus objetos, seja, é ainda pior, porque faz violenta normatividade ao se tornar aplicação técnica do conhecimento científico.

Por conseguinte, pensar a relação entre a subjetivação humana – cujo fulcro é, como se viu, propriamente jurídico: ficção da ficção, tornada expressão da normatividade que transpassa e constitui o indivíduo – e atividade econômica (processos de produção e comercialização) é, por conseguinte, pensar nesses mecanismos aparentemente mediadores, mas, na verdade, constitutivos do seres econômicos, tal qual descritos por Bataille, Klossowski, Derrida e Deleuze sob o ponto de vista de produção e reprodução do sujeito e de sua relação com a mercadoria, e por Baudrillard sob o ponto de vista do processo de constituição de sua Razão (conjunto de racionalizações objetivas que desempenham papel constitutivo).

Questionamento que exige, por conseguinte, procurar os primazes processos de construção de valores e equivalências. E, nesse sentido, se o método ora utilizado requer a perspectiva como ponto de articulação da subjetivação, quer dizer, como já se mencionou no Capítulo I[328], se *"a tarefa do conhecimento deixa de ser unificar o diverso sob a representação, passando a ser a de 'multiplicar o número de agências que povoam o mundo"*", e, efetivamente, "*toda a experiência de um outro pensamento é uma experiência sobre o nosso próprio*"[329], o trilho de tal articulação de valores pode ser encontrado a partir de Bataille, que, tomando a perspectiva asteca como baliza, faz da oposição entre o pensamento contábil e o pensamento sacrifical asteca um ponto de articulação entre o mercantil ocidental e seu fora.

Esquematicamente, como já suscitado, o filósofo francês descreve, retomando o núcleo central do pensamento nietzscheano, o homem moderno como o homem da autopreservação, isto é, como o homem que pensa e vive em termos de acumulação de ganho, de ação atual rumo ao interdito, mas certo e regente, amanhã. Este homem, portanto, encontra na sua vida e no mundo que a circunda um meio de manutenção

[328] Vide página 33.
[329] VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 111.

consoante uma moral que preconiza o constante calcular de suas forças de sorte a manterem-se em funcionamento estável, segundo as condições mercantis de existência.

> A forma como a violência, ou a ameaça de violência, transforma as relações humanas em matemática aparecerá uma e outra vez ao longo deste livro. É a fonte final da confusão moral que parece flutuar em torno de tudo o que circunda o tema da dívida. Os dilemas resultantes parecem ser tão antigos quanto a própria civilização. Podemos observar o processo nos primeiros registros da antiga Mesopotâmia; ele encontra sua primeira expressão filosófica nos Vedas, reaparece em formas infinitas ao longo da história registrada, e ainda está embaixo do tecido essencial de nossas instituições hoje – estado e mercado, nossas concepções mais básicas da natureza da liberdade, moralidade e socialidade – tudo de que foram moldados por uma história de guerra, conquista e escravidão de maneiras que já não somos capazes de perceber porque não podemos mais imaginar as coisas de outra maneira.[330]

Em franca oposição com os astecas, que viam em sua conexão com os outros, com o mundo, e mesmo com o universo, seu grande sentido, num regime segundo o qual a morte nada mais seria do que a manifestação atual e potencial constante, com a qual deveria duelar em termos de desafio. Assim, a introspecção psíquica e o pendor moral pela perpetuação da própria vida nada seriam absolutamente antagônicos com seu viver, articulado em torno de agir de modo a oferecer a si mesmo como uma parte ativa do universo, cujo resultado, mortal ou não, não passaria de um mero possível acaso das forças universais que se deblateram nele e por meio dele. Assim, a glória, a guerra, a morte seriam meras manifestações de uma infinita cadeia de forças que articula todo o cósmico e todo o social num fluxo infinito e ininterrupto. Nessa construção social figura como elemento central o chamado *dom de si*, isto é, essa atitude afirmativa em que o asteca arrisca-se o tempo todo para obter a glória e integrar-se ao cosmos como parte ativa de seu processo constitutivo e reprodutivo:

> O que é impressionante nesses ritos é que eles são a comédia do "*dom de si*". Os deuses talvez se deem nos mitos, não é o mesmo para as vítimas que as encarnam: um prisioneiro não pode se entregar, a oferenda escolheria ser livre. No entanto, os sacrifícios de cativos não podem ser separados das condições que os tornaram possíveis: guerras e risco de morte garantido. Os mexicanos só derramam sangue com a condição de arriscarem à morte (…). Por meio dela é confirmado o seu desejo e o seu sacrifício ... (...) As guerras e os holocaustos foram ligados por uma rigorosa sequência de costumes, autênticos *dons de si* de paródias rituais. Como foi o último ato do drama realizado "em campo aberto", pode-se dizer, do sacrifício cujo soldado não evitou o efeito deletério.

[330] The way violence, or the threat of violence, turns human relations into mathematics will crop up again and again over the course of this book. It is the ultimate source of the moral confusion that seems to float around everything surrounding the topic of debt. The resulting dilemmas appear to be as old as civilization itself. We can observe the process in the very earliest records from ancient Mesopotamia; it finds its first philosophical expression in the Vedas, reappears in endless forms throughout recorded history, and still lies underneath the essential fabric of our institutions today-state and market, our most basic conceptions of the nature of freedom, morality, sociality-all of which have been shaped by a history of war, conquest, and slavery in ways we're no longer capable of even perceiving because we can no longer imagine things any other way. GRAEBER, 2011 p. 15

> Aquele que retornou com um prisioneiro não teve menos participação no jogo sagrado do que o sacerdote (...) eles não temem nem flechas nem espadas, mas os mantêm, pelo contrário, como algo agradável, como se fossem flores comida requintada[331].

Assim, embora presente tal dom de si na cultura ocidental (na figura da moralidade da reprodução das condições mercantis de reprodução, do prolongamento a qualquer custo da vida interior, da perseguição do ganho e da vantagem, no cálculo contábil e utilitário, e em toda a grade alicerçada em torno do sujeito), há, nos astecas, uma visão radicalmente diferente. A vida só vale a pena por ser desafio, por colocar-se, constantemente, em questão. Por exigir uma mobilização militar que se acopla por completo a uma estrutura ritual que ela exige. Segue Bataille:

> Nossas gerações conferem à glória muito mais do que elas acreditam, mas esses dons são para elas de um significado muito menos claro do que o de seu abandono. Os povos do México antigo uniram o homem à glória do universo: o sol era o fruto de uma loucura sacrificial, um deus de forma humana, morrendo em um fogo fazia nascer o esplendor do dia. Assim, o povo asteca via o que os "civilizados" podiam ver, mas muito raramente, a unidade do sacrifício e da luz. A equivalência dos *dons de si* intoxicantes e as glórias não é menos intoxicante. O franciscano Bernardino de Sahagun, que escreveu suas anotações em meados do século XVI, relata da seguinte maneira o que os antigos mexicanos lhe disseram: "É dito que, antes do dia em que vieram, os deuses se encontraram no lugar chamado Teotiuacan ... e eles disseram um ao outro: "Quem será encarregado de iluminar o mundo? Ao que um deus chamado Tecuciztecatl respondeu: 'Sou eu que me encarrego de iluminá-lo'"[332].

O universo, portanto, é tão humano como é humano o universo e a divindade.[333] O recorte de tal perspectiva subjetiva é propriamente o recorte de imbricação, até quase

---

[331] Ce qui frappe dans ces rites est qu'ils sont la comédie du « don de soi». Les dieux se donnent peut-être dans les mythes, il n'en est pas de même des victimes qui les incarnent : un prisonnier ne peut pas se donner, le don demanderait qu'il soit libre. Toutefois les sacrifices de captifs ne peuvent être séparés des conditions qui les rendaient possibles : des guerres et du risque de mort assuré. Les Mexicains ne répandirent le sang qu'à la condition de risquer la mort (…). Par elle se confirme ton vœu et ton sacrifice... (…) Les guerres et les holocaustes étaient liés par un enchaînement rigoureux de coutumes, d'authentiques dons de soir de parodies rituelles. Comme il était le dernier acte drame noué « en rase campagne », on aurait pu dire du sacrifice que le soldat n'en évitait pas l'effet délétère. Celui qui ramenait un prisonnier n'avait pas moins de part au jeu sacré que le prêtre (..), qu'ils ne craignent flèches ni les épées et qu'ils les tiennent au contraire chose agréable, comme si c'étaient des fleurs et des mets exquis. BATAILLE, 1976-B, p. 194.

[332] Nos générations donnent à la gloire beaucoup plus qu'elles ne croient, mais ces dons sont pour elles de sens moins clair que leur méconnaissance. Les peuples de l'ancien Mexique unissaient l'homme à la gloire de l'univers : le soleil était le fruit d'une folie sacrificielle, un dieu de forme humaine avait, en mourant dans un brasier donné naissance à la splendeur du jour. Ainsi le peuple aztèque voyait ce que des « civilisés » pourraient voir mais ne voient que rarement, l'unité du sacrifice et de la lumière; l'équivalence des dons de soi enivrants et de gloires non moins enivrantes. Le franciscain Bernardino de Sahagun, qui rédigea ses notes au milieu du XVIe siècle, rapporte comme il suit ce que les vieux Mexicains lui racontèrent : « On dit qu'avant que le jour existât, les dieux se réunirent au lieu appelé Teotiuacan ... et qu'ils se dirent les uns aux autres : « Qui sera chargé d'éclairer le monde? " A quoi un dieu appelé Tecuciztecatl répondit : « C'est moi qui me charge de l'éclairer". BATAILLE, 1976-B, p. 192.

[333] This debt is the essence of society itself. It exists long before money and markets, and money and markets themselves are simply ways of chopping pieces of it up. At first, the argument goes, this sense of debt was expressed not through the state, but through religion. GRAEBER, 2011, p. 56.

a dissolução, entre os elementos cósmicos e sociais, subjetivos e naturais, que se mobilizam e se exercitam na forma de constante combate. Um combate no qual todo em qualquer esforço esgota-se de sentido em si mesmo, e, por isso, pode estar repleto de sentidos realizáveis no ato de sua afirmação sobre a terra e sobre o socius:

> Segundo entendo, esse movimento é o que nos impulsiona quando temos sede de glória. O excesso de glórias e sacrifícios do México nos esclarece melhor que os caminhos menos horríveis seguidos pelos outros. Existe uma vontade de glória em nós que quer que vivamos como sóis, *prodigalizando nossos bens e nossa vida*[334].

É exatamente o contrário daquilo que preconiza a subjetivação moderna. Isto é, a impossibilidade de exaurimento que é, ao mesmo tempo, a impossibilidade de viver. A criação de uma existência em que a protração da morte deixa de ser uma articulação residual decorrente do viver e do querer viver para se mostrar como um objetivo *per se*, ao qual se dirigem todos aqueles sentidos que atrelam corpo, cálculo, mercado e mercadoria. Isto é, um viver no qual o vier o cosmos é realizar uma incomensurável articulação endógena de sentidos relacionados ao processo de criação de fantasmas, uma perspectiva de infinita introjeção de forças articuladas para a satisfação do combate travado num mundo interno, no qual o homem, ademais, não figura senão como um coadjuvante. Isto é, um mundo em que para cada querer deve-se pagar com um correlato dispêndio de forças a bem do prolongamento do funcionamento da articulação de fantasmas mercantis no campo do desejo. De sorte que o próprio desejo aparece, por sua vez, como desejo de fantasmas, consoante a normatização que cria e faz funcionar fantasmas articulados com o corpo. Todavia, se, como já destacado, toda essa mobilização maquínica do corpo em relação à tais estruturas funcionais não é, *per se*, a verdade, mas somente a expressão do ser, deve-se, portanto, questionar quais os limites, a constituição, o modo de reprodução, e as ameaças de tal campo de produção corpórea sob o ponto de vista do valor. Segue Bataille:

> 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 percebidos nos jogos econômicos, mas dos movimentos mais fortes, ainda ativos, que não cessam de ligar o homem à morte. "As guerras, escreveu Nietzsche, 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

[334] À mes yeux, ce mouvement est ce qui nous anime quand nous sommes assoiffés de gloire. L'excès même que Mexico fit de gloires et de sacrifices nous éclaire mieux que les voies moins horribles suivies par d'autres. Une volonté de gloire existe en nous qui veut que nous vivions comme des soleils, en prodiguant nos biens et notre vie. BATAILLE, 1976-B, p. 193.

> 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 do desaparecimento da febre: quando o movimento da vida, em si mesma, leva e glorifica o dom do soldado. Sob nossos olhos, as revoluções nacionais resultaram por dar às guerras os sentidos de revolução, e às revoluções sentidos de guerra: a frase de Nietzsche mantém muito do seu alcance. [335]

Portanto, a perspectiva que Bataille forja a partir de Nietzsche é a da confrontação entre o delírio do comensurável econômico diante do delírio do incomensurável político. Grande processo de criação de valores, inclusive os valores contábeis que articulam, violentamente, o indivíduo ao sistema de cálculo mercantil. Contudo, o anseio por novas viragens colima reconhecer que a força da possibilidade da aniquilação, da constante visão da aniquilação, da possibilidade mesma de propriamente aniquilar o outro, traz, assim, de volta, a vida exatamente suprimir o funcionamento do constante movimento de valoração mercantil e abrir caminho para solapá-lo segundo novos meios de valoração.

Para Bataille como para Nietzsche, é por meio da aparente paz que o homem sofre dia após dia ao calcular na forma de privação e sofrimento suas possibilidades de satisfação segundo critérios de conveniência e oportunidade, segundo, diriam Klossowski e Derrida, constante satisfações do desejo por meio da criação e eliminação de fantasmas criados pelo sistema de apropriação do mundo via mercado. A guerra ou a revolução, por sua vez, revolvem tal substrato, fazendo movimentar-se. Construir novas conexões. Permitir a ascensão de novos valores. E, portanto, de novas condições de vida. Todavia, está nelas exatamente o paradoxo do cálculo da utilidade mercantil. A certeza, ou a probabilidade, da autodestruição não colima, em qualquer hipótese a acomodação ao cálculo, mas bem seu extravasamento, em certa medida na guerra, mas, sobretudo, na revolução.

---

[335] J'ai décrit la dépense en la regardant du côté de l'économie : de ce côté la dépense met en jeu des valeurs qui sont des choses. Je crois que je devais le faire en premier lieu car, s'il est possible, une notion nouvelle doit s'introduire où elle étonne le plus. L'inconvénient, c'est que j'ai dû parler de faits ignorés du monde présent. 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, entraine et glorifie le don du soldat. Sous nos yeux, les révolutions nationales ont achevé de donner aux guerres sens de révolution, aux révolutions sens de guerre : la phrase de Nietzsche a conservé l'essentiel de sa portée. BATAILLE, 1976-B, p. 237.

> Os governantes que veem sentido apenas na utilidade estão em declínio. Eles também falhariam se seguissem o impulso do sangue –que deve encontrar linhas de interesse para sobreviver. Mas a parte decisiva pertence a movimentos que já não calculam, e tomam a morte por nada. Uma prodigalidade natural introduz no jogo de forças um excedente que dá poder a quem coloca a glória acima do interesse, um pouco, sem dúvida, mas, ainda assim, acima. Para ver o significado das prodigalidades, devemos seguir as vicissitudes de um debate no qual a última palavra ainda é do sacrifício.

A questão que se coloca, contudo, é que tal lance pouco provável se colocava, na visão de Bataille, como um lance incontornável haja vista as condições de vida oferecidas. Não por conta da violência da pobreza ou da truculência do Estado, mas simplesmente porque a vida apresenta-se, *per se*, como uma ignomínia pronta a ceder a regime de violência que ela preconizava para sua subsistência.

> Na aparência, toda empresa humana segue a lei da atividade do capital: não é possível reembolsar apenas às suas despesas, é necessário ganhar. Para olhar as coisas com facilidade, a guerra apenas dá um lucro a quem é vitorioso: é levar em uma de duas chances de cada soldado em meio à guerra: esta porcentagem deve ser reduzida de novo, dado o risco de morte ou lesão grave. O benefício de uma revolução é ainda mais questionável. Em caso de fracasso, os revolucionários escapam da morte mais raramente do que os soldados. Vitoriosos, se eles não são mortos em uma luta, eles ainda podem cair sob os golpes de seus companheiros. Para o ativista que se envolve livremente, o resultado feliz é improvável. Mas muitas vezes parece que o último resultado – o destino de cada homem se tornando mais agradável – é mais o pretexto da ação do que seu objetivo[336].

Na grade intelectiva de Bataille, as guerras e as revoluções são, na verdade, aqueles eventos em que, e para os quais, o cálculo não funciona. O transpassar perverso de Klossowski e Sade da normatividade subjetivizante por um conjunto de forças que se mobiliza para recuperar a individualidade transborda, efetivamente, na guerra, ou para a guerra.

É nesse sentido, portanto, que Bataille articula, em sua "economia política", o indivíduo em relação a si mesmo com base no recurso à geopolítica do século XX. Pois, em que pese o terror e estupidez do regime soviético, havia-se de se considerar, ainda, uma utilidade, sublinha Bataille, havia a vantagem de que tal estrutura selvagem assegurava, no mínimo, que o Ocidente se mantivesse tensionado, que a brutalidade do

[336] En apparence, toute entreprise humaine suit la loi d'activité du capital : il ne faut pas seulement rentrer dans ses dépenses, il faut gagner. À regarder les choses avec platitude, la guerre ne donne un bénéfice que victorieuse : c'est mettre à une contre deux les chances de chaque soldat pris dans la guerre : ce pourcentage est à réduire encore étant donné le risque de mort ou de blessure grave. Le bénéfice d'une révolution est encore plus contestable. En cas d'échec, des révolutionnaires échappent plus rarement à la mort des soldats. Victorieux, s'ils ne sont pas tués dans un combat, ils peuvent encore tomber sous les coups de leurs compagnons. Pour le militant qui s'engage librement, l'issue heureuse est peu vraisemblable. Or il semble souvent que le résultat dernier -le sort de chaque homme devenant plus agréable soit plutôt le prétexte de l'action que son but. BATAILLE, 1976-B, p. 239.

capitalismo permanecesse em todos, em cada um, impulsionada rumo a um "fora", e a questionar o que seria o "dentro".

> Dito isto, é evidente que um sucesso dos métodos americanos implica apenas uma evolução pacífica. É o grande mérito de Albert Camus ter demonstrado claramente a impossibilidade de uma revolução sem guerra, pelo menos uma revolução clássica. Mas não é necessário ver incorporado na U.R.S.S. uma vontade desumana e na política do Kremlin a obra do mal. É cruel desejar a extensão de um regime baseado em uma polícia secreta, o trancafiamento do pensamento em muitos campos de concentração. Mas não haveria o mundo dos campos soviéticos se um imenso movimento de massas humanas não tivesse respondido a uma necessidade urgente. Seria, em qualquer caso, inútil fingir a *consciência de si* sem perceber seu significado, a verdade e o valor crucial da tensão mantida no mundo pela URSS; (Se essa tensão falhasse, em todos os aspectos seria inútil acalmar-se, haveria mais que nunca o que temer). [337]

Ou seja, ao se articular um descontrole contra o outro, uma brutalidade contra a outra, a pacificidade da troca total articulada contra a disseminação do terror total. Duas massas de indivíduos lançadas aos seus próprios sistemas de terror e articuladas, suma sobre a outra, em uma incontornável tensão.

> Quem se deixa cegar pela paixão só vê na U.R.S.S. essa imoderação se compromete com um excesso equivalente, pelo menos no sentido de cegueira: renuncia à lucidez total, pela qual o homem tem a chance encontrar a *consciência de si*. É claro que a *consciência de si* não é menos excluída nos confins da esfera soviética. Não se pode estabelecer vínculos com nada já dado. Isso implica, sob o golpe da ameaça, uma mudança rápida e um sucesso da parte dominante do mundo. Em contrapartida, ela está agora envolvida em uma escolha anterior da democracia americana, que só pode ser chamada de sucesso na guerra[338].

A consciência de si aparece, assim, estruturada, como visto, segundo seu fora. Segundo sua articulação com o mundo que a circunda, constitui e lhe serve de campo de

---

[337] Ceci dit, il va de soi qu'un succès des méthodes américaines implique seul une évolution pacifique. C'est le grand mérite d'Albert Camus d'avoir aussi nettement montré l'impossibilité d'une révolution sans guerre, au moins d'une révolution classique. Mais il n'est pas nécessaire de voir incarnée dans l'U.R.S.S. une volonté inhumaine et dans la politique du Kremlin l'œuvre du mal. Il est cruel de désirer l'extension d'un régime reposant sur une police secrète, le bâillonnement de la pensée et de nombreux camps de concentration. Mais il n'y aurait pas dans le monde de camps soviétiques si un immense mouvement de masses humaines n'avait pas répondu à une nécessité pressante, Il serait vain de toute façon de prétendre à la *conscience de soi* sans apercevoir le sens, *la vérité* et la valeur cruciale, de la tension maintenue dans le monde par l'U.R.S.S; (Si cette tension venait à manquer, à tous égards il serait vain de s'apaiser, il y aurait plus que jamais lieu de craindre). BATAILLE, 1976-B, p. 176.

[338] Qui se laisse aveugler par la passion et ne voit l'U.R.S.S. que la démesure s'engage à une démesure équivalente, au moins dans le sens de l'aveuglement : il renonce à la pleine lucidité, par laquelle l'homme a la chance à la fin *conscience de soi.* Bien entendu, la *conscience de soi* est pas moins exclue dans les limites de la sphère soviétique. Elle ne saurait d'ailleurs se lier à rien de déjà donné. Elle implique, sous le coup de la menace, un changement rapide et un succès de la partie dominante du monde. En contrepartie, elle est dès maintenant impliquée dans un choix antérieur de la démocratie américaine, et elle ne peut qu'on appeler la réussite dans guerre. Le point de vue national est hors de cause. *Idem*. *Ibidem*.

possibilidade de expansão atual ou potencial. A articulação com esse exterior desse interior aparece, por conseguinte, como um campo de possibilidades aberto pela própria afirmação do ser, que, para suplantar a tragédia da falsificação de si mesmo na forma de máquina de produção de trabalho e de consumo, instaura-se na instabilidade consistente em conseguir, como Sade, perverter a articulação que os quereres internos imprimem por meio de seu funcionamento mercantil. As sociabilidades burguesa e soviética aparecem, assim, como duplo referencial de uma subjetivação alinhavada segundo o potencial da guerra, que o faz pensar e falar sempre diante de um, ainda que relativo, deslocamento estratégico.

A guerra, então, aparece, novamente, como esse horizonte de combate – já funcional, ainda que inexistente – em que a consciência é defrontada com sua eliminação, com a constante eliminação niilista de quanta energético utilizado para sua manutenção estanque, que, no capitalismo, desloca-se na forma de consumo e introjeção pessoal das possibilidades de existência. E a mudança das condições de vida, articuladas pela possibilidade desses novos combates, reflete-se, de imediato, como meio de não eliminação selvagem dos sentidos mercantis, e, do mesmo modo, construção de novos sentidos que afirmem o ser diante da inominável tragédia da representação. É partindo de tal ordem de ideias que a representação da representação, o ficto do ficto, o homem do homem, o funcionamento do funcionamento, podem ser vislumbrados e denunciados:

> Sem dúvida, é paradoxal ligar a essas determinações externas uma verdade tão íntima quanto a *consciência de si* (do retorno do ser à soberania plena e irredutível). No entanto, é fácil ver o significado mais profundo dessas determinações – e de todo esse livro – se retornarmos sem demora ao essencial. Em primeiro lugar, o paradoxo é extremo, porque a política prevista na "economia internacional dominante" destina-se apenas a aumentar o padrão de vida do mundo. É um sentido decepcionante e deprimente. Mas este é o ponto de partida e a base, não a conclusão, da *consciência de si*. Isso deve ser representado com precisão. Se a *consciência de si* é essencialmente a plena posse do ilimitado, devemos voltar ao fato de que qualquer posse da intimidade leva ao engano. Um sacrifício só pode representar uma coisa sagrada. A *coisa sagrada* exterioriza a intimidade: faz com que veja externamente o que é verdadeiro no interior. É por isso que a *consciência de si* finalmente exige que, na ordem da intimidade, nada aconteça. [339]

[339] Sans doute il est paradoxal de lier à ces déterminations tout extérieures une vérité aussi intime que celle de la *conscience de soi* (du retour de l'être à la pleine et irréductible souveraineté). Toutefois, il est facile d'apercevoir le sens profond de ces déterminations – e de tout ce livre – si l'on revient sans plus tarder à l'essentiel. Tout d'abord, le paradoxe est porté à extrême du fait que la politique envisagé à partir de « l'économie internationale dominante » n'a pour fin qu'un accroissement du niveau de vie mondial. C'est un sens décevant et déprimant. Mais c'est le point de départ et la base, non achèvement, de la *conscience de soi*. Ceci doit être assez précisément représenté. Si la *conscience de soi* est essentiellement la pleine possession d'illimité, il faut revenir au fait que toute possession de l'intimité aboutit au leurre. Un sacrifice

A estabilidade do ser aparece, portanto, como acomodação psíquica sobre tal substrato normativo, e, por conseguinte, como funcionamento normativo que siga elidindo quaisquer possibilidades de diferenciação com relação a si mesmo. A inércia, nesse sentido, é, portanto, adequação do funcionamento, mediante uma brutal carga energéticos, dos módulos de potência consoante sua própria produção desejante. O igual a si mesmo interior aparece, por conseguinte, como expressão do igual a do mesmo social, e desvelá-lo em tal compleição estrutural é, então, desvelar a necessidade de revolver ordem social e sujeito como meios de produção de uma consciência de si da afirmação:

> Não se trata de uma vontade de eliminar o que resta a falar para suprimir a obra de arte ou a poesia? Mas um *ponto* deve ser exposto para que a lucidez seca coincida com o sentimento do sagrado. Isso supõe a redução do mundo sagrado ao elemento mais puramente oposto à coisa, sua redução à intimidade pura. De fato, como na experiência dos místicos, equivale a uma contemplação intelectual, "sem forma e sem moda", oposta às aparências sedutoras de "visões de divindades e mitos". Isso significa, precisamente, do ângulo de visão introduzido neste livro, decidir num debate fundamental! Os entes que somos não são dados de uma vez por todas, aparecem propostos para um crescimento seus recursos energéticos. Eles fazem da maior parte desse crescimento, além da simples subsistência, sua finalidade e sua razão de ser. Mas nesta subordinação ao crescimento, o ser dado perde sua autonomia, dá-se o que será no futuro, devido ao aumento de seus recursos. [340]

Todavia, tal expansão é dotada, mas não precisa sê-lo, de um mecanismo radical de transformação de subjetivação em processo de centralização do sujeito a sua esfera particular. Ela faz dos desvios desejos relacionados a objetos dúcteis do processo de "fantasmagorização" da existência, de sacralização da vida na forma de relação sujeito mercantil com objeto mercantil. E é a captura de tal processo de objetificação do desejo na forma de um fora articulado como desejo legítimo do ser o que permite a Bataille conceber uma economia política da atividade corpórea que lance a produção da

---

ne peut poser qu'une *chose* sacrée. La *chose sacrée* extériorise l'intimité : elle fait voir au-dehors ce qui en vérité est aux dedans. C'est pourquoi la *conscience de soi* exige finalement que, dans l'ordre de l'intimité, il ne se passe plus rien. Il ne s'agit nullement d'une volonté d'éliminer ce qui subsiste qui parlerait de supprimer l'œuvre d'art ou la poésie ? Mais un *point* doit être mis à nu tel que la sèche lucidité y coïncide avec le sentiment du sacré. Cela suppose la réduction du monde sacré à l'élément le plus purement opposé à la *chose,* sa réduction à la pure intimité. BATAILLE, 1976-B, p. 176.

[340] Il ne s'agit nullement d'une volonté d'éliminer ce qui subsiste qui parlerait de supprimer l'œuvre d'art ou la poésie ? Mais un *point* doit être mis à nu tel que la sèche lucidité y coïncide avec le sentiment du sacré. Cela suppose la réduction du monde sacré à l'élément le plus purement opposé à la *chose*, sa réduction à la pure intimité. Cela revient en fait, comme dans l'expérience des mystiques, à une contemplation intellectuelle, « sans forme et sans mode », opposée apparences séduisantes des « visions des divinités et des mythes. Cela signifie précisément, sous l'angle de vue introduit dans ce livre, de décider dans un débat fondamental ! Les êtres que nous sommes ne sont pas donnés une fois pour toutes, ils apparaissent proposés à une croissance leurs ressources d'énergie. Ils font la plupart du temps cette croissance, au-delà de la simple subsistance, leur et leur raison d'être. Mais dans cette subordination à la croissance, l'être donné perd son autonomie, il se donne à ce qu'il sera dans l'avenir, du fait de l'accroissement de ses ressources. BATAILLE, 1976-B, p. 176.

subjetivação ao colapso e permita ao homem, ao questionar sua posição como consciência, afirmar-se e expandir-se, de modo a colimar no processo de animalização.

O ponto exige cuidado. Porque ele é central, mas exige um grande retorno, ao mesmo tempo, ao cerne da análise nietzscheana do sujeito e ao cerne da construção humana não só dos mercados, mas da própria civilização. Em temática que transpassa todos os fenômenos de agrupamento políticos e econômicos humanos e desemboca com toda sua potência na contemporaneidade jurídica e política. Trata-se, como já se pode concluir, da temática da dívida. Forma que determina desde os mais brutais funcionamentos das relações primais até a mais sofisticadas articulações político-jurídicas contemporâneas. E tal prisma pode ser introduzido por Klossowski:

> 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 ao seu fundo de sensibilidade irredutível 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 é senão uma reconstrução reiterada do aspecto intolerável da virtude do ultraje que este aspecto provoca[341].

A libertação da culpa, ou da própria possibilidade de culpa, aparece em Nietzsche e em Sade como condição para a própria libertação do homem, como a possibilidade, de aparência mítica descrita no Zaratustra. Isto é, colima a possibilidade de viver para si, as culpas e sem as regras carreadas com o sujeito: o abandono do homem superior pelo super-homem é, assim, um abandono do sujeito moderno, rumo a um pós-sujeito. Nesse sentido, sob uma perspectiva institucional de Nietzsche e Sade, tal qual obrada por Klossowski, o que se pode observar é a de que à grade do homem moderno pode suceder, como se deu Sade, uma grade de libertação, isto é, quando o espaço de subjetivação jurídico-institucional confere ao indivíduo capacidade de expandir sua potência. Isto é:

> A hierarquia confere aos senhores as funções militares, jurídicas e sociais, a eles 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

[341] 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.

> 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.[342]

Ora, uma grade institucional que eliminou responsabilidades e funções em uma estrutura voltada a desempenhá-las, do que decorre um âmbito de poder político e jurídico a ser exercido em função do próprio prazer: no limite, é nesse vão que se aloja o potente Sade, o homem que vive para si, na grade institucional que permite alojar seus poderes de fruir de si mesmo e dos outros. Eis, decerto, uma contingência histórica. A potência nobiliária se encontrar vazia de responsabilidades exatamente quando Deus morreu. E Sade, o *aristocrata*, plenipotenciário *aristocrata*, mas ateu, e com um *gosto* pela transgressão, encontra-se livre para fruir de seus privilégios em meio a uma sociedade que já acredita em mais nada. É, como visto, "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".[343]

[342] 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.

[343] (…) le motif nietzschéen *qui* oppose aux souffrances de l'innocent une conscience qui accepte de souffrir sa culpabilité parce qu'elle ne se sent exister qu'à ce prix. KLOSSOWSKI, 1967, p. 111.

IV. MERCADORIA E SUJEITO

IV.1. A REFLEXÃO NIETZSCHEANA

> A presença corporal é já mercadoria, independente e *a maior* do que presença contribui para produzir. E o escravo industrial ou bem ela estabelece uma estreita relação entre sua presença corporal e o dinheiro que ela representa, ou bem ela substitui a função do dinheiro, sendo ela mesma dinheiro: tanto a riqueza equivalente como riqueza em si. (KLOSSOWSKI, 1997-A)

Com o estabelecimento do que se entende por economia da dívida, o presente Capítulo cuida do modo de articulação entre o sujeito e a economia (por meio dos regimes normativos, jurídicos ou não, que conformam a posição de pessoa ou de sujeito inserto no mercado). Poder-se-ia entender tais relações como mais um movimento interno do pensamento da filosofia. Isto é, como a descrição de uma atmosfera em que o ar é deveras de sentidos capazes de penetrar na concretude das relações econômicas hodiernas. Todavia, diga-se logo, tal assertiva é, como se pode constatar, imprecisa, e, em certa medida, incapaz de levar as ideias aqui descritas a um plano prático, ao plano de sua aplicação às articulações econômicas contemporâneas.

Para alcançar o reconhecimento da articulação da perspectiva do sujeito com a positividade das relações sociais, já se indicou alguns caminhos, em especial os atinentes às articulações entre a filosofia dos sujeitos, o direito positivo e certos pontos da economia, em especial, no plano da fundação da modernidade. No presente capítulo, contudo, a ideia é ir um pouco além de tal articulação. É propor a perspectiva nietzscheana aqui descrita – em toda suas heterodoxia e variações – como chave de leitura para efetivamente interpretar a economia. E, para tanto, retoma-se, mais uma vez, à fundação da modernidade, e, do mesmo modo, à fundação do pensamento econômico, a Adam Smith.

Profundo analista de seu tempo, e basilar formulador do pensamento econômico, Adam Smith concebeu, como era comum, não somente uma análise econômica dos fatos sociais, mas bem mais que isso. Está-se na tradição em que a formulação da natureza, do homem e do Estado integram uma totalidade necessária para o pensador de vulto, nesse sentido, o que se encontra quando se observa o pensador de Edimburgo sobre o funcionamento psicológico dos indivíduos, é um homem que

> lamenta os efeitos infelizes de sua própria conduta (...) ele ficaria feliz em voar para algum deserto inóspito, onde ele poderia nunca mais veem 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. (...) O horror da solidão leva-o de volta à sociedade, e ele vem novamente à presença do homem, surpreso ao aparecer diante deles, carregado com vergonha e distraído com o medo, a fim de suplicar alguma pouca proteção contra o rosto desses mesmos juízes, que ele sabe que já todos o condenou por unanimidade. Essa é a natureza desse sentimento, que é apropriadamente chamado de remorso, de todos os sentimentos que podem entrar no coração humano o mais terrível. Ela é composta de vergonha do sentido da impropriedade de conduta passado, de tristeza para os efeitos dela; da pena para aqueles que sofrem por ele, e do medo e terror do castigo da consciência do ressentimento provocado, justificadamente, de todas as criaturas racionais.[344]

A visão enternecedora descreve um profundo périplo psíquico, e meandros o terror da culpa nietzscheana vige indomável. Nada obstante, Smith não consegue abordar tal estrutura senão com base num fundamental racional, que transforma tudo aquilo que impele o regime de subjetivação violenta no grande halo da razão. Cada sentimento, cada medo, cada momento de corrosão interior aparece fundado no sistema racional. Na percepção racional da relação causa e efeito que parece fundar um sentido metafísico para a dor corpórea. É esse o homem que adentrará, inconteste, na ordem econômica, é ele que, afixado à grade da técnica, virá a tornar-se a via em que todas as forças sociais se entrecruzam, secretando decisões morais sem qualquer périplo pelo corpo.

Eis, sem dúvida, um dos momentos primazes da transformação da moral em economia, em Razão. Com bastante clareza se enxerga, portanto, seu suporte histórico: o homem da religião está, enfim, se sentindo livre para alçar voos mais altos, ao fundar em si mesmo não só uma truculenta capacidade domínio sobre o mundo, mas do mesmo modo, subjetivar-se em amálgama com seus eixos regulatórios, elidindo por completo o regime de forças que instila tais conclusões na ordem psíquica. Efetivamente, não se estranha que tal salto proporcione tamanha desconexão entre o corpo e o pensamento (ou, nesse quadrante, poder-se ia dizer: entre o corpo e a alma) que tal visão possa aparecer como fruto do regime propriamente eclesiástico, como o vaticinou Agamben:

> Neste sentido, a secularização atua no sistema conceitual do moderno como uma assinatura que se refere à teologia. De acordo com a lei canônica, o sacerdote secularizado teve que trazer um sinal da ordem a que ele pertencia,

[344] (…) regrets the unhappy effects of his own conduct (…) he would be glad to fly to some inhospitable desert, where he might never more behold the face of a human creature, nor read in the countenance of mankind the condemnation of his crimes. But solitude is still more dreadful than society. (…) The horror of solitude drives him back into society, and he comes again into the presence of mankind, astonished to appear before them, loaded with shame and distracted with fear, in order to supplicate some little protection from the countenance of those very judges, who he knows have already all unanimously condemned him. Such is the nature of that sentiment, which is properly called remorse; of all the sentiments which can enter the human breast the most dreadful. It is made up of shame from the sense of the impropriety of past conduct; of grief for the effects of it; of pity for those who suffer by it; and of the dread and terror of punishment from the consciousness of the justly provoked resentment of all rational creatures. SMITH, 2002, p. 99.

> de modo que o conceito secularizado exibiu como assinatura sua pertença à esfera teológica. Decisivo, cada vez, é a maneira como a referência feita pela assinatura teológica é entendida. A secularização também pode ser entendida (como no caso de Gogarten) como uma performance específica da fé cristã, que pela primeira vez abre o mundo ao homem em sua mundanidade e historicidade. A assinatura teológica atua aqui como uma espécie de *trompe-l'oeil*, na qual a secularização do mundo se torna a marca de sua pertença a uma *oikonomia* divina[345].

Sob tal perspectiva, repetindo Nietzsche, Agamben revolve o substrato da razão. Pergunta claramente se a fundação dessa modernidade econômica teria, efetivamente, o nascimento e os crivos lógico que costumam ser associados a ela. Afinal, um espaço tão claramente ordenado, repleto de ordens sociais tão ostensivamente hierarquizadas e pacificadas, e homens de rebanho tão bem ajustados à moralidade smithiana, teriam mesmo nascido da vontade humana. Estaria, efetivamente, a ordem do contrato (o político e econômico), do mercado (da mão invisível), e da responsabilidade (aquela que Smith tratou como razão em processamento) escoimada num sistema de articulação propriamente alicerçado no protagonismo dos homens, ou se teria, rapidamente, num piscar, perdido o fio da meada, com a consentânea sobrecodificação laica do cristianismo e sua milenar capacidade de governar sistemas devedor-credor? Para Agamben, a coesão e a precisão de sua articulação não são vãs:

> O governo divino do mundo é tão absoluto e penetra tão profundamente nas criaturas que a vontade divina é anulada na liberdade dos homens (e isso naquilo): "*não é necessário que Deus, para nos fazer cumprir seu decreto, insira em nós alguma coisa que não a nossa própria determinação, ou, mesmo, que insira em nós através de outros. Tão absurdo como dizer que nossa própria determinação tira nossa liberdade, assim também seria dizer que Deus a tira por sua determinação; e, assim como a nossa vontade, decidindo-se por escolher uma coisa ao invés de outra, não remove o poder de escolher entre elas, devemos concluir da mesma maneira que nem mesmo Deus a tolhe"*. Neste ponto, a teologia pode ser resolvida no ateísmo e no providencialismo da democracia, porque Deus *criou o mundo como se fosse de Deus e governasse como se ele próprio o dirigisse: "pode-se dizer, de fato, que Deus nos faz como faríamos se pudéssemos ser fazer por nós; porque nos faz em todos os princípios e em todo o estado do nosso ser. Porque, para ser sincero, o estado de nosso ser é ser tudo o que Deus quer que possamos ser. Assim, ele faz do homem o que é o homem; o corpo como é corpo; e pensando o que se pensa; e paixão, o que é paixão; e ação o que é ação; necessário o que é necessário; e livre o que é livre; e livre em ação e exercício o que é livre em ação e em exercício ..."* Nesta imagem grandiosa, em que o mundo criado por Deus é identificado com o mundo sem Deus e a contingência e a necessidade, a liberdade e a servidão desaparecem umas nas outras, o centro glorioso da máquina governamental aparece em plena luz. A modernidade, a remoção de

[345] Decisivo, ogni volta, è il modo in cui viene inteso il rimando operato dalla segnatura teologica. La secolarizzazione può, così, anche essere intesa (è il caso di Gogarten) come una prestazione specifica della fede cristiana, che per la prima volta apre all'uomo il mondo nella sua mondanità e storicità. La segnatura teologica agisce qui come una sorta di trompe-l'oeil, in cui proprio la secolarizzazione del mondo diventa il contrassegno della sua appartenenza a una oikonomia divina. AGAMBEN, 1995, p. 16.

> Deus do mundo, não só não saiu da teologia, mas não conduziu, em certo sentido, ao projeto da *oikonomia* da providência[346].

A dicção é profunda, e marca sobretudo a marcação teórica e técnica da construção de uma saber que se articula em conexão com a portentosa viragem econômica em obra no período de construção da Modernidade. Isto é, não se trata de dizer que há uma prevalência da religião sobre a construção das formas econômicas, ou de se afirmar que é o poder da hierarquia eclesiástica que cria o capitalismo, mas sim de afirmar que tal processo tem na clivagem hierárquico-eclesiástica um relevante papel na articulação dos sistemas de sentidos, violentamente acoplado à consentânea articulação corpórea, que culminaram na construção da modernidade e do capitalismo. Em especial, como se pode observar, em sua visão acerca da supremacia da ordem sobre o caos, da supremacia da metafísica sobre o corpo, o regime psíquico, e, portanto, sobre a ação, e ainda, como consequência, com a formulação de uma liberdade de aparência tão absolutamente ampla como necessariamente normatizada *a priori*, por forças que a suplantam.

Assim, é certo que o presente trabalho assume como premissa a ordem de ideias profundamente empírica de que a pátria do capitalismo se localizada nas cidades italianas do século XII, que foi lá que os fluxos territoriais se desacomplaram do regime nobiliário-eclesiástico imanente e puderam passar a funcionar segundo seus regimes próprios, formulados consoante a ordem da construção do poder por meio da acumulação do capital, que, por sua vez, se transforma em mais capital e mais poder. Foi esse, ademais, o eixo primaz de construção do processo de constituição de sentidos propriamente capitalistas – em especial, do capitalismo mercantil. Os quais foram disseminados e potencializados consoante desvios e modulações de diversos fatores, em um lento

---

[346] Il governo divino del mondo è così assoluto e penetra così profondamente nelle creature, che la volontà divina si annulla nella libertà degli uomini (e questa in quella): Non è necessario che Dio, per renderci conformi al suo decreto, metta in noi altro che la nostra stessa determinazione o che ce lo metta attraverso altri che noi. Come sarebbe assurdo dire che la nostra stessa determinazione ci toglie la nostra libertà, lo sarebbe altrettanto affermare che Dio ce la toglie col suo decreto; e come la nostra volontà, decidendosi a scegliere una cosa piuttosto che un'altra, non si toglie per questo il potere di scegliere fra di esse, si deve concludere allo stesso modo che nemmeno Dio ce lo toglie. *[Ibid.*, p. 65.] A questo punto, la teologia può risolversi in ateismo e il provvidenzialismo in democrazia, perché *Dio ha fatto il mondo come se esso fosse senza Dio e lo governa come se esso si governasse da sé:* Si può dire, infatti, che Dio ci fa tali quali saremmo se potessimo essere da noi stessi; perché ci fa in tutti i principi e in tutto lo stato del nostro essere. Poiché, a dire il vero, lo stato del nostro essere è di essere tutto ciò che Dio vuole che siamo. Così egli fa essere uomo quel che è uomo; e corpo quel che è corpo; e pensiero quel che è pensiero; e passione quel che è passione; e azione quel che è azione; e necessario quel che è necessario; e libero quel che è libero; e libero in atto e in esercizio quel che è libero in atto e in esercizio... *[Ibid.]* In questa immagine grandiosa, in cui il mondo creato da Dio si identifica col mondo senza Dio e contingenza e necessità, libertà e servitù sfumano l'una nell'altra, il centro glorioso della macchina governamentale appare in piena luce. La modernità, togliendo Dio dal mondo, non soltanto non è uscita dalla teologia, ma non ha fatto, in un certo senso, che portare a compimento il progetto dell'*oikonomia* provvidenziale. AGAMBEN, 1995, p. 16.

processo sempre incompleto de tentativa e erro, de conexões e desconexões de instituições e práticas, de teorizações e tecnizações das visões procedentes, até os dias atuais, consoante as visões de Braudel e Wallerstein[347].

Esse é o processo histórico observável hoje com o escorreito distanciamento, cuja perspectiva permite tanto vê-lo tanto como uma transformação da economia e da sociabilidade, como, também, como é menos usual, consoante um regime subjetivo e corpóreo. E é a questão primaz deste capítulo observar tal eixo de relações, conceber como, do mercado ao corpo, as coisas se deram, e, de certo modo, se dão. O que passa, primeiramente, por seguir Boltanski e Chiapello quando afirmam que

> As diferentes caracterizações do capitalismo (ou, muitas vezes, dos capitalismos de hoje) pelo período de um século e meio nos oferece uma fórmula mínima, que atribui ênfase a uma exigência de acumulação ilimitada de capital por meios formalmente pacíficos. É a perpetua colocação em jogo do capital no circuito econômico, a fim de obter lucros, isto é, aumentar o capital que será reinvestido, que é a primeira marca do capitalismo, e isso lhe dá essa força dinâmica e transformacional que fascinou seus observadores, até os mais hostis[348].

---

[347] *v.g.* Tradução: O mercado é uma libertação, uma abertura, um acesso a outro mundo. É criar uma superfície. A atividade dos homens, o excedente que eles trocam, passa gradualmente por esta abertura estreita, tão difícil, a princípio, como camelo da Escritura passar através do buraco da agulha. Em seguida, os buracos vão se expandido, multiplicando, até que a sociedade vai se tornando, no fim das contas, a "sociedade de mercado generalizado".
Em francês: Le marché, c'est une libération, une ouverture, l'accès à autre monde. C'est faire surface. L'activité des hommes, les surplus qu'ils échangent passent peu à peu par cette brèche étroite, de façon aussi difficile, au début, que le chameau de l'Écriture par le trou de l'aiguille. Puis les trous se sont élargis, multipliés, la société devenant, en fin de course, une « société à marché généralisé ». En fin de course, donc tardivement, et jamais, selon les divers régions, à la même date, ni de la même façon. Il n'y a donc pas d'histoire simple et linéaire du développement des marchés. Ici le traditionnel, l'archaïque, le moderne, le très moderne se côtoient. Même aujourd'hui. Les images significatives sont certes aisées à atteindre et à rassembler, non pas, même en ce qui concerne l'Europe, cas privilégié, à exactement situer les unes par rapport aux autres. BRAUDEL, 1979, p. 12.
Tradução: "economia como um todo, embora possa ser revirada pelas tempestades em altitudes elevadas, nunca foi totalmente governada a partir dessas augustas alturas, ao longo dos anos. O capitalismo ainda não conseguiu, ainda, impor o seu governo.
Em francês: (…) l'économie, dans sa globalité, si elle peut être bouleversée par ces orages d'altitude, n'est pas encore tenue de si haut, une fois pour toutes, à longueurs d'années. *Idem*, p. 113.
Tradução : O que o capitalismo faz é oferecer uma fonte alternativa e mais lucrativa de apropriação dos excedentes (pelo menos mais lucrativa no longo prazo).
Em inglês: What capitalism does is offer an alternative and more lucrative source of surplus appropriation (at least more lucrative over a long run). WALLERSTEIN, 1974, p. 16.

[348] Em francês : Des différentes caractérisations du capitalisme (ou souvent aujourd'hui des capitalismes) depuis un siècle et demi nous retiendrons une formule minimale mettant l'accent sur une exigence d'accumulation illimitée du capital par des moyens formellement pacifiques. C'est la remise en jeu perpétuelle du capital dans le circuit économique dans le but d'en tirer un profit, c'est-à-dire d'accroître le capital qui sera à son tour réinvesti, qui est la marque première du capitalisme et qui lui confère cette dynamique et cette force de transformation qui ont fasciné ses observateurs, même les plus hostiles. BOLTANSKI; CHIAPELLO, 1999, p. 3

Isto é, trata-se de deslocar o eixo forçoso da guerra como mecanismo primaz de extração de riquezas (o saque, a pilhagem, os escravos, os espólios, etc.) para o do comércio e da acumulação (o mercado, a moeda, a concorrência, etc.). O que não significa, em qualquer hipótese, que a guerra acabou – na verdade, talvez ela tenha se tornado mesmo muito pior –, mas sim que ela passou a se articular a novos regimes de funcionamento, novas articulações e modos de aliança, voltando-se, ela também, à concatenação de seus eixos políticos e econômicos, suas razões e seus objetivos, seus meios técnicos e estratégicos, para articulações propriamente de mercado – guerra para combater o adversário comercial (cidades italianas), guerra para conquistar colônias e assegurar fontes de matérias primas, território e mercados sob monopólio (guerra colonial), etc..

Aqui, a observação do processo é específica, e consiste não, propriamente, numa tentativa de observar o processo como um todo, mas, especificamente, observar o importante papel que a subjetivação e sua relação com a dívida desempenha nesse processo. E, nesse sentido, a questão se torna como relacionar esse substrato aparentemente não econômico ao substrato econômico, isto é, perceber que se tratam de uma só e mesma esfera, que se articula ontologicamente como uma totalidade heterogênea quanto aos seus elementos, mas uniforme quanto ao seu regime de produção (de valores, de sentidos, de sujeitos, de técnicas, etc.). Tema deveras caro ao atual momento da sociologia econômica e à própria economia como tal, como se infere de Grannovetter ao introduzir sua perspectiva acerca do que denomina, com base na análise de Polanyi, incrustramento (*embeddedness*) da economia na ordem social que a faz funcionar. Nesse sentido,

> Gestores que fraudam auditorias e lutam contra preços de transferência estão agindo de forma não racional em algum sentido econômico estrito, em termos de maximização de lucro de uma empresa; mas quando sua posição e ambições em redes dentro da empresa e as coalizões políticas são analisadas, o comportamento é facilmente interpretado. Que tal comportamento é racional ou instrumental é mais facilmente observado, além disso, se observarmos que ele visa não apenas os objetivos econômicos, mas também a sociabilidade, aprovação, *status* e poder. Os economistas raramente veem tais objetivos como racionais, em parte por causa da separação arbitrária que surgiu historicamente, como Albert Hirschman aponta, nos séculos XVII e XVIII, entre as "paixões" e os "interesses", o segundo conotando apenas motivos econômicos. Esta maneira de colocar o assunto levou os economistas a se especializarem na análise do comportamento motivado apenas pelo "interesse" e a assumir que outros motivos ocorrem em esferas separadas e não organizadas racionalmente[349].

[349] Managers who evade audits and fight over transfer pricing are acting non-rationally in some strict economic sense, in terms of a firm's profit maximization; but when their position and ambitions in intrafirm networks and political coalitions are analyzed, the behavior is easily interpreted. That such behavior is

A perspectiva, para o autor, é de grande relevo, e desvela tanto uma série de problemas existentes no pensamento econômico como, da mesma maneira, programas de pesquisa para solucioná-los. Todavia, para Grannovetter, o cerne do problema é, a seu ver, mais profundo, pertine a compreender propriamente as microrrelações sociais de modo a articulá-las aos outros elementos do sistema, e, daí por diante, operar construções mais sofisticadas e bem estruturadas sobre o sistema capitalista:

> Eu tive pouco a dizer sobre que circunstâncias históricas ou macroestruturais levaram os sistemas a mostrar as características socioestruturais que possuem, por isso não reivindico essa análise para responder a questões em larga escala sobre a natureza da sociedade moderna ou as fontes de mudança econômica e política. Mas o foco em causas próximas é intencional, pois essas questões mais amplas não podem ser atendidas satisfatoriamente sem uma compreensão mais detalhada dos mecanismos pelos quais a mudança radical tem seus efeitos. Minha afirmação é que um dos mais importantes e menos analisados de tais mecanismos é o impacto de tal mudança nas relações sociais nas quais a vida econômica está incorporada. Se assim for, não é possível estabelecer um vínculo adequado entre teorias de macro e micronível sem uma compreensão muito mais completa dessas relações[350].

A visão aqui propugnada, por se tratar de uma abordagem filosófica das relações jurídicas e econômicas, centra-se em perseguir, ao contrário de Grannovetter, construções ontológicas – que transpassam sujeitos tanto por seus comportamentos como por seus regimes de compreensão deles, tanto por suas relações como o *socius* como pelos meio de relacionarem-se com os funcionamentos do mercado e do direito positivo, como pelo como pelo modo que constroem técnica e cientificamente suas epistemologias –, de modo que todos os eixos da crítica precisam estar implicados na presente visão: tanto os problemas da epistemologia econômica, quanto as estruturas "psicológicas" a ela subjacente, como, ainda, os comportamentos sociais. Isto é, se trata de compreender toda essa ordem de elementos como elementos das máquinas sociais, isto é, como partes

---

rational or instrumental is more readily seen, moreover, if we note that it aims not only at economic goals but also at sociability, approval, status, and power. Economists rarely see such goals as rational, in part on account of the arbitrary separation that arose historically, as Albert Hirschman (1977) points out, in the 17th and 18th centuries, between the "passions" and the "interests," the latter connoting economic motives only. This way of putting the matter has led economists to specialize in analysis of behavior motivated only by "interest" and to assume that other motives occur in separate and non-rationally organized spheres; GRANOVETTER; SWEDBERG, 1992, p. 75

[350] I have had little to say about what broad historical or macrostructural circumstances have led systems to display the social-structural characteristics they have, so I make no claims for this analysis to answer large-scale questions about the nature of modem society or the sources of economic and political change. But the focus on proximate causes is intentional, for these broader questions cannot be satisfactorily addressed without more detailed understanding of the mechanisms by which sweeping change has its effects. My claim is that one of the most important and least analyzed of such mechanisms is the impact of such change on the social relations in which economic life is embedded. If this is so, no adequate link between macro- and micro-level theories can be established without a much fuller understanding of these relations. GRANOVETTER; SWEDBERG, 1992, p. 75

concatenadas de um funcionamento simultâneo e imanente. Como na análise que Alliez formula a partir de Deleuze e Guattari:

> Um spinozista definirá o filósofo pelos afetos e acontecimentos que ele foi capaz de extrair do caos ao construir um plano de imanência capaz de dar, através de conceitos, uma consistência própria ao virtual, virtual este que impões um novo recorte do 'real'. É por isto que, se só há princípio de razão filosófica que seja uma razão contingente atuando aquém daquilo que se apresenta a posteriori como tradição (exemplarmente, a 'antimodernidade' de Spinoza lançada contra a modernidade cartesiana que, ela própria, não nasceu 'clássica'; e quantas forças materiais prováveis e improváveis não estão engajadas nesta confrontação!), esta contingência envolve uma razão prática diretamente vinculada ao devir intempestivo atual. Empirista, sintética e etológica (ela precisa de um encontro, de uma conjunção), esta razão acarreta o estudo dos poderes de afetar e de ser afetado que caracterizam todas as coisas, o devir de todas as coisas, para depreender a possibilidade da produção de algo novo que ela reconduz ao ponto crítico no qual as forças abafadas no presente invocam 'uma nova terra, um novo povo' – ou seja: uma nova composição de forças[351].

A referência a Grannovetter é, sem dúvida, elucidativa. Denota uma necessidade de abertura já reconhecida, que o autor, reverbera de forma deveras profunda ao imergir no mundo das práticas econômicas. Entretanto, a via aqui delineada busca outro modo de imersão, busca alcançar os sentidos de tais práticas e os modos pelos quais a totalidade descrita por Alliez colima dotar de inteligibilidade os sentidos perseguidos por Grannovetter. Não se vai aqui aprofundar a análise do ponto, mas um dos caminhos relevantes para compreender tal perspectiva é a utilização dos conceitos de programa e diagrama, de Foucault, tal qual a formulação de Deleuze

> A fórmula abstrata do Panoptismo não é mais, então, "ver sem ser visto", mas *impor uma conduta qualquer a uma multiplicidade humana qualquer*. (...) é um "diagrama", isto é, um "funcionamento que se abstrai de qualquer obstáculo ou atrito ... e que se deve destacar de qualquer uso especifico". O *diagrama* não é mais o arquivo, auditivo ou visual, é o mapa, a cartografia, co-extensiva a todo o campo social. Ê uma máquina abstrata. Definindo-se por meio de funções e matérias informes, ele ignora toda distinção de forma entre um conteúdo e uma expressão, entre uma formação discursiva e uma formação não-discursiva. É uma máquina quase muda e cega, embora seja ela que faça ver e falar. (...) todo diagrama é intersocial, e em devir. Ele nunca age para representar um mundo preexistente, ele produz um novo tipo de realidade, um novo modelo de verdade. (...) O que é um diagrama? É a exposição das relações de forças que constituem o poder, segundo os caracteres analisados anteriormente.[352]

O programa conceito de programa expressa, portanto, o conjunto de elementos utilizados por determinada sociedade para representar instrumentalmente suas relações, enquanto o diagrama é propriamente a expressão dos poderes em ato, suas formas de constituir vínculos de poder e governá-los, de relacionar forças e dobrá-las sobre si.

[351] ALLIEZ, 1995, p. 29.
[352] DELEUZE, 2005, p. 44.

Ambos, absolutamente imbricados, constituem a imanência da máquina social, o regime de sua dinâmica, seu modo de ser e de funcionar. Tomando como exemplo a relação que a tecnologia estabelece com o diagrama de funcionamento social (político, econômico, militar), segue o filósofo francês a asseverar que:

> As máquinas concretas são os agenciamentos, os dispositivos biformes; a máquina abstrata é o diagrama informe. Em suma, as máquinas são sociais antes de serem técnicas. Ou melhor, há uma tecnologia humana antes de haver uma tecnologia material. Os efeitos desta atingem, é certo, todo o campo social; mas, para que ela mesma seja possível, é preciso que os instrumentos, é preciso que as máquinas materiais tenham sido primeiramente selecionadas por um diagrama, assumidas por agenciamentos. Os historiadores deparam freqüentemente com essa exigência: as armas chamadas hoplíticas são tomadas no agenciamento da falange; o estribo é selecionado pelo diagrama do feudalismo; o pau escavador, a enxada e o arado não formam um progresso linear, mas remetem respectivamente às máquinas coletivas que variam com a densidade da população e o tempo de pousio. M. Foucault mostra, a esse respeito, como o fuzil só existe enquanto instrumento em "um maquinário cujo princípio não é mais a massa móvel ou imóvel, mas uma geometria de segmentos divisíveis e componíveis". A tecnologia é então social antes de ser técnica. 'Ao lado dos altos-fornos ou da máquina a vapor, o panoptismo foi pouco celebrado ... Mas seria injusto confrontar os processos disciplinares com invenções como a máquina a vapor... Eles são muito menos, entretanto, de certo modo, são muito mais'. [353]

As armas hoplíticas conectavam-se à falange, que fazia o diagrama de Roma funcionar, Roma tinha suas crenças, suas instituições, e nelas funcionavam relações globais voltadas à honra e à guerra: as armas estavam à frente do seu processo de produção de excedentes. São, de fato, o que o economista chamaria de tecnologia (ou, num primeiro momento, de inovação) É sobre as máquinas serem sociais antes de serem técnicas que Paolo Grossi fala quando encontra os juristas modernos a formular um conceito de "propriedade" (novíssimo elemento jurídico da modernidade) à imagem e semelhança não de uma história das diversas modalidades de direito reais que em tudo destoa de tal acepção, mas sim de sua imaginação capitalista e proprietária:

> A propriedade não consiste mais em uma regra da técnica, mas em uma resposta para o eterno problema da relação entre o homem e as coisas, o atrito entre o mundo dos sujeitos e o mundo dos fenômenos, e aquele que está prestes a reconstruir sua história, longe de ceder à tentação isolacionista, deve, pelo contrário, sempre tentar colocá-lo dentro de uma mentalidade e de um sistema fundiário com eminemente função interpretativa. Mentalidade de como interagem o sujeito e os fenômenos, mentalidade da força e do papel atribuído a um e outros na visão do todo. Sistema resultante de todas as formas de medição do complexo de todas as formas de organização da realidade econômica. [354]

Ora, mesmo a propriedade, hoje alçada a componente basilar da estrutura jurídica, política e filosófica ocidentais, só parece dotada de tão perfeitas linhas de encaixe ao

[353] DELEUZE, 2005, p. 49.
[354] GROSSI, 1988, p. 512.

modus vivendi porque ela é formulada exatamente com base nas crenças que a modernidade desenvolveu, isto é, como segue o ministro da Corte de Cassação Italiana, cada tempo tem uma determinada representação de mundo, um certo conjunto de crenças acerca do que deve ser a relação entre o homem e as coisas. Assim, por conseguinte, cada momento histórico tem o seu regime de apropriação dos bens – hoje, propriedade moderna:

> O medievalista vai encolhê-lo às formas organizacionais de cultivo e produção agrícola. O modernista, por sua vez – diante da estruturação das elaboradas organizações da civilização mercantil evoluída e da civilização industrial, oferecidas pelo capitalismo maduro, especialmente no campo societário – vistosas e elegantes secções entre propriedade e empresa, entre a titularidade patrimonial (capital) e poder de gestão – impregna-se o pesquisador em análises jurídicas que podem ser tecnicamente pontuais somente na medida em que restrinja corretamente a complicada estrutura econômica subjacente (se pensa, obviamente, no mundo das sociedades anônimas em que uma civilização capitalista altamente desenvolvida tem impactado profundamente os velhos esquemas proprietários, com profundas inovações na economia e nas formas legais, e que, assim, tem perturbado o sossego da estática propriedade secular). [355]

Grossi parece alcançar, em sua brutal compreensão do homem sob o direito, aquele ponto em que a própria subjetivação institucionalizada se desborda como eixo axial constituído por articulações entre as possibilidades de compreensão dos objetos e a relação do homem como ponto referencial de sua própria cadeia de sentido. Cada indivíduo e cada sociedade em cada momento histórico formularam, assim, seus próprios eixos de sentido, alocando-se, por conta deles, em determinado ponto da cadeia significante do direito: como dominador ou dominado, como corpo ou como alma, etc. Mas não é só, cada visão do homem, "grande" ou "pequeno" em relação ao mundo, colima, como substrato, um regime corpóreo. Um regime corpóreo que se formaliza numa visão de mundo, que produz uma "propriedade", ou muitas "propriedades", consoantes com cada modo historicamente determinado de apropriação.

O homem do alto medievo, decerto, vê na propriedade um meio de, contingentemente, plantar cenouras ou criar ovelhas, sua relação é deveras atual, fática, satisfativa. A terra é meio do estômago, e pelo estômago se espraia para o resto do corpo. Logo, a consentânea propriedade é um regime bastante vago e informal de uso. O senhor diz: use, sobreviva, e plebe rude, à sua maneira, valendo-se de seu saber ancestral e de suas ferramentas antiquadas o faz, e reza, reza para chover, para não fazer nem calor demais, nem frio demais. Pois quando isso ocorre, ela não come. Aliás, reza também para

[355] GROSSI, 1988, p. 512.

que não venham as hordas bárbaras, ou, quiçá, para que, se vierem, seu soberano, o único dotado de poder nessa ordem social, os elimine das formas mais horrendas, em nome de Deus.

Na modernidade, contudo, a propriedade é outra coisa, é o domínio do burguês comerciante, que dela se vale para amealhar lucros. Sua relação com o estômago é diferida. Ao olhar a terra, ele não pensa em comer, pensa no preço dos grãos no mercado, plantados porque ovelhas não vinham dando o esperado lucro, e as cenouras não eram plantadas desde seu bisavô. O eixo de relações se torna cerebrino, e todo o corpo deverá mobilizar-se numa constante introjeção de seus regimes pulsionais até poder extrair vantagens da terra. Abstraída e mediatizada consoante o signo mercantil.

No capitalismo financeiro, contudo, já não há mais espaço para o proprietário pensar nisso. A fazenda foi, há muito, integralizada numa gigante *trading* de grãos, e a família tem, no momento, um percentual pequeno das ações dela. Aliás, em que pesem os privilégios estatutários, não vem confiando no mercado de *commodities*, e investindo em diversos negócios distintos via mercado de capitais. Sua observação é uma constante, e os riscos sempre iminentes. Esse capitalista, herdeiro desse império, já não pensa mais em terra, mas em capital, e as respostas de seu médico foram terríveis: seu coração está prestes a colapsar, e o tabagismo está danificando seu pulmão. Pensar tanto tempo em reproduzir sua fortuna e não ir à sua casa de campo não anda lhe fazendo bem.

Seu corpo, ao contrário do dos seus antepassados, já não se conecta a nada senão ao signo mercantil. O arranjo corpóreo não depende mais de estar fora, mas sim de funcionar dentro, de si para si, consoante o regime de produção. É o que Deleuze e Guattari chama de corpo-sem-órgãos, regime de conexão de sentidos transversal sobre o regime corpóreo, capturando e o fazendo produzir consoante seu regime. É aí que o improdutivo, a não produção, se torna parte da produção:

> Mas se quisermos ter uma ideia das forças ulteriores do corpo sem órgãos no processo não interrompido, devemos passar por um paralelo entre a produção desejante e a produção social. Tal paralelo é apenas fenomenológico; não considera nem a natureza nem a relação entre as duas produções, nem sequer a questão de saber se existem, efectivamente, *duas* produções. Simplesmente, também as formas de produção social implicam um estado improdutivo inengendrado, um elemento de anti-produção em ligação com o processo, um corpo pleno determinado como *socius*. Que pode ser o corpo da terra, ou o corpo despótico ou, então, o capital. Foi dele que Marx disse: não é o produto do trabalho, mas aparece como o seu pressuposto natural ou divino. Ele não se contenta, com efeito, em se opor às forças produtivas em si mesmas. Rebate-se sobre toda a produção, constitui uma superfície onde se distribuem as forças e os agentes de produção, de modo que se apropria do sobre-produto e se

> atribui a si próprio o conjunto e as partes do processo, que parecem então emanar dele como de uma quase-causa[356].

O processo de produção do sujeito desvela-se, portanto, conectado ao indivíduo consoante tal eixo de transversalidade, como constituição e funcionamento em relação ao *socius* do mercado generalizado. A estrutura corpórea adentra, assim, à economia como parte limite do processo de produção econômica, e transborda, sob tal via, no direito, como suporte para que tal estrutura corpórea possa se externalizar nos estreitos limites das possibilidades a ela conferida pelo *socius*: via sujeito de direito.

Posicionando tal ordem de ideias no âmbito da economia, observa-se que ela aparece na retomada contemporânea da economia de Commons vem sendo utilizada como importante componente crítico da economia institucionalista, na medida em que recoloca em questão não só os elementos de racionalização (ainda que baseada em racionalidade limitada do agente econômico) das relações econômicas, mas também mobiliza todo um grande e vasto eixo de componentes que servem de suporte ao mercado:

> O desafio da economia institucional é, de fato, compreender como a sociedade global, pura representação simbólica, habita suas diferentes partes – sociedade econômica, coletivos dinâmicos organizados, transações –, comunicando-lhes formas específicas e os elementos de dinamismo que uma abordagem puramente endógena da economia não pode levar em consideração. Porque a sociedade econômica é consagrada na sociedade global pela interação de correlações externas entre as várias linguagens: jurídica, ética, política, psicológica ou mesmo fisiológica[357].

No presente trabalho, embora com instrumental bastante distinto, a operação que se buscou, e pende de complemento, é exatamente nesse sentido: recolocar, em conjunto, todos os componentes determinantes da economia em jogo. Pois somente recolocando linguagem, direito, ética (no sentido grego, é claro), política, psicologia e fisiologia onde todos se entrecruzam e criam o suporte para operar se pode perseguir a compreensão de tal mercado. Isto é, a partir da relação entre economia e indivíduo, expressa na forma de sujeito, se torna possível conceber e formalizar as relações de mercado que o constituem e com as quais interage. Não por outro motivo, ademais, um pensamento tão potente como o de Commons concebeu que

> Correlacionar a economia, o direito e a ética, a existência de coisas e os direitos para apropriá-las, é, primeiro, para os Commons, descobrir a transação como

[356] DELEUZE; GUATARRI, 2004, p. 15.

[357] L'enjeu de l'économie institutionnelle est en effet de comprendre comment la société globale, pure représentation symbolique, habite ses différentes parties - société économique, collectifs dynamiques organisés, transactions -, leur communiquant des formes spécifiques et des éléments de dynamisme qu'une approche purement endogène à l'économie ne peut prendre en considération. Car la société économique est enchâssée dans la société globale par le jeu des corrélations externes entre les divers langages juridique, éthique, politique, psychologique, voire même physiologique. THÉRET, 2001, p. 131.

> "unidade econômica de atividade que é comum a elas", para examinar por meio de quais mediações são estabelecidas as correspondências, de acordo com os gêneros de transações e as espécies de coletivos dinâmicos, entre os desempenhos econômicos (produção e transferência física dos bens) e os pagamentos das dívidas associadas às transferências de direitos de propriedade. Tudo isso sendo capaz de produzir *in fine* uma ordem social. Com Gislain e Steiner, devemos enfatizar aqui um parentesco fraco entre a abordagem transdisciplinar dos fatos econômicos "à la Comuns" e a concepção maussiana do "fato social total". Commons não só procura reconstruir a economia política de forma institucional, mas também tenta reintegrar essa problemática da correlação econômica no social, articulando diversas dimensões dos fatos econômicos. Tendo encontrado na metodologia a fórmula e distinguido genealogicamente várias escalas de socialização para as quais é suscetível de fazer sentido, Commons a multiplica, considerando-a como uma representação de fatos socioeconômicos que devem ser examinados de vários pontos de vista, e que as liga a outros fatos sociais que a divisão do conhecimento isolou e classificou como não pertencentes à economia. [358]

Sob tal prisma, portanto, se o primeiro elemento institucional é o sujeito, seu papel, no eixo de sentido do mercado, é essencial e mesmo constitutivo. Afinal, a matéria normativa e a matéria econômica são conjuntos de elementos informes articulados a partir de processos de institucionalização e normatização das relações corpóreas (regimes de poder articulados sobre *corpus* tão rígidos quanto as suas regras, como determinantes de corpos amorfos em sua constituição), articular um ao outro, por meio de uma axiomática de mercado é a expressão de um conjunto de movimentos que dão diversas consistências aos seus objetos, de sorte que os paradigmas de Klossowski restam por encontrar, por meio de Foucault, um modo específico de compreender os banqueiros de Bataille.

> O problema para o sujeito é que o desejo nunca é saciado. Enquanto Freud enfatizava a dimensão quantitativa da economia psíquica, esta não era uma economia de soma zero e racionalidade absoluta, mas uma economia de dissipação, uma economia psíquica que operava dentro da entropia. Dada esta condição universal de crescente entropia, as noções de lucro e dividendos, que dependem do diferimento para um futuro estático e objetivado, só fazem sentido dentro de uma racionalidade investida libidinalmente. Seguindo na mesma linha, para o economista libidinal, os retornos do futuro só são possíveis com investimentos no que Deleuze e Guattari se referem como o *socius*, com uma inscrição das energias libidinais do presente para santificar os investimentos do passado. O diferimento – que é um fator fundamental na

[358] Corréler économie, droit et éthique, existence des choses et des droits à se les approprier, c'est d'abord pour Commons, découvrir la transaction comme "unité économique d'activité qui leur soit commune" (1934a, p.56), puis examiner par quelles médiations sont établies les correspondances, selon les genres de transactions et les espèces de collectifs dynamiques, entre performances économiques (production et transfert physique des biens) et paiements des dettes associées aux transferts de droits de propriété. Tout cela étant susceptible de produire *in fine* un ordre social. Avec Gislain et Steiner (1999), il faut ici souligner une parenté frappante entre l'approche transdisciplinaire des faits économiques "à la Commons" et la conception maussienne du "fait social total". Commons ne s'attache pas seulement à refonder l'économie politique sur une base institutionnelle, il tache aussi de réencastrer par cette problématique de la corrélation l'économique dans le social en articulant diverses dimensions des faits économiques. Après avoir fondé en méthodologie la formule et distingué généalogiquement diverses échelles de socialisation auxquelles elle est susceptible de faire sens, Commons la démultiplie donc en la considérant comme une représentation de faits socio-économiques qu'il faut examiner de divers points de vue et qui les relie à d'autres faits sociaux que la division des savoirs a isolés et classés comme ne relevant pas de l'économie. THÉRET, 2001, p. 111.

> mentalidade capitalista: pensar sobre o futuro, antecipar o futuro, instrumentalizar o atraso no "investimento" para satisfazer algum desejo no "futuro" pode parecer uma proposta bastante direta para os empresários, mas é um processo mental extremamente difícil e complexo para o sujeito.
> A psicologia do diferimento, da antecipação, da "poupança" e da satisfação diferida depende da repressão, da adesão à linguagem, um significante perseguindo sem fim o significado. Como um sistema capitalista inteiro evolui para um processo mental tão difícil? Como os sujeitos aprenderam a reprimir seus desejos dessa maneira? Que tipo de processos psíquicos estão trabalhando em uma sociedade que evoluiu, como observa John Commons, em uma estrutura na qual o futuro molda o presente! Para Deleuze e Guattari, o complexo de Édipo, que, contrariamente a Freud, eles acreditam ser um efeito distintivo da mentalidade capitalista, "pressupõe uma repressão fantástica das máquinas desejantes". E, por isso, eles pedem em nome de economistas libidinais, elas são reprimidas? Para qual finalidade? É realmente necessário ou desejável submeter-se a essa repressão? E o que significa ser usado para realizar isso? Estas são, sem dúvida, perguntas difíceis. Mas vale a pena formulá-las. Elas podem nos colocar face a face com os poderosos mitos e o poder disciplinar do capital[359].

Logo, a perspectiva do diferimento, da racionalização de todas as possibilidades de ganho imprime, necessariamente seu próprio regime corpóreo, o regime em que a dívida e o crédito vigoram como elementos absolutos. Pois os movimentos atuais das forças corpóreas desbordam, como constante, em introjeção de forças articuladas corporalmente contra si mesmas, que só encontram sentidos no infinito adiamento da recompensa e no constante pagamento corporal de uma dívida que não cessa. O funcionamento corpóreo, portanto, expressa esse regime em que toda a mobilização atual é clivada como pagamento da dívida, investimento propriamente na forma de dívida contra as possibilidades de exteriorização na forma de satisfação, e toda recompensa futura é tomada como dádiva derivada de uma constante negação de si. O processo de

[359] The problem for the subject is that desire is never satiated. While Freud placed emphasis on the quantitative dimension of the psychical economy, this was not an economy of a zero sum and absolute rationality, but an economy of dissipation, a psychical economy operating within entropy.11 Given this universal condition of increasing entropy, notions of profit and dividend, which rely on deferral to a static and objectified future, only make sense within a libidinally invested rationality. Following in the same vein, for the libidinal economist, returns on the future are only possible with investments in what Deleuze and Guattari (1984) referred to as the socius, with an inscription of libidinal energies of the present to sanctify the investments of the past. Deferral – which is a fundamental factor in capitalist mentality: thinking about the future, anticipating the future, factoring time –delay on 'investment' in order to satisfy some desire in the 'future,' may appear a fairly straightforward proposition for the businessmen, but it is an extremely difficult and complex mental process for the subject. The psychology of deferral, of anticipation, 'savings' and delayed satisfaction relies on repression, the accession to language, a signifier endlessly chasing the signified. How does an entire capitalist system evolve on such a difficult mental process? How have subjects learned to repress their desires in such a way? What sort of psychical processes are at work in a society that evolved, as John Commons (1961: 7) notes, into a structure in which the future shapes the present! For Deleuze and Guattari, the Oedipus complex, which, contrary to Freud, they believe is a distinctive effect of the capitalist mentality, 'presupposes a fantastic repression of desiring-machines.' And why, they ask in the name of libidinal economists, 'are they repressed? To what end? Is it really necessary or desirable to submit to such repression? And what means are to be used to accomplish this?' (1984: 3) These are no doubt difficult questions. But they are certainly worth posing. They might bring us face to face with the powerful myths and the disciplinary power of capital. GAMMON; PALAN, 2006, p. 106.

investimento psíquico é, portanto, o mecanismo de mobilização de uma reiterada satisfação no sofrimento de mobilizar-se contra si mesmo. Tornada, sob tal prisma, como a verdade do ser, como o regime de felicidade burguês, como aquele em que o próprio se mutilar se torna satisfação de tornar-se mercadoria e capital. E ele é possível exatamente porque construído por meio de um processo de autovivissecção que constrói na exata medida em que se repete, em que se torna o corpo não só ponto de conexão, mas mesmo capital, isto é,

> Assim, em vez de aparecer como o conhecimento das determinações do processo de produção em si, a reprodução é aparece como um resultado da produção, um suplemento à análise da produção. A análise do capital parece, assim, acompanhar o traçado do destino de um objeto que seria a capital: no momento da reprodução, esse capital encontra outros no mercado, sua liberdade de movimento é suprimida (ele não pode crescer em proporções arbitrárias, uma vez que está em competição com outros capitais), e se verifica que o movimento do capital não é igual à soma dos movimentos de capitais individuais, mas um movimento próprio complexo, que chamamos de entrelaçamento: é esse, por exemplo, o caminho para compreende o início da acumulação de capital, Rosa Luxemburgo, a partir de carta de Marx (literalmente, reprodução significa simplesmente repetir ...), e buscando quais novas condições a reprodução implica em relação à produção. [360]

A descrição de Althusser e Balibar desvela, assim, não só um processo de transformação do capital em si mesmo, mas, do mesmo modo, pode ser aplicado à estrutura humana que o produz, isto é, se Marx, baseado em Hegel, enxergou a alienação do sujeito para consigo mesmo por meio da alienação do trabalho, tal conclusão é menos uma descrição do fundamento da operação (ainda marcada pelas cores da subjetivação burguesa: pensada como ponto de inflexão de um sujeito transcendental cuja transcendentalidade alocava-se na inteligibilidade de sua formação na história-sujeito dos processos de transformação do homem) que propriamente uma descrição do processo de transformação do indivíduo em sujeito via inscrição corpórea. Quer dizer, trata-se mais de um processo de construção de máquinas que de um processo de separação do indivíduo de sua essência.

[360] Ainsi, au lieu d'apparaître comme la connaissance des déterminations du procès de production lui-même, la reproduction apparaît comme une suite de la production, un supplément à l'analyse de la production. L'analyse du capital semble ainsi suivre à la trace le destin d'un objet qui serait le capital : au moment de la reproduction, ce capital en rencontre d'autres sur le marché, sa liberté de mouvements est supprimée (il ne peut pas s'agrandir dans des proportions arbitraires, parce qu'il est concurrencé par d'autres capitaux), et il apparaît que le mouvement du capital social n'est pas la somme des mouvements des capitaux individuels, mais un mouvement propre complexe qu'on a appelé un entrelacement: tel est par exemple le chemin qu'incite à suivre le début de l'accumulation du capital, de Rosa Luxemburg, partant de la lettre de Marx (littéralement, reproduction signifie simplement répétition), et cherchant quelles nouvelles conditions la reproduction implique par rapport à la production. ALTHUSSER; BALIBAR, 1969, p.52.

Ora, se trata, segundo aqui se entende, de um processo de constante deslocamento pela repetição, de ostensiva adaptação pelo ajuste, de ubíquo deslocamento pela imanente impossibilidade de se repetir o que se repete. Como descreve Derrida, trata-se, assim, de vislumbrar um ser que não se repete senão em seus mecanismos artificiais de autoidentificação, aos quais não se pode mais atribuir nenhum *status* senão o de efeito desse processo transformador. Efeito de um jogo de produção do poder que transforma quantidades de energias mobilizadas consoante seu regime de funcionamento a sentidos afixados pela mnemotécnica retomados constantemente como identificação, mas sempre consistentes em deslocamento:

> Acabamos, portanto, por estabelecer a presença – singularmente a consciência, o estar junto a si da consciência – não mais como forma matricial absoluta do ser, mas como "determinação" e com um 'efeito'. Determinação ou efeito no interior de um sistema que não é mais o da presença, mas o da diferança (*différance*), e que tolera tampouco a oposição da atividade e da passividade como a da causa e do efeito ou a da indeterminação e da determinação etc., de tal modo que ao designarmos a consciência como efeito ou como determinação continuamos, por razões estratégicas que podem ser mais ou menos lucidamente deliberadas e sistematicamente calculadas, a operar segundo o léxico daquilo mesmo que delimitamos. Antes de ser, tão radicalmente e tão expressivamente, o de Heidegger, esse gesto foi também o de Nietzsche e de Freud; que, como se sabe, e por vezes de modo semelhante, puseram em questão a consciência na sua certeza segura de si. Ora não é assinalável que o tenham feito, um e outro, a partir do motivo da diferança? Este aparece quase nomeado nos seus textos e nesses lugares em que tudo se joga. Não poderei aqui estender-me neles; recordarei apenas 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[361].

Dessa maneira, a questão passa a ser formular tais variações como parte de um processo de produção, isto é, de pensar a relação que, partindo da estrutura repleta de elementos institucionais "econômicos" aqui descrita, alcance o sujeito morto e o *corpus* normativo articulados conceitualmente a partir de Nancy. Em outras palavras, que seja capaz de transpor a incolumidade do sujeito moderno autocertificado em sujeito operacionalizado de forma apta a mobilizar sua estrutura corpórea na forma de mobilização produtiva e sua estrutura formal à grade propriamente jurídica. Novamente Bataille:

> É apenas de dentro, vivido até o transe, que parece unir o pensamento discursivo que deve separar. Mas ele une não menos que essas formas – estéticas, intelectuais, morais – os vários conteúdos da experiência passada (como Deus e sua paixão) em uma fusão, deixando apenas o discurso pelo qual se tentou separar esses objetos (tornando-as respostas às dificuldades da moralidade). O experimento finalmente atinge a fusão do objeto e do sujeito, sendo como sujeito que não conhece, como um objeto desconhecido. Pode permitir que a agitação da inteligência seja quebrada neste ponto: falhas

[361] DERRIDA, 1991, p. 49/50.

> repetidas servem-no, não menos do que a última docilidade que ele espera. Isso aparece como uma extremidade do possível, é evidente que a filosofia propriamente dita é absorvida; que já está separada do simples teste de coesão do conhecimento que é a filosofia da ciência, ela se dissolve. E, dissolvendo-se nesta nova maneira de pensar, ela não se encontra mais do que como herdeira de uma teologia mística que é fabulosa, mas mutilada de um Deus, do qual faz tábula rasa. É a separação do transe dos domínios do conhecimento, do sentimento, da moral, que nos obriga a construir valores que unem os elementos desses domínios na forma de entidades autoritárias, quando não devemos olhar para longe, entrar pela via contrária, para encontrar o que estava faltando no dia em que a construção foi contestada. O "ser em si" não é o assunto isolado do mundo, mas um local de comunicação, de fusão de sujeito e objeto[362].

O labirinto[363] se agiganta na medida em que a força que age sobre o homem cria os meandros de representação que o articulam como carcaça morta, como elemento vazio de sentidos vivos, como, na verdade, estatuto da morte sobre a vida esvaziada do conhecimento. Quer dizer, o conhecimento passa a articular-se por si mesmo, ditando suas próprias diretrizes num trançado conceitual intrínseco.

É, como diria Nancy, a observação da vida *ficta* balizada pela representação que estatui a morte como regulamento do homem, trata-se, assim, do método de observação da vida por meio do qual o próprio "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"[364]. Está diante da "lei da verdade cartesiana [que] é a lei da visão do sujeito, a lei da evidência (a "luz natural"), que é a perspectiva certeza". [365] A vontade que se "gostaria de ver da *pupila* a partir do

[362] Ce n'est qui du dedans, vécu jusqu'à la transe, qu'elle apparait unissant ce que la pensée discursive doit séparer. Mais elle n'unit pas moins que ces formes - esthétiques, intellectuelles, morales - les contenus divers de l'expérience passée (comme Dieu et sa Passion) dans une fusion ne laissant dehors que le discours par lequel on tenta de séparer ces objets (faisant d'eux des réponses aux difficultés de la morale). L'expérience atteint pour finir la fusion de l'objet et du sujet, étant comme sujet non-savoir, comme objet l'inconnu. Elle peut laisser se briser là-dessus l'agitation de l'intelligence : des échecs répètes ne la servent pas moins que la docilité dernière à laquelle on peut s'attendre. Ceci atteint comme une extrémité du possible, il va de soi que la philosophie proprement dite est absorbée ; qu'étant déjà séparée du simple essai de cohésion des connaissances qu'est la philosophie des sciences, elle se dissout. Et se dissolvant dans cette nouvelle façon de penser, elle se trouve n'être plus qu'héritière d'une théologie mystique fabuleuse, mais mutilée d'un Dieu et faisant table rase. C'est la séparation delà transe des domaines du savoir, du sentiment, de la morale, qui oblige à construire des valeurs réunissant au dehors les éléments de ces domaines sous formes d'entités autoritaires, quand il fallait ne pas chercher loin, rentrer en soi-même au contraire pour y trouver ce qui manqua du jour ou l'on contesta les constructions. « Soi-même », ce n'est pas le sujet s'isolant du monde, mais un lieu de communication, de fusion du sujet et de l'objet. BATAILLE, 1970, p. 21.

[363] v.g. BATAILLE, 1970, p. 433.

[364] 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.

[365] 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.

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 (…), o buraco"[366]. É a ação da 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". [367]

Afinal, "[n]o espaço do direito: a sua fundação rouba o seu lugar, o direito do próprio direito é sempre sem direito" [368], portanto corpos fixados na ossatura do conhecimento jurídico se apresentam como "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". [369]

É neste sentido que o corpo é a representação normatizada "ser*"*, efeito das lutas e da força. Nesta superfície de combate o *conhecimento* articulado como representação fantasmagórica do "ser" mundo, e ao mesmo tempo desloca e aniquila qualquer possibilidade de compreensão deste "ser" enquanto fenômeno corpóreo. É nesta interligação ser/mundo – aquém e além das expressões "liame", "vínculo", "captura" – que se instala a possibilidade da existência de um sujeito de direito. Estar ligado é, nos antigos romanos, ou na filosofia contemporânea, um ato lógico, mas sobretudo de fundação mágica. É ínsito ao constate jogo instintual dos desejos e dos poderes. É sob esta perspectiva que se radicalizará os argumentos até aqui lançados como ponto final da discussão desta tese.

---

[366] (…) 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.

[367] "(…) suprême abus que l'homme fait tardivement de sa raison" BATAILLE, 1973, p. 155.

[368] (…) l'espace du droit: son fondement s'y dérobe à sa place, le droit du droit lui-même est toujours sans droit. NANCY, Jean-Luc, *Corpus*, Fordham University Press, Nova Iorque, 2008, p. 52.

[369] 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, Jean-Luc, *Corpus*, Fordham University Press, Nova Iorque, 2008, p. 52.

IV.2. NIILISMO E DÍVIDA: A RADICALIZAÇÃO DO PROCESSO

> A burguesia é inteligente, lúcida, calculadora. Nenhuma forma de dominação já foi tão frutífera e, portanto, tão perigosa, tão profundamente enraizada como a sua (...) No fundo, não gosto de escrever; é uma atividade muito difícil de superar. Escrever me interessa apenas na medida em que é incorporado à realidade de um combate, como instrumento, tática ou iluminação. Gostaria que meus livros fossem uma espécie de bisturis, cocktails Molotov ou galerias de mina, e queimarem depois de serem usados como fogos de artifício. (FOUCAULT, 210, p. 725)

A análise segue o desenvolvimento da transformação do sujeito consoante às formas niilistas de articulação social contemporâneas, em especial aquelas que operam o movimento de transformação do sujeito de direito e do esquema corpóreo de subjetividade ao da reprodução do capital. O que se quer elaborar, portanto, é que a formação do sujeito de direito, a obrigação e a dívida culminam no radical processo do desaparecimento do corpo. Inicialmente se observou ser possível afirmar que o direito a fim de possibilitar a responsabilização pelo contrato inadimplido repete a operação da matriz devedor-credor, e o faz, grosso modo, travestindo de "natural" a artificialidade da dívida. Sendo parte integrante deste processo a formação de uma dívida que deve ser quantificável em termos abstratos e realizável na forma de liquidez, ou seja, de liquidação presente de articulações sociais passiveis de serem expressadas na forma de moeda ou quase moeda.

A partir do aparecimento desta ideia de quantificação e do movimento da economia como troca de blocos de dívida, isto é, como mecanismo de se tornar a dívida infinita, inaugura-se o longo período de aniquilação e morte da integridade corpórea, bem como de acesso do indivíduo a ela. Isto porque, já aponta Châtelet, "*ao poder que dá tudo, podemos contrapor apenas a desobediência, as resistências, o desejo ou a deriva libidinal de que todos fazemos parte; ao poder que dá tudo, pode-se opor apenas a morte*"[370].

Quer dizer que a troca iniciada historicamente como troca material, já continha as condições de possibilidade do poder e este poder total apontado na citação é o poder da morte, o grande niilismo. Retornar às linhas de força que atravessaram o corpo e a

[370] CHÂTELET, 1985, P. 383.

perspectiva a partir dele (perspectiva do sujeito) é ao mesmo tempo esfacelar e destruir o suporte:

Portanto é impossível calcular o valor das mercadorias ou o "justo preço" do trabalho. O salário não é mais "*equivalente ou proporcional ao que quer que seja; é um sacramento, tal como o batismo (...), que faz de você um verdadeiro cidadão da sociedade política do Capital". A moeda, "primeira mercadoria, assume o estatuto de signo e afasta-se do valor de uso (...) Afasta-se até mesmo do valor de troca. Liberada do próprio mercado, torna-se simulacro autônomo, esvaziada de qualquer mensagem ou significação de troca, convertida ela mesma em mensagem e trocandos-e por si mesma". O poder e a morte: o poder é o dom, o dom unilateral, o dom de tudo, até mesmo da vida*"[371]

E exatamente esta morte é colocada por Derrida quando, ao exemplificar o *animale rationale*, produto e causa da história totalizante, identifica seu fim, sua finalidade no sentido mais equívoco da palavra, ou seja, como aniquilação:

> Para Husserl como para Hegel, a razão é história e não há história senão da razão. Esta 'funciona em cada homem, por muito primitivo que ele ainda seja, enquanto *animale rationale*' (Origem, da geometria). Cada tipo de humanidade e de sociabilidade humana "tem uma raiz na componente essencial do universal humano, raiz na qual se anuncia uma Razão teleológica que atravessa de parte em parte toda a historicidade. Assim se indica uma problemática original que se relaciona com a totalidade da história e com o sentido total em que, em última instância, lhe dá sua unidade". (...) E, entre outros conceitos metafísicos que formam o discurso de Husserl, o de fim ou de télos, desempenha um papel decisivo. Seria possível mostrar que todas as etapas da fenomenologia, e especialmente sempre que o recurso à "Idéia no sentido kantiano" é necessário, a infinidade do fim rege os poderes da fenomenologia. O fim do homem (como limite antropológico factual) anuncia-se ao pensamento depois do fim do homem (como abertura determinada ou infinidade de um télos). O homem é o que tem relação como o seu fim, no sentido fundamentalmente equívoco desta palavra. Desde sempre. O fim transcendental só pode aparecer e desdobrar-se sob a condição de mortalidade, de uma relação com a finitude como origem da identidade. O nome do homem sempre se escreveu entre estes dois fins. Só tem sentido nessa situação escato-teológica.[372]

Assim, este sujeito da tradição metafísica sobressai na historicidade dos acontecimentos como campo de aniquilação. Entende-se, portanto, a inversão operada pela racionalidade quando, trazido o conceito de fim à tona, este revela a mais perniciosa consequência: o niilismo. Mas não é só isso, ao revelar os campos de força da aniquilação

[371] CHATELET, 1985, P. 383.
[372] DERRIDA, 1991, p. 163.

do homem, a vida se orienta pelo niilismo (*Orientierung im Nihilismus*), pois admitindo-se todas as consequências desta afirmação, ela não terá nenhum "sentido"[373].

Ora, basta olhar tanto para os fatos da vida cotidiana como para os cataclismos históricos inenarráveis para se concluir que nem todos os contratos são cumpridos, que nem todas as operações são vantajosas e mesmo que o acúmulo de erros leva os indivíduos e os negócios à insolvência, leva, portanto, o homem à morte lenta. Mas porque há essa submissão ao poder tirânico do capital, ou ainda, como admite Châtelet, um ultraniilismo de Lyotard[374]. Isto quer dizer que a lei do capital é a lei da indiferença, pois "*se ele colocou as pessoas no trabalho, também as colocou na cultura, nas necessidades, na informação e na comunicação, colocou-as no direito, na liberdade, na sexualidade, colocou-as no instinto de conservação e no instinto de morte: adestrou-as por toda parte, ao mesmo tempo, segundo mitos adversos e indiferentes*".[375]

Ora, a indiferenciação levantada pelo capital é, pois, o núcleo da crítica nietzschiana, que busca demonstrar que a igualdade não é senão coação, aniquilamento de indivíduos em prol da manutenção da posição. Sem a diferença potencial das posições, a vida – que deveria ser medida em termos de potência, de força – passa a ser avaliada como produto da consciência e das dicotomias morais, levando ao desregramento e decadência. Nos dizeres de Derrida,

> (…) 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* diferança, virando assim as costas para o *mesmo* que não é o idêntico. O mesmo é, precisamente, a diferança (com um *a)* como passagem desviada e equívoca de um diferente para outro, de um termo da oposição para o outro.[376]

[373] Die Wahrheit ‚des Lebens' könnte dagegen, mutig und illusionslos betrachtet, eben seine ‚Ziellosigkeit' sein, und erst wer sich dies, dass ‚das Leben' keinen irgendwie gearteten vorgegebenen ‚Sinn' hat, mit aller Konsequenz eingestehen kann, wäre wirklich beim Nihilismus angekommen. STEGMAIER, 2016, p. 35.
[374] Portanto, não resta mais do que a apatia teórica e a exaltação do gozo, ainda que, algumas vezes, seja ele que nos assassina. Lyotard leva ao ultraniilismo. CHATELET, 1985, P. 382.
[375] CHATELET, 1985, P. 382.
[376] DERRIDA, 1991, p. 205.

O capital transcende o próprio valor da mercadoria, *i.e.*, da produção, pois é indiferente ao *produto* do trabalho, daí a ideia do ultraniilismo. O importante é a fixação da posição jurídica do devedor no contrato. Retomando o exarado no Capítulo III, o que a crise de 2008 nos mostra é exatamente isso: não importa o valor dos contratos ou a classificação da dívida (AAA rate ou BBB), o que importa é a venda da posição jurídica, é o movimento de troca indiscriminada dos blocos de dívidas. Se será pago, ou não será pago, já não é mais problema. O que importa é o ganho, não mais o valor econômico, ou o trabalho, a produção. Com esta radicalização niilista, se rompe a necessidade de uma teoria econômica do valor, que visa uma naturalidade de interesses, ou nos dizeres de Kennedy,

> O próximo passo é identificar lugares onde o valor está disponível para distribuição como ganho: onde dinheiro ou poder ou qualquer outra coisa que se procura pode ser capturado. Em que pontos – pontos geográficos, pontos institucionais, pontos temporais no processo de produção – as pessoas são capazes de transformar o petróleo em dinheiro? O ponto crucial é que o valor – o que as pessoas procuram – torna-se ganho quando as pessoas conseguem obtê-lo e defendê-lo: quando foi distribuído. Abordar essas coisas evita a necessidade de uma teoria sobre a origem do "valor" na vida econômica ou política. O poder político não emana de um soberano ou de um direito individual. Nem a propriedade nem o trabalho são a fonte suprema de valor econômico. Pessoas nas instituições de "capital" e "trabalho" se aproximam um do outro em um lugar no qual eles pensam que o ganho pode ser conquistado com mochilas de poderes e responsabilidades. O resultado de seu envolvimento será uma distribuição de ganho. Uma "teoria do valor" é uma história que as pessoas contam para naturalizar seus interesses: colocar seus ganhos potenciais fora da luta. Eu me concentro em pessoas com mochilas: o que eles procuram é valor, o que eles obtêm é lucro. Em cada ponto de distribuição potencial, os projetos se tornam relacionais: outras pessoas precisarão ser alistadas, derrotadas, persuadidas ou marginalizadas para que uma pessoa capture o valor como ganho. Na luta distributiva, outras pessoas estão ajudando ou ficando no caminho. Pode ser difícil dizer quem está fazendo o que, é claro.[377]

Não só isso, a radicalização leva à reprodução do poder dos poderosos, é o mecanismo de maximizar as posições subjetivas capturadas pelo poder: mantem-se o

[377] The next step is to identify sites where value becomes available for distribution as gain: where money or power or anything else one seeks can be captured. At what points— geographical points, institutional points, temporal points in the production process— are people able to transform oil into money? The crucial point is that value— what people seek— becomes gain when people are successful in obtaining and defending it: when it has been distributed. Approaching things this way avoids the need for a theory about the origin of "value" in economic or political life. Political power does not emanate down from a sovereign or up from individual right. Neither property nor labor is the ultimate source of economic value. People in the institutions of "capital" and "labor" approach one another at a site where they think gain might be won with backpacks of powers and liabilities. The outcome of their engagement will be a distribution of gain. A "theory of value" is a story people tell to naturalize their interests: to place their potential gains outside struggle. I focus rather on people with backpacks: what they seek is value, what they obtain is gain. At each point of potential distribution, projects become relational: other people will need to be enlisted, defeated, persuaded, or sidelined for one person to capture the value as gain. In distributional struggle, other people are either helping or getting in the way. It may be hard to tell who is doing what, of course. (…). KENNEDY, 2016, p. 68.

devedor como devedor, que acabará pagando a dívida (ora, é o aposentado, o trabalhador autônomo, o empregado que perderá pensão, salário, emprego). O credor pode. O devedor deve e deverá eternamente. O que corresponde a dizer que a radicalização da abstração da dívida, na verdade é o mecanismo de manutenção do poder da minoria.[378]

Assim, a mercadoria retomando a ideia de Derrida, se autonomiza, na medida em que não mais se vincula ao campo corpóreo do homem. Neste ponto o trabalho já não tem relação direta com o corpo do homem, que apenas se transformam no próprio fantasma da mercadoria,

> 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 mercadoria 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*.[379]

Há, então este "duplo" processo niilista. Se de um lado o sujeito é captura de uma posição, coagido, portanto a um igualamento que o destrói, ele também se transforma na própria mercadoria, desvinculado de seu aspecto corporal, pois não há mais uma relação direta com o trabalho (produção) e o valor quantificável. Relembrando Baudrillard, Châtelet questiona:

> É possível ir mais longe na recusa? Baudrillard acredita que sim, (...)O libidinal substitui a economia política; um modelo de socialização mais fluido, através do psíquico e do sexual, sucede o modelo de socialização violento e arcaico através do trabalho; mas, 'de um discurso a outro, corre do mesmo ultimato de

---

[378] O poder é aquele do pequeno grupo dos que o exercem, mas não têm força; e, no entanto, esse poder, afinal de contas, esse poder se torna a mais forte de todas as forças, uma força à qual nenhuma outra pode resistir, salvo violência ou revolta. O que Boulainvilliers descobria era que a história não devia ser a história do poder, mas a história desse par monstruoso, estranho em todo caso, cujo enigma nenhuma ficção jurídica podia reduzir ou analisar exatamente, isto é, o par formado pelas forças originárias do povo e a força finalmente constituída de alguma coisa que não tem força, mas que é, porém, o poder. Sobretudo, porque ele defendia o princípio daquilo que se podia denominar o caráter relacional do poder: o poder não é uma propriedade, não é uma potência; o poder sempre é apenas uma relação. (...) Não é em termos jurídicos de soberania, mas em termos históricos de dominação e de jogo entre as relações de força que Boulainvilliers descreveu esse fenômeno do poder. E foi nesse campo que ele colocou o objeto de sua análise histórica. FOUCAULT, 2002, p. 200/201

[379] Les hommes n'y reconnaissent plus le caractère « *social* » de leur « *propre* travail ». C'est comme s'ils se fantomalisaient à leur tour. Le « propre » des spectres, comme des vampires ' c'est qu'ils sont privés d'image spéculaire, de la vraie, de la bonne image spéculaire (mais qui n'en est pas privé ?). À quoi reconnaît-on un fantôme ? A ce qu'il ne se reconnaît pas dans un miroir. Or cela se passe avec le *commerce* des marchandises *entre elles.* Ces fantômes que sont les marchandises transforment les producteurs humains en fantômes. Et tout ce processus théâtral (visuel, théorétique, mais aussi optique, *opticien)* engage l'effet d'un miroir mystérieux : si celui-ci ne renvoie pas le bon reflet, si donc il fantomalise, c'est d'abord parce qu'il naturalise.(...). L'autonomie prêtée aux marchandises répond à une projection anthropomorphique. Celle-*ci inspire* les marchandises, elle y souffle l'esprit, un esprit humain, l'esprit d'une *parole* et l'esprit d'une *volonté.* DERRIDA, 1993, p. 248/249.

> produção no sentido literal da palavra. Ninguém chega até o fim da crítica das ortodoxias marxista e freudiana: reconhecer que o poder é engodo, que só existe na medida em que se modifica, que só se efetiva num ciclo reversível de seduções, de desafios e de astúcias. A produção acabou, a revolução é ilusória e a única coisa que está em jogo é a morte.[380]

Ora, este ultraniilismo da dívida torna impossível calcular o valor da mercadoria, pois "*a moeda, 'primeira mercadoria, assume o estatuto de signo e afasta-se do valor de uso. Afasta-se até mesmo do valor de troca. Liberada do próprio mercado, torna-se simulacro autônomo, esvaziada de qualquer mensagem ou significação de troca, convertida nela mesma em mensagem e trocando-se por si mesma*"[381]. E, portanto, o próprio valor do homem, envolvido nesse duplo esquecer de si mesmo e da relação com o social, explicitado quando se reduz o indivíduo e o social na forma de pontos de articulação vazios (sujeitos e objetos, e vice-versa, objetos e sujeitos) a capacidade psíquica de construção de relações corpóreas se guia rumo à forma mercado, eliminando as arestas que permitem a introjeção de desvios na representação técnico-científica rumo ao corpo, é o reino de um pervasivo jogo de fantasmas em perversões no qual o querer se mostra sempre como um querer articulado com as representações que se expressam como identidade corpórea. As quais, ao mesmo tempo em que se afastam da estrutura do corpo, repetem a certeza de que tal afastamento não corre, mas, ao mesmo tempo, tornando a extração de forças corpóreas eficiente consoante certo funcionamento que se instala.

Nesse sentido, se o mercado opera por tentativa e erro, por lucro e prejuízo, pode-se concebê-lo, no limite corpóreo, muito mais como uma eficiência da conexão em criar abstração de valor de mercadoria a partir do corpo, e não mais como valor trabalho. Como visto nas descrições de Varoufakis, Roubini e Arnold, muitas vezes o que menos importa, sob o ponto de vista do funcionamento lucrativo do mercado, é o trabalho ou a produção, mas sim a capacidade de mobilizar fantasmas de modo a extrair ganhos conversíveis em moeda e poder social. Por conseguinte, o processo de disrupção e adaptação criado pelo mercado é, antes de qualquer coisa, um processo de constante calibragem de articulação corpóreas, que transpassam e definem os sujeitos como resíduo de sua operação.

> Os discursos teóricos são instrumentos para fixar e dispersar intensidades, sendo a ansiedade o nome genérico dado a todas as voltas da barra disjuntiva, o nome comum das emoções. E ela também diz que a única diferença entre a invenção (aqui, no entanto, não estamos falando sobre isso) de uma hipótese científica e a de um objeto plástico ou musical, por exemplo, é que, no último, as intensidades afetivas são transmitidas, enquanto que é a regra do primeiro que sua transmissão seja, em princípio, desprovida de afetação, e que sua recepção não deva envolver emoção. Assim, a imobilização da barra em

[380] CHÂTELET, 1985, p. 382.
[381] *Idem*, p. 383.

> disjunções estáveis no corpo da teoria (conceitos) corresponde a uma imobilização similar na zona de contato entre o corpo do texto e o corpo do cliente. O texto teórico só faz contato com o cliente na condição de ele ser desprovido de afetos, neutralizado, tomado como supostamente incapaz de mobilização, insensível, imparcial, isto é, não ter parte nas emoções dissimuladas no texto, nem em nenhum outro. Esse arrepio é o calor próprio do teórico. Não é uma paródia, mas seu caráter libidinal aparece no anonimato que afirma[382].

A mobilização do espírito se torna, portanto, mobilização em relação a tamanha dimensão vazia que a técnica, em sua neutralidade, institui seu próprio regime de repetição, isto é, seu próprio regime de repetição mercantil da valoração neutra sobre a "ansiedade" generalizada, quer dizer, sobre essa pulsão niilista que colmata uma disseminada impotência, uma disseminada espera pela morte que não vem, e é até "melhor" que não venha. Pois o que importa mesmo é que ela mantenha o corpo vivo aferrolhado a esse corpo morto que, ao indicar um contínuo compasso de espera, impulsiona a constante possibilidade-impossibilidade de satisfazer a vida sob a égide dos fantasmas criados pela produção mercantil: tão falsos quanto reais, tão falsos, porque desvios, tão reais, porque funcionais. Segue Lyotard:

> A famosa universalidade do conhecimento, geralmente entendida como *a priori* do discurso teórico em sua comunicabilidade, é visto, do ponto de vista pulsional, como um ato de destruição de identidades pessoais. Somente fragmentos anônimos da banda pulsional estão conectados ao discurso teórico, fragmentos capazes de repeti-lo sem transformação. Ninguém deve mais se maravilhar, depois de Freud, com a repetição possa proporcionar *satisfação*; resta lembrar que uma repetição fiel, como a do discurso teórico, implica tanto de Eros, na medida em que afirma um corpo consistente, direcionado para a morte, já que essa repetição passa pela destruição de dispositivos libidinais particulares já formados no corpo do cliente e sua diálise em anonimato. O autoesquecer envolvido pela teoria já é a amnésia própria do Id[383].

---

[382] Theoretical discourses arc instruments for fixing and dispersing intensities, anxiety being the generic name given to all the turns of the disjunctive bar, the common name of the emotions. And he also says that the only difference between the invention (here, however, we are not talking about that at all) of a scientific hypothesis and that of a plastic or musical object, for instance, is that in the latter, affective intensities are conveyed, whereas it is the rule of the former that their transmission is in principle disaffected, and that its reception should involve no emotion. So, the immobilization of the bar into stable disjunctions on the body of theory (concepts) corresponds to a similar immobilization in the zone of contact between the text body and the client body. The theoretical text makes contact with the client only on condition that he is disaffected, neutralized, supposed to be incapable of mobilization, unfeeling, impartial, that is to s a y having no part in the emotions dissimulated in the text, nor in any others. This chill is the heat proper to the theoretical. It is not a parody, its libidinal character rather appears in the anonymity which it claims. LYOTARD, 1993, 248.

[383] The famous universality of knowledge, generally understood as the a priori of theoretical discourse in its communicability, is seen from the pulsional point of view, an act of destruction of personal identities. Only anonymous fragments of the pulsional band are plugged into theoretical discourse, fragments capable of repeating it without transformation. One need no longer marvel, after Freud, that repetition may provide *jouissance*; it remains to point out here that a faithful repetition, such as theoretical discourse entails, proceeds as much from Eros, inasmuch as it affirms a consistent body, as from the death drives, since this repetition passes through the destruction of particular libidinal *dispositifs* already formed on the client body, and their dialysis into anonymity. The self-forgetting entailed by theory is already the amnesia proper to the Id. *Idem*. *Ibidem*.

A estrutura então se fecha, a instituição, a fundação, do sujeito e mostra possível compreender como os traços fundamentais constitutivos dos sujeitos (tal qual Montinari os descreve com base em Nietzsche) são instituídos por esse amplo processo de construção de do sujeito, por sua formulação a partir da psicologia e da história, pelo processo de eliminação do corpo e a ampliação de sua capacidade de conectar-se às relações econômicas (como ameríndio espoliado de suas terras e tornado "improdutivo" mendicante e alcoólatra, delirando com seus sonhos de canibais e deuses solares; como operário disciplinado ajustado ao regime dos tempo e espaço kantiano da fábrica; como cidadão de um país endividado que tem que sofrer o que tem que sofrer; como mutuário que perde sua casa porque a bolha das hipotecas operou como terra arrasada sobre toda a ordem social que a circundava, etc.).

O processo disjuntivo das estruturas corpóreas – isto é, o processo de vivissecção da estrutura metabólica na forma de estrutura sociometabólica: de transformação do regime corpóreo em regime de articulação biológica à articulação técnica do sistema econômico-jurídica – se articula, portanto, com o processo conectivo global de relações políticas, econômicas, sociais, da ordem social financeira. A produção corpórea de relações e sentidos, como bem descreveram Klossowski e Bataille, se acopla a um grande halo dinâmico de abstração e indeterminação, de modo que a repetição da impressão realizada sobre o corpo pode adaptar-se e seguir imprimindo, num processo contínuo, novos regimes operacionais espelhados na produção exterior, de modo que, como assinala Lyotard,

> como disjuntivo, suspende toda passagem de energia do corpo do cliente para o corpo do texto e vice-versa; em movimento, abre a passagem em sua mesma função disjuntiva, na desconexão do dispositivo cliente em relação ao discurso, faz uma conexão fora do gozo na não-copulação e repetição anônima. A banda libidinal emerge exatamente no ponto em que deve ser excluída. Agora, esta desconexão no próprio ponto de conexão é equivalente à homogeneização interna exigida pelo discurso teórico para se formar como um corpo. Assim como a homogeneização pode ser investida com intensidade, a neutralização dos corpos encapsulados pode ser acompanhada por sua extrema excitação. Era o que deveríamos ter aprendido: que o movimento para a frieza e a morte está queimando ardentemente? que as intensidades não estão ligadas à "vida", mas podem ser móveis ou fixas, independentemente do tema ou peça do grande patchwork, incluindo aquelas que, como no discurso teórico, exigem extrema frieza e replicação morta[384]?

[384] (…) as disjunctive, it suspends all passage of energy from the client body to the text body and vice versa; in motion, it opens the passage in its same disjunctive function, in the disconnection of the client *dispositif* in relation to the discourse, it makes a connection out of *jouissance* in non-copulation and anonymous repetition. The libidinal band emerges at exactly the point where it is meant to be excluded. Now this disconnection at the very point of plugging-in is equivalent to the internal homogenization required by

Ora, a morte do corpo para si, tão aprofundada na dicção de Luc-Nancy e Bataille, na forma de suspensão das possibilidades de reprodução vital voltada ao exterior, à afirmação de si, ganha, novamente, uma vida, mas a vida morta, que, sob tal prisma, se espelha na da moeda viva. A sobreposição do sujeito sobre o corpo cria o ordenamento dos fluxos energéticos segundo um direito, um conjunto de norma, uma soberania, um corpus, verdadeiro ordenamento jurídico que opera consoante sua própria autonomia de sentido, mobilizando, direcionando, esmagando, suprimindo, deslocado, as forças corpóreas consoante determinado regime. Para utilizar a construção de Lyotard a partir de Luhmann, o que se pode dizer é que às homeostasias sociais correspondem homeostasias corpóreas, que às primeiras se articulam e se adaptam. Moldando, assim, regimes de soberania propriamente normativos sobre a vida interior, que se reproduz e se internaliza num funcionamento que é, efetivamente, pulsante e inquieto, mas necessariamente débil e autodestrutivo.

Sobretudo porque, como cláusula primeira de seu estatuto constitucional, assevera supremacia do regime exterior de produção técnica de significados toda e qualquer possibilidade de internalização ou externalização de pulsões, todas os eixos de transformação dos afetos em vontades, e de vontades em ação. Soberania que, portanto, constituída por meio de um putsch, de uma tomada violenta do poder interior do homem, que, dia a após dia, como se faz no âmbito da política, retoma não só os eixos primais de mobilização corpórea como, também, os discursos remotos de sua legitimação, não só o regime obrigacional de mobilização corpórea violência, mas toda a sobreposição técnica de sentidos associados à razão. Sob tal prisma, como assinalou Lyotard, a morte efetivamente funciona. E o ponto seguinte do raciocínio é, claramente, retomar da observação sob o ponto de vista de compreender os sentidos imanentes a tal funcionamento. Isto é, se tal ordem de ideias está de certo modo indicado em Klossowski e Bataille como estrutura filosófica incontornável, como quadro abstrato de constituição da relação indivíduo mercado, a perspectiva precisa necessariamente ser transposta ao quadro da reflexão econômica, e, para tanto, Lyotard considera fundamental levar em conta que:

---

theoretical discourse in order to form itself as a body. Just as homogenization can be invested with intensity, so the neutralization of the plugged-in bodies can be accompanied by their extreme excitation. Was this what we had to learn: that the movement towards coldness and death is burning hot? that intensities are not tied to 'life ' , but may be mobile or fixed on no matter what theme or piece of the great patchwork, including those which , like theoretical discourse, demand extreme coldness and dead replication? LYOTARD, 1993, p. 249.

> Não estamos dizendo que isso é um erro, uma perversão, uma ilusão, uma ideologia. Se a *mimesis* lhe confere um incondicional, cavalheiros, a quem devemos objetar? Isto é o que nos interessa. O capital também é um produto mimético, que produz mercadorias, ou seja, sendo trocado por mercadorias, o mesmo comutado para o mesmo de acordo com um padrão imanente, Sraffa, por exemplo. Se o "conhecimento" pode se tornar uma força de produção, como disse Marx, é porque sempre foi, e é, na medida em que é a construção de identidades e sistemas para sua reprodução. A produção capitalista é a construção das condições de capacidade de repetição: produzir para produzir, vender para vender, séries, cadeias, padrões, etc[385].

A ênfase sobre a repetição colima, portanto, conceber a ênfase sobre a inscrição corpórea, formulável em termos de repetição da crueldade, mas não só, ela é o suporte interno da repetição externa num mundo em que, como se pode observar, a observação do interior permite vislumbrar nada (Baudrillard) ou quase nada (Deleuze, Foucault, Deleuze, Guattari) além de um exterior em ação sobre o interior, um conjunto de fluxos de energia direcionado à sua reprodução normativa e finalística sob o signo da finitude da morte e pelo regime de eliminação de sentido alheios aos sentidos estritamente atrelados à morte. Veja-se Lyotard:

> O retorno obtido através da repetição (válido por 500 km e 3 meses, o custo benefício do seu cartão de descontos será coberto após duas viagens de ida e volta) é, após a transcrição em termos de economia política, esse mesmo movimento para a paralisia do discurso que encontramos em textos teóricos. O modelo torna possível a série, e, portanto, a economia de despesas energéticas. Esta poupança não é necessariamente mortal: a redenção implica o levantamento de uma dívida que carrega a capacidade de realocação do capital na forma de energia, portanto, é a emancipação, é novamente livre, corre para se colocar em outro lugar[386].

O sistema dívida-crédito tal qual descrito por Lyotard encontra o pensamento do crédito e do débito na economia, mas, ao fazê-lo, encontra também seu substrato fundante, claramente filosófico e jurídico. Significa afirmar, trata-se de um saber que está sempre procurando compreender como um sujeito (um conjunto vazio de normas dadas) está escolhendo e sofrendo os resultados de suas escolhas consoante seu substrato de crédito

---

[385] We are not saying that this is an error, a perversion, an illusion, an ideology. If mimesis gives you a hard-on, gentlemen, who are we to object? This is rather what interests us. Capital is also mimetic, commodities producing commodities , that is to say, being exchanged for commodities , the same commuted into the same according to an immanent standard, Sraffa ' s , for example. If 'knowledge' can become a force of production, as Marx said, it is because it always has been, and is, insofar as it is the construction of identities and systems for their reproduction. Capitalist production is this construction of the conditions of repetition-capacity: to produce in order to produce, to sell in order to sell, series, chains, standards, etc. *Idem*, p. 249.

[386] The return obtained through repetition (valid for 500 km and 3 months, the cost-price of your half-price card will be covered after two return journeys) is, after transcription into terms of political economy, this same movement towards paralysis of discourse that we find in theoretical texts. The model makes the series possible, and hence the saving of energetic expenditure. This saving is not necessarily deadly: redemption implies the lifting of a debt that burdens the displaceability of capital into energy, therefore its enfranchisement, it is free again, it runs to place itself elsewhere. *Idem*. *Ibidem.*

e débito, ou, na perspectiva da filosofia do sujeito, um saber que está sempre buscando as relações entre a temporalização subjetiva e os eixos de sentido que ela mobiliza para relacionar os objetos na forma de valor. Nesse sentido, se a dívida é, sobretudo, um substrato mnemotécnico que instaura uma soberania corpórea articulada consoante queres em constante deslocamento, o que a ciência trata como capital nada mais é do que esse conjunto de eixos relacionais espraiados pelo *socius* e cujo grande eixo operacional é instalar-se na temporalidade aberta em tal mnemotécnica, de modo a assegurar a eficiência da extração corpórea na forma de normatização técnica de tal substrato.

E, isso fica evidenciado, quando se retorna a Korobkin, e, em seu texto, se encontra no direito concursal racionalizado pela modernidade a fim de conferir aos credores uma retribuição distinta daquela moral (afinal, embora no âmbito pessoal, do sujeito-mercadoria, isto seja a regra, no âmbito empresarial a retribuição moral não remunera o capital) um outro eixo de sentidos a ele contíguo, e de igual potencial explicativo. Trata-se daquele estruturado não só no suporte financeiro da racionalização econômica da dívida, mas também no sistema de comutação lógica que lhe permite funcionar.

> Assim, a morte se repete: quem *deve*, *deve* morrer, ela é a consequência incontornável do vínculo econômico. Todavia, como observado, a morte verdadeira é dispendiosa, elimina a mercadoria e elimina um dos eixos de expansão do capital. Matar alguém é matar uma possibilidade ganho. É criar uma cadeia de eliminação de vínculos cuja ineficiência resta por danificar o sistema, que precisará reconstruí-la dispendiosamente – obviamente os corpos que boiam até agora sobre as águas azuis do Mediterrâneo são exatamente aqueles desprovidos de uma morte suficientemente viva para o capital, incapazes de mobilizarem os recursos que integram as cadeias de proteção para sua sobrevivência (que forças sociais se mobilizariam por uma massa amorfa improdutiva, quais soberanias mobilizariam poderes sem perspectiva de ganho, ainda que relativos à política ou à aliança? Não há capacidade jurídica qualquer de mobilização coativa de qualquer proteção a certos sujeitos de direito "humanos"; sorte dos peixes!).
>
> A prisão por dívidas, do mesmo modo, aparece como um contrassenso, como verdadeiro paradoxo do sistema, que ao aprisionar o corpo, aprisiona, e, pior, danifica, a mercadoria-moeda-sujeito. Nesse sentido, o conteúdo improdutivo do direito privado aparece, portanto, como esse limite, em que a acumulação é sabotada pelas recalcitrâncias da moral. A questão se torna, portanto, manter a grade lógica funcionando

sem desperdício, sem danificar a reprodução do capital, mas potencializando-a. Daí porque, no limite, mesmo a manutenção do indivíduo livre colima na eliminação de suas possibilidades de exercício de suas competências jurídicas e econômicas, de sua capacidade de operar no mercado, de modo que

> mesmo a abolição da prisão dos devedores não liberaria o devedor oprimido da "escravidão" da dívida. Os defensores *antebellum* da lei da falência equiparam constantemente a condição de endividamento à da escravidão – o devedor permaneceu em "servidão perpétua" para seus credores. De fato, a retórica comum do tempo não só comparou os devedores com os escravos, mas também sustentou que essa dívida escravista foi pior do que a escravidão abstrata. "Outros escravos possuem mestres, encarregados do dever de apoio e proteção", argumentou Daniel Webster, "mas [os falidos] não mesclam, nem se alimentam, nem se abrigam, apenas se unem". Enquanto o devedor insolvente permanecesse obrigado a seus credores, seu futuro pertence a outro, e ele permaneceu "encarcerado"[387].

Sobre a grade lógica do funcionamento da dívida, mostrava-se, portanto, essencial radicalizar o processo de eliminação da moral e reconhecer mesmo no sujeito endividado livre, um escravo, pois incapaz de operar economicamente. Isto é, mostrava-se necessário refazer a costura do tecido subjetivo de modo a permitir que ele voltasse a funcionar a contento. E tal visão passaria, por conseguinte, por retomar o prisma de que o indivíduo, quando tornado sujeito, funcional, tem como relação imanente com a ordem social articular-se a outros, sobretudo, por meio do mercado. A falência pessoal não seria, assim, senão a crença no capitalismo, a visão de que a subjetivação jurídica funcionar é, na verdade, a condição de possibilidade de reprodução do sistema

> Isso representa um espaço de inversão das normas e de possibilidades redentoras, metaforicamente removido de outras hipóteses de colapso financeiro e empobrecimento. Um devedor que se rende ao processo emerge limpo dos pecados da pré-competição e pronto para encontrar novas lutas e triunfos da existência da classe média. O renascimento do devedor parece reivindicar a fé no sistema capitalista, transformando uma ocasião de perda financeira e compromissos quebrados em uma ocasião de afirmar o estilo de vida da classe média, apesar do risco inerente[388].

---

[387] Yet even the abolishment of the debtors' prison would not free the downtrodden debtor from the "slavery" of debt. Antebellum proponents of bankruptcy legislation constantly equated the condition of indebted-ness to chattel slavery-the debtor remaining in "perpetual bondage" to his creditors. Indeed, common rhetoric of the time not only compared debtors to slaves, but also maintained that debt slavery was worse than chattel slavery. "Other slaves have masters, charged with the duty of support and protection," Daniel Webster argued, "but [the bankrupts'] masters neither clothe, nor feed, nor shelter; they only bind". As long as the insolvent debtor remained obligated to his creditors, his future belonged to another, and he remained "in chains". KOROBKIN, 2003, p. 2141.

[388] It represents a space of inverted norms and redemptive possibilities, metaphorically removed from other sites of financial collapse and impoverishment. A debtor surrendering to the process emerges cleansed of prepetition sins and ready to encounter anew the struggles and triumphs of middle-class existence. The debtor's rebirth seems to vindicate faith in the capitalist system, transforming an occasion of financial loss and broken commitments into an occasion of affirming the middle-class lifestyle despite its inherent risk. KOROBKIN, 2003, p. 2141.

Aliás, quem, muito antes de Korobkin, concebeu imagem assustadoramente idêntica, foi o Visconde de Pombal, em 1756, logo após o terremoto de Lisboa. Sua lei de falências, nesse sentido, não enxerga outra perspectiva para o falido: deve ser morto, mas, por decreto, por e por decreto prontamente ressuscitado. Isto é, assevera peremptoriamente, que, uma vez quebrado, ficasse o comerciante "reputado por civilmente morto, e por extinctas todas as ações, que contra ele podessem competir aos seus credores até o tempo da referida determinação" [389], mas que, uma vez liquidados seus bens, sobrando ou não algum débito, fosse tratado como "se civilmente ressuscitasse, para livre, e desembaraçadamente traficar, e comerciar, como huma nova pessoa, que antes da dita ressurreição civil não houvesse existido no mundo"[390].

Num e noutro esquema, o que se encontra, portanto, é a relação entre o indivíduo e sua relação com seu suporte subjetivo, com sua articulação soberana normativa, co-extensiva à sua dimensão jurídica, em ambas sua funcionalidade é colocada em questão, e, também em ambas, o discurso é bastante claro: quantas vidas e quantas mortes, quantas axiomáticas para fazer e refazer o processo forem necessárias, desde que o processo não pare, desde que aqueles que podem dever, devam, que possa integrar a cadeia da dívida, a integrem, que possam congregar das benesses de participar da sociedade capitalista, assim procedam, jurando sempre sobre seus estatutos e não sobre outros.

Estatutos, aliás, deveras brandos, que já não clamam por violência, lutas, combates. Nada disso, estatutos que fundam uma vida muito mais branda, consoante às possibilidades de distensão pacifica da utilização calculada de energia, mobilizada sempre que possível na forma mercantil. Quanto aos outros sujeitos, forjados por outras normas, outros deuses e universos que circunda a atmosfera da vida, que permaneçam, que cantem seus cânticos e celebrem seus sacrifícios, que usem suas máscaras e cantem para o que lhes aprouver, mas que deixem de fazê-lo sempre que a norma da indiferenciação assim o conclamar, sempre que os eixos centrais da axiomática do capitalismo se fizerem presentes exigindo neutralidade, flexibilidade, indeterminação, mas, obrigatoriamente, funcionamento

> Pode-se assim entender a redenção como regeneração: energia fixada em máquinas e pessoal, situada e, neste sentido, bastante encarnada (no corpo de capital investido), uma parte escapa desse dispositivo e estará situada de maneira diferente. (....) Na fabricação da teoria, como na das máquinas produtivas, o robô está necessariamente implícito, e duplamente: garante a

[389] Parágrafo 22, Alvará de 13 de novembro de 1756.
[390] Parágrafo 22, Alvará de 13 de novembro de 1756.

> replicação do modelo e garante a economia de energia. Provocando iniciativa e conjunções. Não queremos dizer que essa teoria venha da capital, nem o contrário. Nada vem de nada, nada é o efeito de uma causa. Mas o relacionamento está próximo, o capital é tão antigo quanto a teoria, tão antigo quanto o Ocidente em questões de determinação de identidades. (...) A *mimesis* fecha o texto teórico como um poder de realizar declarações. O modelo é o que faz e refaz, faz em conformidade com o feito: isso é o poder. O robô tem poder, o robô-fazedor, o poder para o segundo poder, e o fabricante do robô-fazedor, o poder para o terceiro poder[391].

As condições de subjetivação se integram, portanto, à possibilidade de adaptação à axiomática da repetição, a máquina corpórea funciona consoante um regime corpóreo cingido pelas possibilidades que a soberania interior impinge ao regime de forçar que articula a vivissecção corpórea com a sua constante máquina de produção, que encontra similitude no regime da *mimesis*, e desvio na alteridade, a repetição do regime cria estabilidades e instabilidades, mas a normatividade do sujeito os cinge na medida em que processa umas sobre o outras de modo a colimar repetição economicamente produtiva.

Sob tal perspectiva, criar de forma produtiva é criar em relação a algo, criar para algo que se beneficia das possibilidades de criação, o robô o indivíduo seriam, assim, em idêntico, grau sujeitos, pois pontos produtores de processos de reprodução que não se encerram em si mesmos. Pois as possibilidades de produção e a função da produção, em ambos, está já dada, assim como os deslocamentos imanentes à reprodução tem, já, seu eixo de sentidos consignado em relação aos amplos eixos de reconexão habilitados para absorver processos do jaez.

O que a metafísica chamou de *ergo* ou de *sujeito transcendental* seria o resto do processo, o espaço mimético onde o ser encontra a si mesmo, e exerce "livremente" uma "soberania", mas o resto não existe, e não deixa rastro acerca de seu existir, somente o autorizado pelo estatuto do funcionamento se repete, e se se repete como *ergo sum* ou como *sujeito transcendental*, é exatamente porque sua grade implica uma parte do estatuto do *corpus*, ou, no máximo, está autorizada a vigorar como parte dele – quiçá,

[391] One can thus understand redemption as regeneration: energy fixed in machines and personnel, situated, and in this sense very bound (in the body of invested capital) a part escapes from this dispositif and will be situated differently. The compulsion to stop, in theoretical discourse, has also this function: the circumscription of a field of reference, the production of a model capable of treating it in a predictable fashion, that is to say, according to identity; and the liberation of potentialities. In the manufacture of theory, as in that of productive machines, the robot is necessarily implied, and doubly: it guarantees the replication of the model, and guarantees the saving of energy. It gives rise to ventures and conjunctions. We do not mean that theory comes from capital, nor the reverse. Nothing comes from anything, nothing is the effect of a cause. But the relationship is close, capital is as old as theory, as old as the West in matters of the determination of identities. (…). Mimesis closes the theoretical text up as a power of statements. The model is what makes and remakes, makes in conformity to the made: that is power. The robot has power, the robot-maker, power to the second power, and the maker of the robot-maker, power to the third power. LYOTARD, 1993, p. 250/251.

enfim, como um amparo, e sequer mais como um "fundamento". Daí ser possível entender que

> *Alea iacta est* é uma declaração já incluída na noção de César de que Deus é autocriador, e que o destino assim experimentado na erradicação de César está incluído na axiomática do omnidiscurso divino. Basta substituir o deus de Leibniz pelo comitê dos diretores dos dez maiores bancos do mundo, e você verá que o que você está fazendo, o que você pode fazer, poderá entrar na "realidade" do capital somente na medida em que seja recorrente. Pensar que algo é poder pensar, produzir e reproduzi-lo. Não há primeira vez, a repetição é primária, uma vez que está incluída na própria constituição do elemento: conceito, mercadoria. Se não for repetível, igualmente intercambiável, não é um elemento do sistema[392].

As relações (entre órgãos do corpo, entre ideias, entre indivíduos, religiões, Estado) podem, então, vibrar, se repetirem, e automatizarem, mas suas possibilidades de desbordarem está sempre cingida aos espaços vastos espaços de inteligibilidade e reconexão abertos pela axiomática do mercado. Pois, ao se estabelecerem como regime corpóreo se estabelecem como regime econômico, tornam próprios seus quereres de participar do mercado e obter seus benefícios, e tal participação se dá, exatamente, para quem é dotado do suporte, para quem pode, porque *corpus*, integrar a cadeia do crédito e do débito como eterno devedor de prestações, créditos e débitos infinitamente constituíveis e intercambiáveis. Eis o cume radical de um processo que, consoante Nietzsche, começa com o cristianismo e arma-se, em Kant, de todos os elementos necessários para articular-se "livremente" a todas as paragens em que se pode transformar indivíduos em "homens livres". Isto é,

> *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

[392] *Alea iacta est* is a statement already included in Caesar's notion that God is self-creating, and that the fate thus experienced in Caesar's wandering is included in the axiomatic of the divine omnidiscourse. Just replace Leibniz's God with the committee of the directors of the world's ten biggest banks, and you will come to see that what you are doing, what you can do, will be able to enter the ' reality' of capital only insofar as it is recurrent. Just replace Leibniz's God with the committee of the directors of the world's ten biggest banks, and you will come to see that what you are doing, what you can do, will be able to enter the ' reality' of capital only insofar as it is recurrent. To think something is to have been able to think it, to produce it and reproduce it. There is no first time, repetition is primary since it is included in the very constitution of the element: concept, commodity. If it is not repeatable, equally exchangeable, it is not an element of the system. LYOTARD, 1993, p. 249/250.

costume: nessa exigência há um resíduo de ascética crueldade[393].

Se a marca da transposição da luta para a dívida é, portanto, a marca da transposição do regime de violência para o regime da crueldade (violência autonomizada e operacionalidade como regime de sofrimento inaudito intracorpóreo), o que faz a observação do sistema de subjetivação do capitalismo financeiro é eliminar definitivamente as relações entre o regime da crueldade e o regime da violência. Ele opera, portanto, em seus duzentos anos, o último passo para a eliminação do processo de vivissecção, do processo de transformação "pacífica" do corpo em corpo morto, pois, de seus primeiros espasmos na Tulipamania até sua disseminação a partir do século XIX, sua obra foi retirar o processo de produção do âmbito das coisas dadas, da relação corpórea com a mercadoria corpórea, que se transformou num processo em que as conexões e as desconexões, as transformações e as reconexões da estrutura corpórea dos indivíduos à produção passou a poder ser realizada com menor participação da mediação das "mercadorias", e, cada vez mais, por mecanismos abstratos de satisfação voltados a replicar o eixo de sentido da potência financeira na estrutura dos corpos.

[393] Verwandlung der Pflichten. — Wenn die Pflicht aufhört, schwer zu fallen, wenn sie sich nach langer Übung zur lustvollen Neigung und zum Bedürfniss umwandelt, dann werden die Rechte Anderer, auf welche sich unsere Pflichten, jetzt unsere Neigungen beziehen, etwas Anderes: nämlich Anlässe zu angenehmen Empfindungen für uns. Der Andere wird vermöge seiner Rechte von da an liebenswürdig (anstatt ehrwürdig und furchtbar, wie vordem). Wir suchen unsere Lust, wenn wir jetzt den Bereich seiner Macht anerkennen und unterhalten. Als die Quietisten keine Last mehr an ihrem Christenthume hatten und in Gott nur ihre Lust fanden, nahmen sie ihren Wahlspruch „Alles zur Ehre Gottes!" an: was sie auch immer in diesem Sinne thaten, es war kein Opfer mehr; es hiess so viel als „Alles zu unserm Vergnügen!" Zu verlangen, dass die Pflicht immer etwas lästig falle — wie es Kant thut — heisst verlangen, dass sie niemals Gewohnheit und Sitte werde: in diesem Verlangen steckt ein kleiner Rest von asketischer Grausamkeit. NIETZSCHE, KSA 3, 236.

Figure with Meat, 1954

Francis Bacon

V. CONCLUSÃO

> Ah ... Rembrandt ... toda admiração por Baudelaire de lado - eu me atrevo a assumir, especialmente com base nesses versos .... que ele sabia mais ou menos nada sobre Rembrandt [...] Mas veja, você já olhou de perto o "boi" ou o interior de uma açougue no Louvre? Você não olhou de perto, e Baudelaire, infinitamente também não. (VAN GOGH. Letter to Emile Bernard, 1888)

Olhar atentamente para o charco, para a carcaça. É essa a reinvindicação da tese. O corpo morto estirado como a mercadoria para venda nos incomoda e deve incomodar. Não somente pelo sangue, pelas práticas violentas de tortura que são impressas a todo momento nos indivíduos. Não somente pelas práticas cruéis do abate da mercadoria. Mas é além do processo. É o niilismo radicalizado que faz emergir deste corpo morto a questão do poder. É somente após esse longo processo de crueldade histórico contado e elaborado em termos de força que podemos ver o que, nos dizeres de Van Gogh, Baudelaire e Bernard não viram, mas que Bacon identificou: a liberdade dos mortos ou a servidão voluntária.

Daí porque Bacon dialoga com Rembrandt e Velázquez ao retomar, na carne, pela carne, e para a carne, a problemática do poder, a problemática do sacrifício como processo disjuntivo da estrutura corpórea e conjuntivo na estrutura do poder. Não mais aparências, não mais condescendência, não mais representação nem da unidade nem da integridade. Tampouco repetição da certeza da soberania no observar dos olhos, da boca, da figura. A carne do potente está, necessariamente, na carne do servo. Se um dia se pode falar de um e outra num plano dourado da representação corpórea unívoca, faz-se mister, enfim, tratar tal delírio consoante seu correlato estatuto, inscrição, clivagem, regime: vivissecção, se é que, ainda, se pode falar de vida após o périplo entre o martírio mercantil de Rembrandt ter se tornado a evisceração brutal da vida pelo poder em Bacon. Leon Kossovitch:

> Em Bacon, o corpo não é uma organização anatômica e, por extensão, objeto de canônica de proporções; não se pode conceber uma anatomia como estrutura e uma conexa proporcionalidade não havendo unidade de medida arquitetônica e centro de emoção, ausente rosto que vista a cabeça. Pois não há, para Deleuze, retrato em Bacon, apenas pintura de cabeças: desvencilhando- se do viso, a cabeça é o sem face, logo, o sem-espetáculo. Também, assim como a cabeça descarta uma fisionomia de suposição, a carne não é revestimento de osso, mas seu disjunto. Sendo o esforço tensão, a carne e o osso se articulam disjuntivamente na carne de açougue, indo cada qual para o seu lado ou, como precisa Deleuze, uma para baixo, o outro para cima. Reciprocamente exteriores, a carne é o que desce do osso, o qual se ergue como uma estrutura material em que aquela forçadamente evolui. A carne desce e, nietzschianamente, mostra-se ativa à maneira de Zaratustra, que se põe a pregar porque baixa à planície. O osso e a carne confrontam-se no local onde ocorre

> o corpo como peça de açougue; o conceito de local disjuntivo é o de bloco bruto, para Deleuze também na coloração azul e vermelha da carne. O osso repropõe para o corpo a estrutura de uma carne trapezista. Movimento de ameba e deslizamento pelo osso são modos do irrisório, que só a dupla acepção de lugar, de estaticidade e micromovimento pode produzir.[394]

É esta perspectiva ligada a visão dos corpos não como organização, mas como confronto espacial, que permite retirar desse campo apriorístico o sistema matricial da dívida tão caro à economia. Isto é, os conceitos de racionalidade econômica e dívida é, de fato, uma obra da política e um exercício de força. Neste sentido, a obra moral moderna – cuja formulação é realizada nos imperativos categóricos – nada mais é do que uma formulação normativa que colhe sua legitimidade da imemorial na fixação sangrenta das normas sociais no corpo.

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 minucias, avaliações *legais* de membros e partes do corpo". Como dizem Deleuze e Guattari "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"[395]: então, não é necessariamente no âmbito da negociação, da troca, ou mesmo do contrato e da conduta que se estatui a dívida, mas no da metáfora pura que se dissemina, que ganha sentido de distensão próprias.

Toda a reflexão levantada nesta tese estabelece a dívida não somente como um elemento jurídico-positivo, mas sim como uma embreagem que permite a modulação da matriz devedor-credor. Portanto, com a tese, é possível observar a formação e surgimento do sujeito de direito no centro no processo de subjetivação e inscrição do corpo, a partir de práticas jurídicas e sociais - sujeito este que toma os contornos modernos a partir de relações entre credores e devedores.

Por esta abordagem específica, assim, a tese permitiu estabelecer os vínculos sob os quais as relações de troca (e econômicas) explicam o modo como se deu, historicamente, a *hominização* (i.e., a transformação do animal esquecidiço para outro, ao qual seja lícito fazer promessas, o animal-homem). Não só isso, mas somente com uma desconstrução do sujeito é possível entender como as práticas jurídicas, atravessadas

[394] KOSSOVITCH, 2003, p. 164.
[395] DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 197.

pelos elementos de uma troca primal, permitiram a emergência de uma nova forma de sujeito, o sujeito de direito, que formula e funciona a partir de uma racionalidade radicalmente histórica e social capaz de delimitar por si mesma seus eixos de significação a partir dos vetores de poder individual e social, sua diferença de potência a partir de outros sujeitos do mundo.

Quer dizer, mencionar que surgimento do homem "civilizado" – sempre responsável – é, de plano, questionar o "homem moderno" – sua consequência radicalizada, do alto de sua liberdade plenipotenciária, tornado devedor de tudo e de todos, apesar e contra a vida. E, por isso, fazer funcionar uma crítica que se fomenta nos interstícios de cada elemento lógico do Estado de Direito que funciona no Capitalismo pós-industrial.

VI. BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer: pt. 1. Stato di eccezione, pt. 2. Il regno e la gloria : per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Einaudi, Roma, 1995.

ALFRED GELL. *The Art of Anthropology*. Ed. Eric Hirsch. London School of Economics Monographs on Social Anthropology. Vol. 67. New York: Oxford Press, 2006.

ALLIEZ, Eric, *A Assinatura do Mundo, O que é a filosofia de Deleuze e Guattari*, 34, 1995, Rio de Janeiro.

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

ARNOLD, Thurman W., *The Folklore of Capitalism*, 3ª ed., Oxford University Press, Bombay, 1938.

ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne, *Lire le Capital*, vol. II, François Maspero, Paris, 1969, p.52.

BATAILLE, Georges. *Maîtres ou esclaves?* in BATAILLE, Georges, Œuvres Complètes II, Gallimard, Paris, 1970.

_____. *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.

BAUDILLARD, Jean. *L'echange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard, 1976.

BEAUFRET, Jean. *Heidegger et Nietzsche: le concept de valeur*. In: Colloque de Royaumont Nietzsche, Colletion Critique: Le Editions Minuit, 1967.

BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*. Trad. de Emanuel Lourenço Godinho. Edições 70, Lisboa, 1982.

BRAUDEL, Ferdinand, *Le Jeux de l'Échange – Civilisation Matérielle, Économie et Capitalisme*, Vol. 2, Armand Colin, Paris, 1979.

_____, *Le Temps du Monde – Civilisation Matérielle, Économie et Capitalisme*, Vol. 3, 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.

BOLTANSKI, Luc ; CHIAPELLO. *Ève Le nouvel esprit du capitalisme.* Paris : Gallimard, 1999.

BOURG, Julian, *Rousseau and the Terror: A Reassessment*, *in* LAURITSEN, Holger Ross; THORUP, Mikkel, *Rousseau and revolution*, Continuum International Publishing Group, Londres e Nova Iorque, 2011.

CAMPIONI, Giuliano. *Leggere Nietzsche. Alle origino dell'edizione Colli Montinari*. Pubblicazioni del Seminario per le Scienze Giuridiche e Politiche dell'Universita' di Pisa. 1992.

CHAPPA, Romain. *Le problème du sujet dans la philosophie de Nietzsche*. Philosophy. 2008. In: HAL Id: dumas-00611468. http://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00611468.

COASE, Ronald Harry. *The firm, the Market, and the Law*, *in* COASE, Ronald Harry, *The firm, the Market, and the Law*, University of Chicago Press, Chicago, 1990.

COLLI, Giorgio. *Filosofia Dell'Espressione*. 2ª ed. Milão: Adelphi Edizioni, 1969.

COMPARATO, Fábio Konder, *Essai D'analyse Dualiste de l'Obligation en Droit Privé*. Dalloz, Paris, 1964.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo – Capitalismo e Esquizofrenia*. Trad. Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.

DELEUZE, G. *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 1992.

_____. *Foucault*. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2005.

_____. *Lógica dos sentidos*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo, Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

_____. *Francis Bacon: The logico of sensation*. Trans. Daniel Smith. Minnesota: Minnesota Press, 2003.

DERRIDA, Jacques. *De La Grammatologi*e. Paris: Les Editions de Minuit, 1967.

_____. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa; António M. Magalhães; Campinas: Papirus, 1991.

_____. *Spectres de Marx – L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, 1ª ed., Paris: Galilée, 1993.

_____. *Força de Lei*. 2ª Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2010.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la Philosophie*, 6ª ed., PUF, Paris, 1983.

EHRLICH, Eugen. *Fundamentos da Sociologia do Direito*. Trad. René Ernani Gertz. Editora UnB, 1986.

EWALD, *François État Providence*. Paris: Grasset, 1986.

FERRARA, Francesco. *Il Fallimento*. 3ª ed, Milão: Giuffrè, 1974.

FERREYRA, JULIÁN. *L'ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze*. Paris: L´Harmattan, 2010.

FLEISCHMANN, Eugène. *Weber e Nietzsche*. In: Cohn, Gabriel (org). Sociologia: para ler os clássicos. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1977.

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, Edição 1991.

_____. *As Palavras e as Coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. Martins Fontes, São Paulo, 2000.

_____. *A Verdade e as Formas Jurídicas*, 2ª edição, Rio de Janeiro, 2001.

_____. *Em Defesa da Sociedade*, Martins Fontes, São Paulo, 2002.

_____. *Microfísica do Poder*. Trad. Lígia M. P. Vassalo, Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006.

_____. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª edição/3ª reimpressão; Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008-A.

_____. *Introduction à l'Anthropologie in Kant. I. Anthropologie d'um point de vue pragmatique*, Vrin, Paris, 2008-B.

_____. *Sur la sellette*. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II* (électronique). Paris: Gallimard, 2010.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Presença, 1983.

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.

GAMMON, Earl; PALAN Ronen, *Libidinal International Political Economy*, *in* DE GOEDE , Marieke (coord), *International Political Economy and Poststructural Politics*, Palgrave, Houndmills,, 2006.

GRANOVETTER, Mark, SWEDBERG, Richard, *The Sociology of Economic Life* Westview Press, SAN FRANCISCO, 1992.

GIACOIA Jr., Oswaldo. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo, RS: UPF, 2005.

_____. *Nietzsche*. Publifolha, São Paulo, 2000.

_____. *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.

GREABER, David. *Debt : the first 5 ,000 years*. New York: First Melville House Printing, 2011.

GROSSI, Paolo, *Itinerarii dell'Impresa*, *in* GROSSI, Paolo (ed.), *Quaderni Fiorentini – Per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno*, v. 28, Giuffrè, Milão, 1999.

_____, *La Proprietà e Le Proprietà nell'Officina dello Storico*, *in Quaderni Fiorentini – Per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno*, v. 17, Giuffrè, Milão, 1988.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios de Filosofia do Direito*. Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HENNIS, Wilhelm. *Les traces de Nietzsche dans l'oeuvre de Max Weber*. In : _. La Problématique de Max Weber. Paris: Presses Universitaires de France, 1986, pp.181-206.

HABERMAS, Jurgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HAYEK, Friedrich A. *The Constitution of Liberty*. Chicago : Chicago University Press, 1978.

IRTI, Natalino. *L'ordine giuridico del mercato*. 2ª ed, Laterza, Roma, 2003.

_____. Nichilismo Giuridico. Sagittari Laterza, Roma-Bari, 2005.

JAMES, Ian. *The Fragmentary Demand*: An Introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy. California Stanfordp University Press, 2006.

JHERING, Rudolf von, *Études Complémentaires de l'Esprit du Droit Romain I* (trad. O. de Meulenaere), Aîné Marescq Editeur, Paris: 1880.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. In: Coleção os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2005.

KENNEDY, David, *Some Caution about Property Rights as a Recipe for Economic Development*, *in* KENNEDY, David; STIGLITZ, Joseph, *Law and Economics with Chinese Characteristics – Institutions for Promoting Development in the Twenty-First Century*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

_____, *A World of Struggle How Power, Law, and Expertise Shape Global Political Economy*, Princeton University Press, Princeton, 2016.

KELSEN, Hans. *Society and Nature – A Sociological Inquiry*. The University of Chicago Press, Chicago, 1947.

_____. *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.

KOSSOVITCH, Leon. *Gilles Deleuze, Francis Bacon*. REVISTA USP, São Paulo, n.57, p. 160-168, março/maio 2003.

LARENZ, Karl. *Metodologia da Ciência do Direito*. Trad. José Lamego. 3ª ed., Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1997.

LAZZARATO, Maurizio. *The making of Indebted Man*. An Essay on the Neoliberal Condition. Trad. Joshua David Jordan. MIT Press, 2012.

LEBRUN, Gerard. *O avesso da Dialética: Hegel à Luz de Nietzsche*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LEITER, Brian. *Nietzsche and the Morality Critics*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

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 e os Judeus*. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. *Libidinal Economy*. Translated by lain Hamilton Grant. Indiana: Indiana University Press, 1993.

_____. *A Condição pós-Moderna*. Trad. José Olympio. Rio de Janeiro, 2004.

LOSURDO, Domenico. *Nietzsche, il ribelle aristocratico – Biografia intellettuale e bilancio critico.* Bollati Boringhieri, Torino, 2004.

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 à l'Étude du Droit, Leçon de Droit Civil*, 1º Tomo, Vol. 1, Montchrestien, Paris, 2000.

MONTESQUIEU. *O Espírito das Leis*. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MONTINARI, Mazzino. *Che Cosa ha Detto Nietzsche*. Milão: Adelphi Edizioni, 1999.

NANCY, Jean-Luc. *Corpus*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2008.

_____. *Ego Sum*. Flamarion, 1979.

_____. *Le Sens du monde*. Paris: Galilée, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, (KSA) 15 volumes. Editado por Giorgio Colli e Mazzino Mortinari. Berlin, Walter de Gruyter, 1988.

NOBRE, Renarde Freire. *Cultura e Perspectivismo nas visões de Nietzsche e Weber*. Teoria & Sociedade, 2005, número especial, pp.68-89.

_____. *Weber e o desencantamento do mundo: uma interlocução com o pensamento de Nietzsche.* Dados, 2006, vol.49, nº.3, pp.511- 536.

PARETO, Vilfredo. *Systèmes Socialistes. Cours professé à l'université de Lausanne*. Tomo II, Giard e Brière, Paris, 1902.

PLANIOL, Marcel, RIPERT, Georges, *Traité Elémentaire de Droit Civil*, Vol. 2, LGDJ, Paris, 1926.

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.

ROBESPIERRE, Maximilien, *Discours Sur Le Parti A Prendre à l'Égard De Louis XVI* in ROBESPIERRE, Maximilien, Œuvres, Tomo 3, Faubourg Saint-Denis, Paris, 1840.

ROPPO, Enzo. *O Contrato*, Trad. Ana Coimbra e M. Januário C. Gomes. Coimbra: Almedina, 1988.

ROUBINI, Nouriel; MIHN, Stephen. *Crisis economics: a crash course in the future of finance*. New York, Penguin Press, 2010.

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, 2011.

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.

STEGMAIER, Werner. *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*. Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, 2016.

_____. *Subjects as Temporal Clues to Orientation: Nietzsche and Luhmann on Subjectivity*. In Bartholomew Ryan, Maria Joao Mayer Branco & João Constancio (eds.), Nietzsche and the Problem of Subjectivity. De Gruyter. pp. 487-510, 2015.

STENGERS, Isabelle. *A Invenção das Ciências Modernas*. Trad. Max Altman, 1ª ed, Editora 34, São Paulo, 2002.

_____. *La guerre des sciences*. Paris: Synthélabo, 1996

THALLER, Edmond. *Des Faillites en Droit Comparé*. Primeiro Tomo, Arthur Rousseau Editeur, Paris, 1887.

THÉRET, Bruno, *Saisir les Faits Économiques: La Méthode Commons*, *in* Cahiers d'économie Politique, L'Harmattan, 2001.

TEIXEIRA DE FREITAS, Augusto, *Código Civil – Esboço*, Rio de Janeiro, Typographia Universal de Laemmert, 1860.

TURGOT, Anne Robert Jacques. *Œuvres de Turgot*., Tomo 1, Guillaumin Libraire, Paris, 1844.

VANEIGEIM, Raoul. *A arte de viver para as novas gerações*. São Paulo: Editora Conrad, 2002.

VAN WETTER, P. *Les Obligations en Droit Romain*. A. Durand et Pedone-Lauriel, Paris, 1883.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 1ª ed., 2015.

_____. *Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

WALLERSTEIN, Immanuel, *The Modern World System – Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth* Century, Academic Press, Nova Iorque, 1974.

_____, *The Modern World-System III, The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730*-1840s, Academic Press, San Diego, 1989;

_____, *The Modern World-System IV, Centrist Liberalism Triumphant, 1789–1914*, University Of California Press, Los Angeles, 2011.

WIEACKER, Franz. História do Direito Privado Moderno. 2ª ed. Almedina, Coimbra, 1995.

ZACHARIAE, C. S. (trad. Frédéric Charles Rau e Charles Aubry). Cours De Droit Civil Français. Tomo I, Meline Cans et Comp., Bruxelas, 1850.