

**Estado, Democracia e Sujeito de
direito: para uma crítica da política
contemporânea**

**State, Democracy and Subject of law:
toward a critique of contemporary
politics**

Oswaldo Giacoia Junior
Professor Titular
Departamento de Filosofia
Universidade Estadual de Campinas

Resumo: No presente artigo, indico a relevância da contribuição de Nietzsche para a reflexão e o debate sobre problemas fundamentais de filosofia política e do direito contemporâneas, tais como soberania, cidadania, direitos humanos, justiça, estado e democracia. Nesse contexto, o artigo pretende mostrar que uma aproximação entre Nietzsche e Agamben esclarece o projeto de superação da forma direito, ao interpretar a desigualdade política a partir da noção de bando, ao invés de recorrer ao paradigma do contrato social.

Palavras-chave: Nietzsche, Agamben, democracia.

Abstract: In this article, I refer to the relevance of Nietzsche's contribution to the reflection and debate on key issues in political philosophy and contemporary law, such as sovereignty, citizenship, human rights, justice, state and democracy. In this context, this paper aims to show that a connection between Nietzsche and Agamben explains the project of overcoming the form-right and allows to interpret the political inequality with the help of the concept of *bando* (bunch), rather than resorting to the paradigm of the social contract.

Keywords: Nietzsche, Agamben, democracy.

interpretação prevalente da sociabilidade, mediante a admissão da violência como fato jurídico primordial; à luz dessa relação, a exceção aparece como a “estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através de sua própria suspensão” (AGAMBEN, 2002: 35). Para Agamben, teria

A retomada por Giorgio Agamben da noção foucaultiana de biopolítica deu ensejo a uma robusta crítica e à necessidade de revisitar uma das narrativas fundantes da modernidade: a teoria do contrato social. Como é sabido, esta matriz teórica proporciona a grade de inteligibilidade da política moderna, provendo o fundamento e a legitimação para as relações de domínio, as diferenças entre mando e obediência, que constituem a base da soberania, do Direito e do Estado.

O termo ‘mitologema do contrato’, empregado por Giorgio Agamben, indica o atrelamento das categorias fundamentais do pensamento político à figura do Estado, entendido como organização jurídica da *civitas*, como pacto de união e submissão. Na contramão dessa hipótese, Agamben propõe a substituição do contrato originário pelo *bando*, como gênese da sociedade e da política. O conceito de *bando* é pensado por ele como forma originária da política – e não apenas da modernidade política, numa inversão radical da tradição jus filosófica, que permite ao filósofo italiano considerar paradoxalmente a *exceção* como estrutura e verdade da *norma*, assim como a figura do *bando*, ao invés do contrato, como base fundacional da política.

Essas teses trazem à luz imbricação essencial entre direito, força e poder, pelo viés da soberania, o que desestabiliza a

chegado o momento de reler desde o princípio todo o mito de fundação da cidade moderna, de Hobbes a Rousseau [...] O relacionamento jurídico-político originário é o bando [...] que mantém unidos justamente a vida nua e o poder soberano. É preciso dispensar sem reservas todas as representações do ato político originário como um contrato ou uma convenção, que assinalaria de modo pontual e definido a passagem da natureza ao Estado. Existe aqui, ao invés, uma bem mais complexa zona de indiscernibilidade entre nomos e physis, na qual o liame estatal, tendo a forma do bando, é também desde sempre não estabilidade e pseudo natureza, e a natureza apresenta-se desde sempre como nómos e estado de exceção. Este mal entendido do mitologema hobbesiano em termos de contrato em vez de bando condenou a democracia à impotência toda vez que se tratava de enfrentar o problema do poder soberano e, ao mesmo tempo, tornou-a constitutivamente incapaz de pensar verdadeiramente, na modernidade, uma política não estatal (AGAMBEN, 2002: 115s).

O que é colocado em questão é principalmente o papel transcendental ou histórico do contrato originário, interpretado, então, como mitologema, isso é, como uma *fictio* à qual pode contrapor-se hipóteses hermenêuticas ou heurísticas mais fecundas. Como, por exemplo, o instituto do *bando*, ao invés do contrato, como figura matricial da política.



Bando é a tradução portuguesa do termo alemão *Bann*, que significa o poder de governo, a soberania, o direito de estatuir comandos e proibições, de impor e executar penas; também o direito de *banir*.

Como conceito, *bando* mantém íntima correlação com o instituto da *Friedlosigkeit* do antigo direito germânico e com a figura do *Friedlos*, que designa a condição daquele que, banido e proscrito, está excluído da esfera de proteção do ordenamento jurídico da comunidade de origem e, portanto, impossibilitado de gozar do privilégio da *paz* assegurada por esse ordenamento. Nesse sentido, o *Friedlos* é o *sem paz*, o exposto às forças da natureza e à violência arbitrária dos homens. Trata-se da figura do *excluído*, do pária cuja morte não caracteriza homicídio, ao qual o ordenamento que o penaliza se impõe sob a forma da denegação de seus efeitos e da prerrogativa de sua invocação. O banido seria uma espécie de ancestral do *homo sacer*, essa figura do direito romano arcaico que nomeia o programa filosófico e político de Agamben.

Homo sacer é, no direito romano, o condenado cuja morte não constitui nem sacrifício nem homicídio, portanto aquele que fica excluído tanto da esfera do direito divino como do direito humano. A estrutura desse tipo só pode ser adequadamente compreendida a partir do banimento (*Bann*) e da *exceptio*. É de se notar a homologia estrutural entre *bando* (*Bann*) e *exceção* (*exceptio*, *ex capere*, ‘capturar fora’), paradoxo sobre o qual se constrói grande a parte essencial da argumentação de Agamben.

Se atentarmos para a relação estrutural entre *bando* e *exceptio*, teremos que deixar de considerar as declarações de direitos fundamentais como proclamações de

valores eternos meta-jurídicos, para dar conta de sua função histórica real, como dispositivo de inserção da vida no campo de incidência da decisão soberana. Inclui-se aí o dogma da *sacralidade da vida* que, sob a forma das declarações dos direitos do homem e do cidadão, inspira as constituições republicanas. “A relação de abandono é, de fato, tão ambígua, que nada é mais difícil do que desligar-se dela”. O *bando* é essencialmente o poder de remeter algo a si mesmo, ou seja, o poder de manter-se em relação com um irrelato pressuposto.

Aquele que foi posto sob *Bando* é, então, remetido à própria separação e, com isso, posto à mercê de quem o abandona, sendo, ao mesmo tempo, excluído e incluído, dispensado e, simultaneamente, capturado (AGAMBEN, 2002: 116). Portanto, se tivermos em mente a estrutura e a lógica da exceção para compreender a relação entre a vida, o direito e a política, talvez possamos evitar a ingenuidade de tomar como armas de resistência, no caso das crises mais agudas que nos acometem, aquilo que se torna progressivamente perempto, sem perspectiva de futuro, incapaz de abrir caminho para novas modalidades de vir-a-ser humano na história.

Exceptio e *bando* exibem uma analogia estrutural: Como *ex capere*, a exceção significa capturar fora; uma paradoxal exclusão includente, próxima do banimento. Se, de fato, o que define a soberania é a prerrogativa (normativa) de decidir sobre a suspensão do ordenamento jurídico-estatal, então o soberano é, num primeiro momento de análise, aquele a quem a lei se aplica por suspensão de sua aplicação; soberano é aquele que, por força de uma prerrogativa constitucional, pode decretar a suspensão total ou parcial da constituição e dos direitos e garantias nela consolidados.

Trata-se da mesma relação de inclusão excludente, que caracteriza o *abandono*. Nele encontraríamos, segundo Agamben, a proto-estrutura de toda relação jurídico-política centrada na soberania:

A relação de abandono é, de fato, tão ambígua, que nada é mais difícil do que desligar-se dela. O bando é essencialmente o poder de remeter algo a si mesmo, ou seja, o poder de manter-se em relação com um irrelato pressuposto. O que foi posto em bando é remetido à própria separação e, juntamente, entregue à mercê de quem o abandona, ao mesmo tempo excluído e incluso, dispensado e, simultaneamente, capturado (AGAMBEN, 2002: 116).

Se o bando é uma *exceptio* e a insígnia da soberania, então é preciso também deixar de considerar as modernas declarações de direitos fundamentais como proclamações de valores eternos meta-jurídicos, para conta de sua função histórica real, como dispositivo de sequestro da mera vida no campo estratégico de incidência da decisão soberana.

No presente texto, pretendo reportar esse conjunto de questões à genealogia do Estado, tal como pensada por Nietzsche, e, para tanto, recorro inicialmente a uma de suas fontes. Inspirado parcialmente nos estudos de Rudolph von Jhering sobre o direito romano, Nietzsche procede a uma reconstituição genealógica do sentimento de justiça. Ao fazê-lo, ele interpreta a figura penal do *bando* (*Bann*), oriunda do primitivo direito germânico como transposição da *obligatio* de direito pessoal, vigente entre credor e devedor, para o plano das relações entre as organizações sociais pré-estatais (comunidades de estirpe) e seus membros. Para Nietzsche, o banimento germânico constitui de expulsão do infrator das esferas

de proteção garantidas pelo ordenamento jurídico-político consuetudinário.

O banimento seria um desligamento subsequente ao rompimento da *obligatio*, que vincula os membros de uma sociedade à obediência a seus usos e costumes; ele tem, portanto, o sentido de uma expulsão da esfera dos costumes, onde reinam a ordem e a paz; o bando corresponde à *Friedlosigkeit*, como a condição do sem-paz, à qual se reduz o infrator, exposto à violência e ao arbítrio de forças naturais ou humanas.

O infrator é um devedor que não apenas não retribui as vantagens e benefícios a ele conferidos, como até mesmo agride seu credor: por isso, a partir de então, são-lhe retirados, como é justo, todos esses bens e vantagens – agora faz-se lembrar a ele, pelo contrário, aquilo que significavam esses bens. (NIETZSCHE, 1998: 61)

No caso dos sujeitos de direito, Nietzsche se louva em resultados da jurisprudência etnológica e de antropologia cultural colhidos em jusfilósofos como Albert Hermann Post (a respeito da figura dos sujeitos de direitos); ou de Josef Kohler (a respeito da relação entre dívida [jurídica] e promessa), para contrapô-los a noções metafísicas como finalidade ou progresso no Direito. É pertinente observar que a figura moderna de sujeitos de direito não encontra correspondente entre as modalidades de subjetividade e personalidade jurídica etnologicamente constatáveis nas sociedades pré-estatais, o que demonstra a função ideológica da universalização do sujeito privado.

No ordenamento gentílico e senhorial, a personalidade jurídica individual é pouquíssimo desenvolvida, de modo que se pode dizer que o indivíduo, sujeito de



direito, como o conhecemos hoje, não existe. Somente com a desagregação daquelas formas de organização, que sob todos os aspectos, fazem-no quase desaparecer nos grupos sociais, o indivíduo emerge como centro independente da vida social (POST, 1906: 368-369).

É também nesse horizonte de categorias jurídicas que Nietzsche situa a história de proveniência da religião. Os primeiros rudimentos do sentimento religioso derivam, segundo ele, de uma resignificação da matriz do débito e crédito econômico-jurídicos, que passa a dar sentido às relações entre as gerações existentes e os antepassados, fundadores das primeiras comunidades. Nesse plano, a existência e a prosperidade da comunidade é vivida e interpretada como dádiva e dívida para com o ancestral. A ele se deve a vida sob a proteção da sociedade, a paz, a lei, a ordem e a prosperidade.

Com apoio numa polissemia fecunda contida na palavra alemã *Schuld* (que significa tanto dívida como culpa), Nietzsche sustenta que os principais conceitos, sentimentos e estimativas *morais* de valor são internalizações e sublimações desses materiais originários do universo jurídico do débito e do crédito. O sentimento (moral) de culpa, incondicionalmente vigente no fôro íntimo, é uma transformação qualitativa do sentimento jurídico, econômico e religioso de *ter dívidas*, desta vez operante de modo internalizado, uma transfiguração do credor e do devedor jurídicos em instâncias internas da consciência de culpa.

Ter dívidas, contrair obrigações, firmar um sentimento de dever e a necessidade de compensações não significa, porém, uma projeção ideológica da noção contemporânea de sujeito de direito, entendido como

pessoa moral, isto é, *subjectum* privado de prerrogativas de direito com as respectivas contrapartidas de deveres.

Em Nietzsche, a gênese das instituições sociais e políticas está sempre ligada à violência; esse é também o caso do Estado:

O mais antigo 'Estado', em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma máquina esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também dotada de uma forma. Utilizei a palavra 'Estado': está claro a que me refiro – algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com forças para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Desse modo começa a existir o 'Estado' na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um 'contrato'." (NIETZSCHE, 1998: 74s).

De acordo com a hipótese genealógica de Nietzsche, tal processo não teria ocorrido como resultado de uma transformação gradual ou voluntária, ou como um crescimento orgânico sob novas condições de meio ambiente, mas como uma violenta ruptura, como uma coerção instaurada e levada a efeito por golpes de violência. No entanto, em Nietzsche a crueldade originária engendra também, ao longo da história, a possibilidade de sua reversão – no caso da gênese do Estado, reversão da barbárie em liberdade e soberania, em sentido outro que não a soberania estatal. A suprema realização da soberania é o indivíduo soberano, enfim desatrelado das

malhas do direito, da vingança e da crueldade presentes no processo de formação da eticidade dos costumes.

O indivíduo soberano é o fruto tardio do processo civilizatório, da pré-história da hominização – soberano é aquele que *pode* libertar-se da brutalidade primeva. É nesse sentido, sobretudo, que o indivíduo autônomo é, para Nietzsche, a-ético (*unsittlich*), porque despreendeu-se da eticidade, o

indivíduo tornado livre, a quem efetivamente é lícito prometer, esse senhor da vontade livre, esse soberano – como não deveria ele saber que superioridade tem ele, com isso, sobre todo aquele a quem não é lícito prometer e garantir-se a si mesmo? O homem ‘livre’, o possuidor de uma vontade duradoura e inquebrantável, tem também nessa sua possessão sua medida de valor. (NIETZSCHE, 1998: 293s).

O que vemos esboçar-se aqui é, portanto, um processo de sublimação, ou antes, de *Selbstaufhebung*. O indivíduo soberano libera-se e opõe-se à eticidade, mas só pode fazê-lo porque introjetou e tornou segunda natureza a capacidade de referir-se a regras – em primeiro lugar a regra áurea: *pacta sunt servanda*. A conquista da liberdade passa, portanto, necessariamente, pela supressão do direito e da justiça fundada na heteronomia da legislação.

Todas as grandes coisas perecem por si mesmas, por um ato de auto-supressão; assim quer a lei da vida, a lei da necessária ‘auto-superação’ que há na essência da vida – é sempre o legislador mesmo que por fim ouve o chamado: ‘patere legem quam ipse tulisti’ (NIETZSCHE, 1998: 148).

É no mesmo horizonte filosófico que se pode tematizar a autossupressão da justiça e do Estado, como efetiva *espiritualização da força, sublimação da crueldade*: uma conquista humana possível unicamente quando a sociedade estivesse suficientemente forte para não fazer mais caso de crime e castigo, para prescindir da perspectiva da culpa e da expiação.

Não é inconcebível uma sociedade com tal consciência de poder que permitisse o seu mais nobre luxo: deixar impunes seus ofensores: ‘Que me importam meus parasitas?, diria ela. ‘Eles podem viver e prosperar – sou forte o bastante para isso!’... A justiça, que iniciou com ‘tudo é resgatável, tudo tem que ser pago’, termina por fazer vista grossa e deixar escapar os insolventes (NIETZSCHE, 1998: 62).

Apesar da barbárie e de todo ‘idiotismo’ de sua pré-história, a genealogia do sentimento de justiça pode culminar na gestação de uma ‘boa vontade’, de um ‘espírito muito bom’, como predicados e virtudes do ‘homem justo’. São essas virtudes que animam a reconstituição de mais um percurso de autossuperação, que se desdobra a partir dessas virtudes, e que culminam na superação *da justiça pela graça*. Penso que essa figura corresponde à dissolução e à superação do vínculo mítico ancestral entre direito, justiça e violência, a partir de uma intensificação do sentimento de poder, que o altera substancialmente, transfigurando-o por sublimação. Mas essa transfiguração exige necessariamente a supressão da ‘forma direito, da forma Estado’, e seus modos próprios de aprisionamento e dominação.

Se crescem o poder e a consciência de si de uma comunidade, torna-se mais suave o direito penal; se há enfraquecimento dessa



comunidade, e ela corre grave perigo, formas mais duras desse direito voltam a se manifestar. O 'credor' se torna sempre mais humano, na medida em que se torna mais rico; e o quanto de injúria ele pode suportar sem sofrer é, por fim, a própria medida de sua riqueza. A autossupressão da justiça: sabemos com que belo nome ela se apresenta – graça; ela permanece, como é óbvio, privilégio do poderoso, ou melhor, o seu 'além do direito' (NIETZSCHE, 1998: 62).

Essa (auto) superação da justiça da lei pela graça encontra um paralelo fecundo em outra figura de autossuperação: a transfiguração da força em beleza, já presente em *Assim Falou Zaratustra*, assim como a sublimação da crueldade em cultura, tematizada desde os escritos do jovem Nietzsche, fio vermelho que, desde *Humano, Demasiado Humano* tece a trama de sua filosofia. Evidentemente, trata-se sempre de *vontade de poder*, mas sobretudo de sua transfiguração, de sua elevação a uma esfera cada vez mais efetivamente poderosa e consciente de poder, o que significa, ao mesmo tempo, que, em correspondência com essa consciência, prescinde da força bruta, da violência mítica.

O capítulo sobre *Os Sublimes*, do segundo livro de *Assim Falou Zaratustra* é paradigmático a respeito dessa transformação sublimadora. Sublimes são penitentes e heróis das mais prodigiosas façanhas do espírito. No entanto, a seriedade de sua altivez demonstra ainda a fixação num estado ainda primitivo, da força, porque ainda *zelosa*, ciumenta, grave, sem leveza, prodigalidade, beleza – isto é, transbordamento de força.

Ele dominou monstros, ele decifrou enigmas: mas ele ainda deveria também

redimir seus monstros e enigmas, deveria ainda transformá-los em crianças divinas. Ainda não ensinou seu conhecimento a rir; sua paixão corrente ainda não se acalmou na beleza... O braço deitado sobre a cabeça: assim deveria repousar o herói, ele deveria superar também ainda seu repouso. Mas justamente ao herói o mais difícil é o belo de todas as coisas. Inatingível é o belo para toda vontade impetuosa. Um pouco mais, um pouco menos: justamente isso é aqui muito, isso é aqui o maior. Estar de pé com os músculos relaxados, com a vontade desprendida: isso é o mais difícil de tudo para todos vós, vós os sublimes! Quando o poder (Macht) torna-se clemente (gnädig) e vem cá para baixo, para o visível, a esse vir-cá-para-baixo eu chamo beleza (NIETZSCHE, KSA, vol 4: 151s).

Nesse parágrafo, desenvolve-se uma curiosa e implícita dialética entre acima e abaixo, elevação (sublime) e supressão (*heben, aufheben*), denotando que a beleza é a suprassunção do que, no herói, ainda é gravidade, zelo, seriedade. Essa autossupressão da gravidade a transfigura ou redime (esteticamente) em beleza. Os heróis do espírito e do corpo ainda não deixaram repousar o braço sobre a cabeça, ainda não redimiram o próprio cansaço e a necessidade de repouso: suas verdades são horríveis, eles são ricos somente em presas de caça, em vestimentas dilaceradas, ornados de espinhos terríveis, mas com *nenhuma rosa*. Ele ainda não foi elevado pelo éter, ainda não desaprendeu sua vontade heróica, a ponto de tornar-se desprendido de vontade (*ein Willenloser*).

No caso da justiça, da lei, do direito, do Estado, cuja origem é a violência e a força, a autossupressão verifica-se sob a forma de uma *força de segunda potência*, de uma força

suficientemente poderosa para ser clemente, dadivosa, graciosa. E isso a tal ponto que sua matéria prima bruta é transfigurada e redimida numa figura sublimada de poder, capaz de renunciar à sua primitiva materialidade e, de clemente, tornar-se graciosa, ou seja, purificar-se na *graça*, no duplo sentido teológico e estético. Essa é a lei da autossupressão a que estão sujeitas as grandes coisas.

Trata-se de um autossuperar-se constante do humano, tornado possível pela absurda violência da eticidade do costume, mas que pode culminar num processo de purificação, de sublimação, justamente por meio de sua autossupressão. É certo que o termo e seu espírito fazem recordar a filosofia especulativa de Hegel, mas com esse termo o que Nietzsche pretende, de acordo com a interpretação que proponho, é justamente problematizar o conceito hegeliano de absoluto. “Por isso, podemos” escreve Gerd-Günther Grau, “entender a concepção histórica da autossupressão como *hegelianismo negativo*, em cujo término a razão faz a descoberta de sua incapacidade para apreender o absoluto como verdade.” (GRAU, 2000, 324s).

É a natureza paradoxal desse hegelianismo negativo que vem à luz na figura do indivíduo soberano, de maneira exemplar; pois nela Nietzsche investiga a história de proveniência da justiça a partir de seu oposto, a saber genealogicamente, a partir da violência, da violentação, do arbítrio, da crueldade.

A justiça provém, segundo Nietzsche, da troca de crueldades, que, com o tempo, exige a regulamentação pelo direito num

Estado que, uma vez tendo conquistado para o direito suficiente validade, pode por fim renunciar completamente à crueldade na figura dos castigos, e, com isso, pode mirar sua autêntica justiça (STEGMAIER, 1992: 126).¹

Nesse processo o indivíduo soberano rebelde-se contra e liberta-se da eticidade do costume, mas somente pode fazê-lo porque, então, interiorizou e espiritualizou a capacidade de referir-se a regras, tendo conquistado um auto domínio que nele tornou-se segunda natureza – primeiramente, portanto, a regra fundamental: *pacta sunt servanda*. Em vez de de associar a figura do indivíduo soberano a um deslocamento do ideal moderno de autonomia subjetiva, ou da construção moderna da moralidade racional – seria mais apropriado recorrer à ideia de relações de poder, a jogos de força, a dispositivos de dominação e resistência, que se entretecem com o conceito nietzschiano de justiça, e que proporcionam um solo fecundo para um debate contemporâneo sobre o direito e a política.

Para retornar ao ponto de partida, penso que a sugestão de Agamben, que nos propõe levar a sério a possibilidade de uma crítica ao ‘mitologema do contrato’ como matriz da modernidade política, poderia beneficiar-se muito de um diálogo com Nietzsche. A ideia de uma política enfim liberada do paradigma da soberania, pode encontrar na autossuperação nietzschiana da lei e da justiça uma interlocução das mais fecundas. Pode-se afirmar que uma contribuição teórica a partir de Nietzsche seria relevante, atual e fecunda, uma vez que permite manter a noção de justiça como categoria fundamental, porém numa

¹ Para uma metódica investigação a respeito das diferentes figuras de autossupressão em Nietzsche, cf. ZITTEL, C. *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.



perspectiva de ultrapassamento da violência mítica, como sublimação das perspectivas de débito e crédito, culpa, castigo e expiação.

Nesse sentido, Nietzsche prefigura uma tese atual, defendida, entre outros, pelo jusfilósofo marxista Michel Mialle. Com o propósito de desnaturalizar as categorias de pessoa e de sujeito de direito, em proveito de seu enraizamento histórico-social, escreve Mialle:

A categoria jurídica de sujeito de direito não é uma categoria racional em si: ela surge num momento relativamente preciso da história e desenvolve-se como uma das condições da hegemonia de um novo modo de produção. [...] É preciso compreender que, ao fazer isso, o novo sistema jurídico não cria ex nihilo uma pessoa nova. Pela categoria de sujeito de direito, ele mostra-se como parte do sistema social global que triunfa nesse momento: o capitalismo. É preciso, pois, recusar todo ponto de vista idealista que tenderia a confundir esta categoria com aquilo que ela é suposta representar (a liberdade real dos indivíduos). É preciso tomá-la por aquilo que é: uma noção histórica (MIALLE, 194: 118, 119 e 121).

A relativização sócio-histórica das categorias de pessoa e sujeito de direito prossegue na consequência que dela se extrai: o sujeito de direito identificado como o indivíduo privado, com o proprietário de mercadorias, encontra-se na gênese da instituição e hegemonia da *forma direito*, o dispositivo que garante a perpetuação da troca injusta, da valorização do capital pela extração da mais valia e da perpetuação da dominação, ou seja, a permanência da pré-história da humanidade. A forma direito é a condição e garantia tanto jurídico-institucional como ideológica

da exploração do homem pelo homem, que impede a construção de uma sociedade livre.

Se novos caminhos para a política em nossas sociedades podem ser pensados, mesmo no horizonte de um niilismo extremo, como o que atravessamos hoje, então eles poderiam ser divisados numa reconfiguração de seus quadros categoriais, emancipados da hegemonia tradicional da forma jurídica, particularmente da figura do Estado e seus aparelhos, da justiça pensada a partir da soberania estatal. Se é verdade que, nesse caminho, temos em Marx um pensador decisivo, não é menos verdade que a genealogia da justiça de Nietzsche proporciona também um trânsito possível para essa liberação, abrindo o horizonte para novas figuras do humano da história, para novos processos de subjetivação.

Em relação a isso, penso que as posições de Agamben a respeito de uma profanação do direito, a respeito da necessidade de abolição da forma direito. remetem, de forma expressa ou implícita, à filosofia política de Nietzsche – embora não se possa minimizar sua vinculação a Marx e Walter Benjamin. Pois o messianismo de Agamben está essencialmente fundado na necessidade de superação da forma direito, da relação instrumental entre meios e fins, e, sobretudo, no conceito, para ele cardinal, de violência pura – um conceito que tanto abole a soberania da lei pelo pleroma da graça, quanto instaura, no tempo do agora, um novo horizonte para a justiça.

Violência pura constitui, assim, um operador-chave de interpretação para a filosofia da história. A crítica da violência é a filosofia de sua história, escreve Walter Benjamin: uma história, no entanto, que

pode ser escrita a partir de um olhar lançado no paradoxo das origens do ‘monopólio estatal da força, na dialética vigente entre uma violência instituidora e uma violência asseguradora e aplicadora do direito; entre poder constituinte originário e poder constituinte derivado, cuja matriz teórica está plasmada no contrato social jus naturalista.

Um olhar dirigido apenas para as coisas mais próximas perceberá, quando muito, um movimento dialético de altos e baixos nas configurações da violência enquanto instauradora e mantenedora do direito. A lei dessas oscilações repousa no fato de que toda violência mantenedora do direito acaba, por si mesma, através da repressão das contraviolências inimigas, enfraquecendo indiretamente, no decorrer do tempo, a violência instauradora do direito, por ela representada. Isso dura até o momento em que novas violências ou violências anteriormente reprimidas vencem a violência até aqui instauradora do direito, fundando assim um novo direito para um novo declínio. É na ruptura desse círculo atado magicamente nas formas míticas do direito, na destituição do direito e de todas as violências das quais ele depende, e que dependem dele, em última instância, então, na destituição da violência do Estado, que se funda uma nova era histórica. Se, no presente, a dominação do mito já foi aqui e ali rompida, então o novo não se situa num ponto de fuga tão inconcebivelmente longínquo, de tal modo que uma palavra contra o direito não é inteiramente inócua. Mas se a existência da violência para além do direito, como pura violência imediata, está assegurada, com isso se prova que, e de que maneira, a violência revolucionária – nome que deve ser dado a mais alta manifestação da violência pura pelo homem – é possível (BENJAMIN, 1965: 63s).

Nessa constelação, *Homo Sacer I* e *Estado de Exceção* configuram uma tentativa de encontrar para a política contemporânea novos quadros conceituais, de modo a separá-la de sua vinculação sempiterna com o Estado e com o Direito. A preocupação de Agamben volta-se para uma libertação da vida nua do seu *abandono* ao poder soberano e, ao mesmo tempo, para a dissolução do vínculo mítico e ancestral entre Direito e violência. Por essa razão, um ensaio de Walter Benjamin: *Crítica da Violência – Crítica do Poder* assume magna importância no interior dessa reflexão crítica.

Haver exposto, sem reservas, o nexos irreduzível que une violência e direito faz da Crítica benjaminiana a premissa necessária, e ainda hoje insuperada, de todo estudo sobre a soberania. Na análise de Benjamin, esse nexos se mostra como uma oscilação dialética entre violência que põe o direito e violência que o conserva. Daí a necessidade de uma terceira figura, que rompa a dialética circular entre essas duas formas de violência (AGAMBEN, 2002: 71).

A singularidade da *Crítica* de Benjamin e seu valor único para a reflexão de Agamben justificam-se à luz do que o filósofo italiano entende como a necessidade de uma terceira figura, que rompa a dialética circular entre aquelas duas formas de violência. Justamente porque, nesse ensaio, Benjamin distingue um tipo especial de violência – a violência divina –, que não institui (põe, *setzt*) nem conserva o direito, senão que o depõe (*entsetzt*), dissolvendo o vínculo entre direito e violência. No ensaio a respeito da crítica da violência e do poder, o objetivo



de Benjamin seria, de acordo com a interpretação de Agamben,

garantir a possibilidade de uma violência (o termo alemão Gewalt significa também simplesmente 'poder') absolutamente 'fora' (ausserhalb) e 'além' (jenseits) do direito e que, como tal, poderia quebrar a dialética entre violência que funda o direito e violência que o conserva (rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt). Benjamin chama essa outra figura da violência de 'pura' (reine Gewalt) ou de 'divina' e, na esfera humana, de 'revolucionária'. O que o direito não pode tolerar de modo algum, o que sente como uma ameaça contra a qual é impossível transigir, é a exigência de uma violência fora do direito; não porque os fins de tal violência sejam incompatíveis com o direito, mas "pelo simples fato de sua existência fora do direito" (AGAMBEN, 2004: 64s).

Uma violência sublimada, capaz de renunciar completamente à crueldade dos castigos, e, com isso, ser capaz de uma autêntica realização da justiça, cuja vigência e legitimação colocam-se para além da esfera da vingança, do direito e da lei: esse é também e principalmente o resultado da autossuperação nietzschiana da justiça. Cabe evocar, nesse contexto, que:

os termos Erlösung, erlösen, Erlöser remetem ao radical lös (no grego antigo luein, livrar ou desatar como o faz Dionísios, o lusos, que desata os laços na ordem sexual ou familiar), indica a dissolução, o desfecho, a resolução ou solução de um problema, por exemplo por seu desaparecimento bem-vindo (GAGNEBIN, 1999: 198).

Nesse sentido talvez fosse extraordinariamente produtiva uma leitura da frase de Nietzsche:

E com isso toco novamente no ponto do qual uma vez parti. – o Nascimento da Tragédia foi minha primeira tresvaloração de todos os valores: com isso estou de volta ao terreno em que modera meu querer, meu saber – eu, o último discípulo do filósofo Dionísio – eu, o mestre do eterno retorno... (NIETZSCHE, 2006: 104s).

Em 16 de novembro de 2013, em Atenas, a convite da sociedade Nicos Poulantzas, Giorgio Agamben proferiu uma conferência na qual referia-se à necessidade de pensar o fim da democracia precisamente no lugar onde esta nasceu, já que o paradigma do Estado contemporâneo não apenas não é democrático, mas também não pode ser considerado mais político, no sentido originariamente grego desse termo. Dessa conferência, gostaria de destacar o seguinte trecho:

A hipótese que gostaria de aqui sugerir é que, submetendo-se ao signo da segurança, o estado moderno abandonou o domínio da política e entrou numa terra de ninguém, cuja geografia e fronteiras são ainda desconhecidas. O Estado Securitário, cujo nome parece referir uma ausência de cuidados (securus de sine cura) deverá, pelo contrário, preocupar-nos sobre os perigos que representa para a democracia, porque nele se tornou impossível a vida política, e democracia significa precisamente a possibilidade de uma vida política.

Mas gostaria de concluir – ou simplesmente de parar a minha palestra (na filosofia, como na arte, não há conclusão possível, há apenas a possibilidade de abandonar o trabalho) com algo que, tanto quanto posso verificar,

é talvez o mais urgente dos problemas políticos. Se o Estado que temos perante nós é o estado securitário que descrevi, temos de repensar novamente as estratégias tradicionais dos conflitos políticos. O que devemos fazer, que estratégia devemos seguir?

São perguntas que, a meu ver, o pensamento de Nietzsche pode nos ajudar a formular e, quem sabe, também tentar responder.

Referências Bibliográficas:

- AGAMBEN, G. *Estado de Exceção. Homo Sacer II*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- AGAMBEN, G. *Homo Sacer. O Poder Soberano e a Vida Nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- BENJAMIN, W. *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1965.
- GAGNEBIN, J-M. *Teologia e Messianismo no Pensamento de W. Benjamin*. In: Estudos Avançados 13 (37). São Paulo: Cebrap, 1999.
- GRAU G.G. *Selbstaufhebung*. In: Henning Ottmann (Hrsg.) *Nietzsche Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart; Weimar, 2000.
- MIAILLE, M. *Introdução Crítica ao Direito*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- NIETZSCHE, F. *Also Sprach Zarathustra (ZA), II, Von den Erhabenen*. In: KSA. vol. 4.
- NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos. O que Devo aos Antigos*. 5. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. III, 27. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. II, 9. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Oswaldo Giacoia Junior



POST, A. E. *Giurisprudenza Etnológica*.
Trad. P. Bonfante e C. Longo. Milano,
Società Editrice Libreria, 1906.

STEGMAIER, W. *Hegel, Nietzsche,
Heraklit*. In: DJURIC, M. Simon, J.
(Org). *Nietzsche und Hegel*. Würzburg:
Königshausen & Neumann, 1992.