



## DIREITO E PERSONALIDADE JURÍDICA: CRÍTICA DA VIOLÊNCIA CONSTITUTIVA

## LAW AND LEGAL PERSONALITY: CRITICISM OF CONSTITUTIVE VIOLENCE

<i>Recebido em:</i>	23/07/2019
<i>Aprovado em:</i>	09/10/2019

**Dirceu Pereira Siqueira<sup>1</sup>**

**Diogo Valério Félix<sup>2</sup>**

**Mayume Caires Moreira<sup>3</sup>**

### RESUMO

A problematização a respeito da relação entre personalidade e direito, exige uma crítica, em termos de reflexão, a respeito das condições da constituição da consciência individual e

<sup>1</sup> Coordenador e Professor Permanente do Programa de Doutorado e Mestrado em Direito da Universidade Cesumar, Maringá, PR (UniCesumar); Pós-doutor em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra (Portugal), Doutor e Mestre em Direito Constitucional pela Instituição Toledo de Ensino - ITE/Bauru, Especialista Lato Sensu em Direito Civil e Processual Civil pelo Centro Universitário de Rio Preto, Pesquisador Bolsista - Modalidade Produtividade em Pesquisa para Doutor - PPD - do Instituto Cesumar de Ciência, Tecnologia e Inovação (ICETI), Professor nos cursos de graduação em direito da Universidade de Araraquara (UNIARA) e do Centro Universitário Unifafibe (UNIFAFIBE), Professor Convidado do Programa de Mestrado University Missouri State - EUA, Editor da Revista Direitos Sociais e Políticas Públicas (Qualis B1), Consultor Jurídico, Parecerista, Advogado. Endereço profissional: Universidade Cesumar, Av. Guedner, 1610 - Jardim Aclimacao, Maringá - PR, 87050-900, Brasil. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9073-7759>. CV: <http://lattes.cnpq.br/3134794995883683>. E-mail: [dpsiqueira@uol.com.br](mailto:dpsiqueira@uol.com.br)

<sup>2</sup> Doutorando e Mestre em Ciências Jurídicas pela Universidade Cesumar - UniCesumar; Coordenador do Núcleo de Pesquisa e Extensão da Faculdade Maringá. Docente do curso de Direito do Centro Universitário Cidade Verde - UNICV; E-mail: [diogovaleriofelix@gmail.com](mailto:diogovaleriofelix@gmail.com)

<sup>3</sup> Graduada em Direito pela Universidade Cesumar - UniCesumar; Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8163-7406>. E-mail: [mayumecaires@hotmail.com](mailto:mayumecaires@hotmail.com)



coletiva enquanto atributos constitutivos do processo de hominização e civilização humanas, a partir da matriz da violência. Dentro dessa perspectiva, valendo-se do método hipotético dedutivo de pesquisa bibliográfica dos referenciais teóricos demarcados, o trabalho tem por objetivo geral promover uma reflexão – a título de hipótese – a respeito da violência como matriz da ontogênese e da filogênese, e, portanto, como base fundante do direito e da personalidade, o que será realizado por intermédio da leitura de Freud e Nietzsche.

**Palavras-Chave:** Violência. Direito. Personalidade jurídica.

### ABSTRACT

The problematization of the relationship between personality and law requires a critique, in terms of reflection, regarding the conditions for the constitution of individual and collective consciousness as constitutive attributes of the process of human hominization and civilization, based on the matrix of violence. Within this perspective, using the hypothetical deductive method of bibliographic research of the demarcated theoretical references, the work has the general objective of promoting a reflection - as a hypothesis - about violence as a matrix of ontogenesis and phylogenesis, and, therefore, as the founding basis of law and personality, which will be accomplished through the reading of Freud and Nietzsche.

**Keywords:** Violence; Right; legal personality.

## 1. INTRODUÇÃO

A reflexão a respeito das epistemologias da violência, para as finalidades próprias de nossa investigação, em particular, a respeito da relação entre violência, Direito e personalidade, a partir do instrumental teórico indicado, exige uma delimitação no sentido de demonstrar os elementos – epistemológicos – que permitem compreender a



representação, e, portanto, a significação, a título de hipótese, do direito e da personalidade jurídica por intermédio da violência.

Para tanto, valendo-se do método hipotético-dedutivo de pesquisa bibliográfica dos referenciais teóricos demarcados, o percurso metodológico se inicia – no primeiro movimento do trabalho –, com a abordagem acerca da formação das comunidades primitivas a partir relação entre a violência e a identidade do sangue, no sentido de demonstrar que a constituição da comunidade (corpo político e a lei) se dá a partir da linhagem do sangue, onde os sentimentos de união entre os membros do mesmo clã são fixados a partir da condição antitética do ritual sacrificial do animal totêmico. No segundo movimento, será explorada a relação e o equilíbrio entre as pulsões eróticas e de morte sob o viés da repressão, tanto interna, quanto externa, a partir do sentimento de culpa e da violência, genealogicamente identificada como marco “zero” da civilização. Nesse ponto da pesquisa, se pretende demonstrar a gênese da formação da (má)consciência individual (indivíduo) e coletiva (direito) enquanto atributos constitutivos do processo de hominização e civilização humanas, a partir da mobilização das obras de Freud e Nietzsche.

Em seguida, uma mirada na relação entre direito, justiça e violência, a partir da genealogia empreendida por Nietzsche, terá a pretensão de demonstrar que a os mais antigos sentimentos de justiça e moralidade, assim como a própria formação de um “Estado” se constituem a partir da matriz das relações de débito e crédito, e, portanto, das relações jurídico-econômicas de troca, as quais demonstram que a origem das obrigações legais – que está no foco da origem dos conceitos de “culpa” e “dever” – decorrem da relação nuclear entre direito e violência. Em razão do percurso metodológico em que se promoveu a dedução da hipótese ora pretendida, o estudo demonstra – a título de conclusão – que não só a formação do indivíduo, mas, também, da comunidade, dependem da instrumentação da violência a partir de uma racionalidade sacrificial operada pelo direito e, propriamente, pela personalidade jurídica.



## 2. VIOLÊNCIA E A IDENTIDADE DO SANGUE: A FORMAÇÃO DAS COMUNIDADES PRIMITIVAS

Como ponto de partida, pelo termo violência refere-se – para os propósitos próprios do presente trabalho – ao sentido atribuído pelo termo *Gewalt*, um substantivo da língua alemã que provem do verbo arcaico *walten*, que remete ao sentido de “imperar”, “reinar”, “ter poder sobre”, remetendo à *potestas*, ao poder político e à dominação [como no substantivo composto *Staatsgewalt*], ou seja, autoridade ou poder do Estado.

O emprego do termo *Gewalt* é utilizado para designar o excesso de força (*vis*, em latim) que sempre ameaça acompanhar o exercício do poder [*Macht*], implicando, assim, em uma dupla acepção (sentido) do termo *Gewalt*, em uma imbricação entre poder político e violência que constitui o pano de fundo das investigações ora empreendidas (BENJAMIN, 2013, p. 121-122).

Diante de tal acepção a respeito da violência [*Getgfbvgwalt*], sua crítica [*Kritik*<sup>4</sup>], relacionada ao direito positivo, que, em grande medida, buscar garantir a justiça dos fins pela “justificação” dos meios – uma violência conforme o direito –, exige um reconhecimento histórico geral de seus fins, de fins de direito. Nas relações de direito, e em particular, no que diz respeito ao sujeito de direito, a tendência característica é admitir que as finalidades do indivíduo somente podem ser alcançadas pelo uso da violência.

Quer dizer: esta ordenação jurídica empenha-se em erigir, em todos os domínios em que os fins dos indivíduos só podem ser adequadamente alcançados por meio da violência, fins de direito que apenas o poder jurídico pode desse modo realizar. Sim, a ordenação jurídica empenha-

---

<sup>4</sup> O conceito de *Kritik* é aqui empregado no sentido kantiano de “delimitação dos limites”, segundo a etimologia grega do verbo *krinein* – “separar”, “distinguir”, delimitar” –, do qual derivam também os termos “critério e crise” (BENJAMIN, 2013, p. 121).



se em colocar limites por meio de fins de direito até mesmo em domínios nos quais os fins naturais, em princípio, estão dados de maneira bastante livre e ampla, como o domínio da educação; isto desde que se deseje alcançar esses fins naturais com um excesso de violência, como tal ordenação age na legislação acerca dos limites para castigos educativos. Pode-se formular como máxima geral da legislação (...) atual o seguinte: todos os fins naturais dos indivíduos devem colidir com fins de direito, quando perseguidos com maior ou menor violência (BENJAMIN, 2013, p. 126).

Essa dimensão a respeito da acepção semântica do termo violência, indica, portanto, que a concretização das finalidades próprias do sujeito de direito historicamente reconhecida, somente podem ser realizadas por intermédio da violência que, em maior ou menor medida são orientadas à consecução das finalidades jurídicas, de tal modo que a violência somente seria reprovada – ilegítima – para fins contrários ao de direito.

Assim, violência, direito e sujeito de direito, se imbricam em uma correspondência teleológica a qual exige um reconhecimento histórico (a finalidade), possibilitando uma dedução decorrente das formas originárias e arquetípicas quanto ao modelo da violência que persegue fins naturais ou historicamente reconhecidos, sendo inerente a toda violência desse tipo um caráter de instauração do direito (BENJAMIN, 2013, p. 131), ou seja, do poder constituinte. A imposição de uma violência instauradora do direito, implica em uma imposição subsequente como meio para fins de direito, “pois a subordinação dos cidadãos às leis (...) é um fim de direito. Se aquela primeira função foi dita de instauração do direito, então esta segunda função pode ser chamada de manutenção do direito” (BENJAMIN, 2013, p. 132). Assim, a mesma analogia se aplica no que concerne ao sujeito de direito (pessoa), na medida em que há uma violência (originária) que o constitui, e uma violência (derivada) que o mantém, em um jogo antitético entre violência (*Gewalt*) e poder (*Macht*)



A violência como fonte genealógica da constituição do direito, e, portanto, da vida social, remonta a própria constituição da personalidade psíquica do indivíduo, revelando que a violência se apresenta como a matriz da constituição tanto do sujeito (ontogênese) (PEREIRA; ADEODATO, 2019), quanto da própria história do homem, da espécie (filogênese), tornando necessário – do ponto de vista metodológico – (re)pensar a os fundamentos da sociedade (CUNHA, 2018). Em uma carta datada de setembro de 1932, em resposta a Albert Einstein, intitulada *Porque a guerra?* (Indagações entre Einstein e Freud), Freud destaca que não se pode duvidar de que o ponto de partida para se compreender a problemática apresentada por Einstein, a saber: se “Existe alguma forma de livrar a humanidade da ameaça da guerra?”, seria mediante a investigação entre o direito [*Recht*] e o poder [*Macht*]. Mas Freud propõe<sup>5</sup> uma substituição do termo poder [*Macht*] pelo termo violência [*Gewalt*]:

O senhor começa com a relação entre direito e poder. Este é, sem dúvida, o ponto de partida correto para a nossa investigação. Posso substituir a palavra “poder” por aquela mais dura e mais forte que é “violência”? Direito e violência são atualmente opostos para nós. É fácil mostrar que aquele se desenvolveu a partir desta, e, se remontamos aos primórdios e averiguamos como sucedeu primeiramente isto, a solução do problema nos ocorre sem grande esforço. (...). Em princípio, portanto, conflitos de interesse entre os homens se resolvem mediante

---

<sup>5</sup> Sie beginnen mit dem Verhältnis von Recht und Macht. Das ist gewiss der richtige Ausgangspunkt für unsere Untersuchung. Darf ich das Wort >Macht< durch das grellere, härtere Wort >Gewalt< ersetzen? Recht und Gewalt sind uns heute Gegensätze. Es ist leicht zu zeigen, dass sich das eine aus dem anderen entwickelt hat, und wenn wir auf die Ursprünge zurückgehen und nachsehen, wie das zuerst geschehen ist, so fällt uns die Lösung des Problems mühelos zu. (...) Interessenkonflikte unter den Menschen werden also prinzipiell durch die Anwendung von Gewalt entschieden. So ist es im ganzen Tierreich, von dem der Mensch sich nicht ausschließen sollte.



o emprego da violência. Assim é em todo o reino animal, do qual o ser humano não tem como se excluir (FREUD, 1932)

Freud destaca que a força muscular que definia a posse das coisas e a prevalência da vontade, foi substituída pelo uso de instrumentos (armas), de tal modo que o vencedor já não seria mais aquele quem dispunha da maior força muscular, mas quem tinha as melhores armas ou maior habilidade no seu manejo. Contudo, o objetivo final da luta (disputa) permanecia o mesmo: “uma das partes, graças aos danos que sofre ou à paralisação de suas forças, é obrigada a abandonar sua reivindicação ou oposição. Isso é alcançado de modo mais completo se a violência elimina duradouramente o adversário, ou seja, mata-o” (FREUD, 1932).

Esse é o estado original, o domínio do poder maior, da violência crua ou apoiada na inteligência. Sabemos que esse regime foi alterado no curso do desenvolvimento, que houve um caminho da violência para o direito; mas qual? Um único caminho, creio eu; que considerou o fato de que a maior força de um podia ser compensada pela união de vários fracos (FREUD, 1932).

A descoberta de que a violência do mais forte podia ser derrotada pela união dos mais fracos, e o poder daqueles que se uniam representava, agora, a lei, em contraposição à violência do indivíduo só, acaba por revelar que a lei é a força [*Macht*] de uma comunidade. Ainda é violência, pronta a se voltar contra qualquer indivíduo que se lhe oponha – funciona pelos mesmos métodos e persegue os mesmos objetivos. A única diferença real reside no fato de que aquilo que prevalece não é mais a violência de um indivíduo, mas a violência da comunidade. A fim de que a transição da violência [*Gewalt*] a esse novo direito [*Recht*] ou justiça pudesse ser efetuada, uma condição psicológica teve de ser preenchida a fim de que a união possa ser mantida, o que será realizado por intermédio dos regulamentos para



antecipar-se ao risco de rebelião e deve instituir autoridades [órgãos comunitários – no original: *Organe*] para fazer com que esses regulamentos (*Organe bestimmen, die über die Einhaltung der Vorschriften*) — as leis [*gesetze*] — sejam respeitadas, e para garantir a execução dos atos legais de violência [*Gewaltakte*]. O reconhecimento de uma comunidade [*solchen*] de interesses como estes levou ao surgimento de vínculos emocionais entre os membros de um grupo de pessoas unidas — sentimentos comuns, que são a verdadeira fonte de sua força [*Stärke* - potência] (FREUD, 1932). Assim, a constituição da lei [*gesetze*] depende que a violência individual seja suplantada pela transferência do poder a uma unidade maior [*politisches Gremium*], a qual se mantém unida por laços emocionais entre os seus membros, que segundo Freud (1932), são sentimentos antitéticos de amor [*Eros*] e ódio [*Hass*], de vida [*Leben*] e morte [*Tod*].

É nessa dualidade antitética entre direito e violência, amor e ódio, de vida e morte, que repousa a constituição psíquica e jurídica, tanto do indivíduo, quanto da própria comunidade política. Desde *Totem e Tabu*, Freud já havia desvendado a relação antitética quanto à proibição dos instintos (mais primitivos e duradouros) quanto ao parricídio e a exogamia como elementos constitutivos da relação entre os membros de um mesmo grupo totêmico<sup>6</sup>.

Diante da significação antitética do termo “tabu” – que entre os romanos se assemelha à figura do *sacer* – e que se refere, de um lado, ao ‘sagrado’, ao ‘consagrado’, e, por outro, ao ‘misterioso’, ao ‘perigoso’, ao ‘proibido’, ao ‘impuro’, temos que o termo se destina a proibições, restrições, repressões, as quais são distintas das proibições religiosas e morais, na medida em que não se baseiam em nenhuma ordem divina.

---

<sup>6</sup> “O totem é, em primeiro lugar, o ancestral comum do clã, mas também seu espírito protetor e auxiliar, que lhe envia oráculos, e, mesmo quando é perigoso para outros, conhece e poupa seus filhos. Os membros do clã, por sua vez, acham-se na obrigação, sagrada e portadora de punição automática, de não matar (destruir) seu totem e abster-se de sua carne (ou dele usufruir de outro modo). O caráter do totem não é inerente a um só animal ou ser individual, mas a todos da espécie. De quando em quando são celebradas festas, em que os membros do clã representam ou imitam, em danças cerimoniais, os movimentos e as características de seu totem” (FREUD, 2012, p. 12).



Em razão da condição instintiva (interna) de buscar o ‘toque’ (entendido como “entrar em contato com”) e a proibição (repressão externa) imposta em relação àquele, tem-se como resultado a repressão do desejo de tocar e o seu deslocamento para o inconsciente. Tanto a proibição, como o instinto, ambos foram mantidos: o instinto porque foi apenas reprimido e não abolido, e a proibição porque, se ela cessasse, o instinto forçaria o seu ingresso na consciência e na operação real. Cria-se uma situação que continua imanejada - uma fixação psíquica - e tudo o mais decorre do conflito continuado entre a proibição e o instinto (FREUD, 2012, p. 37).

A principal característica da constelação psicológica que assim foi fixada é o que se poderia chamar a atitude ambivalente do indivíduo quanto a um objeto, ou melhor, quanto à ação sobre ele. Ele quer sempre realizar esta ação — o toque — [e nela vê o máximo deleite, mas não pode realizá-la], e também a abomina. A oposição entre as duas correntes não é conciliável a curto prazo, pois — é o que podemos dizer — elas são localizadas de tal modo na vida psíquica, que não podem encontrar-se. A proibição torna-se claramente consciente, o desejo contínuo de tocar é inconsciente, a pessoa nada sabe dele. Não houvesse esse fator psicológico, uma ambivalência não poderia manter-se tão longamente nem levar a tais consequências. (FREUD, 2012, p. 37).

As principais e mais antigas proibições ligadas aos tabus – portanto, àquilo que se projeta como sagrado e impuro, e como tal desperta desejo e repulsa – são as duas leis básicas do totemismo: “não matar o totem e não ter relações sexuais com uma mulher do totem” (FREUD, 2012, p. 132), que o corresponde, enquanto ação proibida, e, portanto, à inclinação inconsciente (o desejo) de tais condutas.



O tabu, em razão de sua condição antitética, lança luz não só à formação da consciência individual, mas, também, a própria formação da consciência comunitária, na sua acepção mais ampla. A consciência [*conscience*], entendida como a percepção interna da repressão de um determinado desejo dentro nós, independe que qualquer instância além de si possa sustentar essa repressão, de tal modo que a consciência se encontra inteiramente “certa de si própria”. Isto é ainda mais claro no caso da consciência de culpa [*Schuld*] – a percepção da condenação interna de um ato pelo qual realizamos um determinado desejo (FREUD, 2012, p. 74). Dessa maneira, a consciência surge numa base de ambivalência emocional, de relações humanas bastante específicas, às quais essa ambivalência estava ligada, a saber: que um dos sentimentos opostos envolvidos seja inconsciente e mantido sob repressão pela dominação compulsiva do outro (FREUD, 2012, p. 74), tanto do ponto de vista do indivíduo, quanto do ponto de vista da consciência coletiva.

O totemismo, em sua condição animista, revela a ambivalência dos afetos que constituem a consciência individual e coletiva a partir do sangue. “O totem é do mesmo sangue que o indivíduo, daí a interdição do sangue (ligada à defloração e à menstruação) proibir as relações sexuais com a mulher que pertence ao mesmo totem” (FREUD, 2012, p. 121). A violação dessas duas proibições – o assassinio do animal totem e a exogamia – implicaria na morte do transgressor. É nesse ponto que a explicação de Freud lança luz aos elementos dos sentimentos de união que constituem a manutenção do grupo totêmico (e, em medida mais ampla, do corpo político), e revela, neste sentido, a gênese da formação do corpo político e da lei.

O animal totem, considerado como o animal ancestral do grupo, indica não só os laços de sangue entre os mesmos, mas, sobretudo, o nome do grupo e a indicação da ancestralidade. Assim, o animal totem, simbolizado na figura do ancestral comum, o “pai” primevo, guarda uma significação ambivalente (tabu), na medida em que é, ao mesmo tempo, admirado e amado, invejado e odiado. Admirado pelo poder do animal totêmico que



magicamente (*mana*) possui e o consagra (sagrado) no deus primitivo, e, em razão disso, invejado, odiado (desejo e sentimento de possibilidade de substituição). Assim, o animal totem é, de um lado, sagrado, consagrado, e do outro, misterioso, perigoso, proibido.

O ódio em relação ao pai primevo se trata da projeção da revolta contra a autoridade biologicamente justifica, de tal modo que a sua própria morte (assassínio) se configura em um “crime” contra o próprio grupo totêmico, na medida em que o totem simboliza a ordem que preserva a vida do grupo (MARCUSE, 1975, p. 71).

O assassinato do pai primordial é o crime supremo, porque ele estabeleceu a ordem de sexualidade reprodutiva e, assim, é, na sua pessoa, o gênero que cria e preserva todos os indivíduos. O pai primordial une o sexo e a ordem, o prazer e a realidade, consciência individual e coletiva, e como tal, suscita amor e ódio; garante as bases biológicas e sociológicas de que dependem a história da civilização (MARCUSE, 1975, p. 71-72). Assim, uma vez que o animal totem é considerado o símbolo do poder ancestral [como um deus primitivo], de tal modo que sua morte (assassínio) ameaça a aniquilar a próprio grupo e restaurar as forças destrutivas (MARCUSE, 1975, p 72), razão pela qual sua morte somente pode ocorrer mediante a realização do ritual sacrificial, o que constituía um sacramento, e o próprio animal sacrificado era membro do clã. Era de fato o antigo animal totêmico, o próprio deus primitivo, através de cuja morte e consumo os integrantes do clã renovavam e asseguravam sua semelhança com ele, mantendo, assim, a integridade do grupo.

Numa ocasião solene, o clã mata cruelmente seu animal totêmico e o devora cru, carne, sangue e ossos; os membros do clã estão vestidos à semelhança do totem, imitam-no em sons e movimentos, como se quisessem enfatizar sua identidade e a dele. Há a consciência de realizar uma ação que é proibida a cada um, que apenas pela participação de todos pode se justificar; e nenhum deles pode se excluir do assassinato e da refeição. Após o ato, o animal morto é



chorado e lamentado. O lamento pelo morto é obrigatório, imposto pelo temor de uma represália (...). Mas após esse luto vem a alegria festiva, o desencadeamento de todos os instintos e a licença de todas as gratificações. Sem dificuldade vislumbramos aí a natureza da festa. Uma festa é um excesso permitido, ou melhor, exigido, a solene ruptura de uma proibição. Os homens não cometem as extravagâncias por se acharem alegres devido a algum preceito; o excesso, isto sim, está na essência da festa, e a disposição festiva é gerada pela liberação do que normalmente é proibido (FREUD, 2012, p. 139-140).

Ao consumirem a carne do totem, os membros do clã adquirem sua santidade, de tal modo que o corpo do totem pode ser entendido como a substância ética das concessões e proibições tabus do clã, reforçando, assim, sua identificação com ele e uns com os outros. O assassinio do totem e a sua devoração coletiva, aliado ao estabelecimento do clã dos irmãos, introduz aqueles tabus e restrições que geraram a moralidade social. Segundo Freud, a civilização, num sentido estrito, só começa no clã dos irmãos, quanto os tabus, agora auto impostos pelos irmãos governantes, implementam a repressão no interesse comum de preservação do grupo como um todo, de tal modo que o elemento decisivo que separa o clã dos irmãos da horda primeva é o desenvolvimento do sentimento de culpa [*Schuld*] (MARCUSE, 1975, p. 71). “O progresso, para além da horda primordial – isto é, a civilização – pressupõe o sentido de culpa, que introjeta nos indivíduos, e, portanto, sustem, as principais proibições, restrições e diluições na gratificação, das quais a civilização depende” (MARCUSE, 1975, p. 71).

A violência do ritual sacrificial, que constitui a identidade individual e coletiva do grupo totêmico, é, precisamente, aquilo que expressa o elemento civilizatório do qual decorrem os costumes, a lei (concessões e proibições) das relações entre os membros do mesmo grupo totêmico, e entre esses e outros grupos. Nisto reside a criação de uma instância



superior dotada de poder. Uma sem a outra seria inútil, e a união do clã não seria possível, na medida em que são as relações de poder (domínio) que são capazes de controlar, em alguma medida, os instintos antitéticos de amor [*Eros*] e destruição, morte [*Tanatus*] inclinada para a satisfação dos prazeres.

A leitura da história mostra um enredamento e uma dialética entre dois polos que estão em tensão. A tendência à união (*Einigung*) já se manifesta no assassinato e depois no banquete totêmico dos irmãos após a morte do pai primitivo da horda (o *Urvater*). Essa tendência a constituir unidades cada vez maiores, ou a unificar elementos múltiplos agregando-os, constitutivo do *Eros*, entra em conflito com um polo de destrutividade a ela oposto. Mas nenhuma das duas moções jamais sobrepuja totalmente a outra (VANIER, 2004, p. 129-141), pois o sentimento de união entre os membros do clã, decorrente da violência originária (constituente) do ritual sacrificial, implica em um deslocamento da violência intrínseca de cada um dos indivíduos, para a próprio clã, ou seja, da comunidade, que se estabelece como Direito em oposição ao poder do indivíduo revelando uma violência constituída que garante o cumprimento dos interditos comunitários. Esse deslocamento, segundo Freud, “é o passo cultural decisivo” para a constituição de uma “civilização” (FREUD, 2010, p. 37-38). O resultado final da civilização, é a constituição de um direito para o qual todos — ao menos todos os capazes de viver em comunidade — contribuem com sacrifício de seus instintos, e que não permite — de novo com a mesma exceção — que ninguém se torne vítima da força bruta.

A liberdade individual é um bem cultural. Ela – a liberdade – era maior antes de qualquer civilização, mas geralmente era sem valor, porque o indivíduo mal tinha condição de defendê-la. Graças à evolução cultural ela experimenta restrições, e a justiça pede que ninguém escape a elas. Aquilo que numa comunidade humana se faz sentir como impulso à liberdade pode ser revolta contra uma injustiça presente, e assim



tornar-se propício a uma maior evolução cultural, permanecendo compatível com a civilização. Mas também pode vir dos restos da personalidade original, não domada pela civilização, e desse modo tornar-se fundamento da hostilidade à civilização. O impulso à liberdade se dirige, portanto, contra determinadas formas e reivindicações da civilização, ou contra ela simplesmente (FREUD, 2010, p. 38).

A principal tarefa da humanidade civilizada, é, precisamente, encontrar um equilíbrio entre o impulso das liberdades individuais – as quais o indivíduo luta contra a vontade do grupo. “O direito é o poder de uma comunidade”. O direito é, ainda e sempre, violência. E Freud conclui: “É um erro de cálculo não considerar que o direito em sua origem foi violência bruta e que ainda hoje não pode prescindir do apoio da violência”. Freud se recusa a identificar tanto a violência quanto o mal à pulsão de morte e o bem e a paz à pulsão de vida, a *Eros*. O entrelaçamento entre eles é fundamental ou mesmo inextricável, pois a pulsão amorosa, por exemplo, tem também necessidade da pulsão de domínio. O surgimento tardio dessas duas pulsões na história da psicanálise provém da dificuldade que existe para isolá-las uma da outra (VANIER, 2004, p. 129-141), exigindo, portanto, uma análise a partir do próprio indivíduo, que congrega em si mesmo ambas as pulsões.

### **3. VIOLÊNCIA, PERSONALIDADE E CULPA: O ‘MAL-ESTAR’ NA CIVILIZAÇÃO**

Segundo Freud, os instintos primitivos (animistas) são aquilo que constitui tanto a formação da psique individual (ontogênese), quanto uma psique coletiva, comum (filosgênese). O instinto de autopreservação é de natureza erótica (narcisista). Porém, não obstante, deve ter à sua disposição a agressividade, violência, para atingir seu propósito. Dessa forma, também o instinto de amor, quando dirigido a um objeto, necessita de alguma contribuição do instinto de domínio, para que obtenha a posse desse objeto (FREUD, 2010,



p. 154). Do ponto de vista social e político, a satisfação dos desejos [*Eros*] comuns dependem da disposição da violência na forma da lei [*Gewaltakte*] para atingir os seus objetivos de natureza erótica e idealista.

Portanto, merece, com toda seriedade, ser denominado instinto de morte, ao passo que os instintos eróticos representam o esforço de viver. O instinto de morte torna-se instinto destrutivo quando, com o auxílio de órgãos especiais, é dirigido para fora, para objetos. O organismo preserva sua própria vida, por assim dizer, destruindo uma vida alheia. Uma parte do instinto de morte, contudo, continua atuante dentro do organismo, e temos procurado atribuir numerosos fenômenos normais e patológicos a essa internalização do instinto de destruição (FREUD, 2010, p. 162).

Após a morte do pai primordial, os filhos querem a mesma coisa que aquele: a duradoura satisfação de suas necessidades instintivas, o que somente pode ser atingido repetindo, numa nova forma, a ordem de dominação que controlava o prazer (instinto de morte) e por isso preservava o grupo. Assim o pai ancestral sobrevive como um deus, a quem não só todos os membros do grupo devem suas vidas, mas também em cuja adoração os culpados (pecadores) se arrependem para que possam continuar pecando, enquanto os “novos pais” – os irmãos – consolidam as supressões de prazer que são necessárias à manutenção de seu domínio e a organização do grupo social (MARCUSE, 1975, p. 73).

Assim, a perpetuação e o progresso da dominação depende da sublimação de uma autoridade que (auto)impõe as interdições e repressões que estão na base e gênese da civilização, e que se revela na consciência de culpa. Se na horda primária a repressão era realizada pelo pai tirano, no clã dos irmãos, a repressão ganha instância sublimada que impregna na consciência de todos os membros do clã, tanto dos dominantes, quanto dos



dominados. O equilíbrio entre as pulsões eróticas e de morte, que oportuniza a civilização, decorre da sublimação de uma instância – consciência – que implica na renúncia às pulsões, a não satisfação dos prazeres instintuais.<sup>7</sup> “Essa frustração cultural domina o largo âmbito dos vínculos sociais entre os homens” (FREUD, 2010, p. 40), fazendo surgir uma tensão entre o Super-eu e o Eu<sup>8</sup> a ele submetido, da qual deriva a consciência de culpa que se manifesta como necessidade de punição. “A civilização controla então o perigoso prazer em agredir que tem o indivíduo, ao enfraquecê-lo, desarmá-lo e fazer com que seja vigiado por uma instância no seu interior, como por uma guarnição numa cidade conquistada” (FREUD, 2010, p. 59).

A origem do sentimento de culpa – analisada por Freud – encontra seus fundamentos na genealogia da moral empreendida por Nietzsche, de modo que, neste ponto, uma aproximação entre o pensamento de ambos os autores ganha destaque para os fins do presente estudo, na medida em que os frutos colhidos nos estudos de antropologia cultural, que compõe o núcleo pulsante da *Genealogia da Moral* de Nietzsche, orientam e mobilizam as ficções heurísticas das quais Freud se serve para problematização a respeito das condições da civilização a partir do equilíbrio das pulsões de vida e morte. Isso se revela a partir um aspecto extremamente importante, considerado em termos filológicos, relacionado ao termo “culpa” [*Schuld*].

Para Nietzsche, as pesquisas etnográficas até então realizadas não depararam com nenhum limiar mais recuado do processo civilizatório do que as relações jurídico-

---

<sup>7</sup> A renúncia a agressividade é operada por meio de uma introjeção, internalização, é propriamente mandada de volta para o lugar de onde veio, ou seja, é dirigida contra o próprio Eu. Lá é acolhida por uma parte do Eu que se contrapõe ao resto como Super-eu, e que, como “consciência”, dispõe-se a exercer contra o Eu a mesma severa agressividade que o Eu gostaria de satisfazer em outros indivíduos.

<sup>8</sup> O Super-eu é o herdeiro do complexo de Édipo e só se impõe [*einsetzen*] após a tramitação deste” (FREUD 1940/2001, p. 207), o resultado do declínio do referido complexo e da ameaça da castração, ele – o Super-eu – prolonga na interioridade psíquica da criança, as mesmas proibições, autoridades e leis provenientes da educação paterna. Trata-se de uma instância subjetiva que será, então, a fonte das restrições internas ao Eu recém-constituído, contrapondo-se a ele (COSTA, 2013, p. 207-226).



obrigacionais consistentes no escambo, troca, na compra e na venda – enfim nas relações de créditos constitutivas da *obligatio* de direito pessoal.

Talvez a nossa *Mensch* (manas) expresse ainda algo deste sentimento de si: o homem (*Mensch* em alemão) designava-se como o ser que mede valor, valora e mede, como “animal avaliador”. Comprar e vender, juntamente com seu aparato psicológico, são mais velhos inclusive do que os começos de qualquer forma de organização social ou aliança: foi apenas a partir da forma mais rudimentar do direito pessoal que o germinante sentimento de troca, contrato, débito [*Schuld*], direito obrigações, compensações foi transposto para o mais tosco e incipientes complexos sociais (em sua relação com complexos semelhantes), simultaneamente ao hábito de comparar, medir, calcular um poder e outro (NIETZSCHE, 1998, p. 59).

Uma interpretação acurada dessa passagem, exige uma consideração no sentido de que para Nietzsche, à semelhança de Freud, a noção mais arcaica de pessoa é consideravelmente diferente dos sujeitos dos antigos ordenamentos gentilício da do sujeito individual moderno, como titular de direitos e obrigações. Nas formas gentilícias de organização social, a relevância jurídica de pessoal individualmente considerada é nula ou escassa. A noção de personalidade, nas primitivas *gens*, tribos ou clãs, a personalidade era fundada em laços de parentesco consanguíneo e praticando a vingança privada. Nesses complexos sociais incipientes, toda responsabilidade é coletiva e a vingança é prerrogativa do grupo (GIACOIA, 2013, p. 42-43).

A desconstrução da pretensa racionalidade da noção de pessoa como sujeito de direitos e obrigações, empreendida por Nietzsche, se apoia em uma análise etnológica sob a qual se desvelou que nas comunidades de estípe dos tempos mais remotos não existe, em



nenhuma parte, um indivíduo singular. O ser humano individual é primeiramente uma invenção da vida do Estado. Nos tempos primevos, ele cresce sob o vínculo dos irmãos de sangue, que separado destes, aquele – o ser humano – não tem mais existência alguma (GIAOIA, 2013, p. 43).

Percebe-se, portanto, que o recurso à matriz da *obligatio*, que vincula credor e devedor, permite admitir, também para Nietzsche, que o sentimento e a noção ainda incipiente de pessoa e subjetividade foram herdadas das formas mais rudimentares de consciência de si desenvolvidas comunitariamente. Ao investigar o passado dessa herança, Oswaldo Giacoia Júnior (2013, p. 44) esclarece que ela tributária da antropologia cultural de Jan Assmann, que também vincula a gênese da identidade individual e da identidade cultural, as solenidades e rituais sociais, cuja finalidade é garantir a coerência do grupo no espaço e no tempo.

A protoforma do rito e do culto é o sacrifício vitimário, que reúne o sacrifício e o sagrado numa teia de significações até hoje persistentes. A afinidade profunda entre o rito sacrificial e o sagrado evidencia-se no étimo, pois sacrifício é essencialmente ato, ação ritualizada – o sagrado pura e simplesmente equívoca e ambivalente, o indefectível caráter ominoso a ela associado. (GIACOIA, 2013, p. 44). Nesse cruzamento encontramos um elemento que, a nosso ver, justifica a aproximação da tese firmada por Freud, com a Genealogia de Nietzsche: um estreito laço entre hominização, civilização, e um sentimento difuso, que exige uma necessidade equilíbrio e compensação, *restituição de vida pela vida* (GIACOIA, 2013, p. 44).

É no interior dos sistemas e procedimentos de compensação jurídico-econômicos (relação de débito e crédito), em que as comunidades pré-estatais celebram sua paz e seus compromissos que se pode identificar o primeiro elemento da civilização – e, via de consequência, dos sentimentos de união entre os membros do clã – a saber: a sublimação da



culpa, que serve de fundamento tanto para instituição da lei (repressão externa), quanto para instituição dos sentimentos de moralidade (repressão interna).

Com apoio numa sutil hermenêutica da polissemia contida na palavra alemã *Schuld* (que significa ao mesmo tempo dívida e culpa), Nietzsche destaca que os principais conceitos, assim como os mais refinados sentimentos e estimativas morais de valor, são sublimações de materiais originários do universo jurídico do débito e do crédito, de modo que a noção moral de culpa é uma espiritualização do sentimento jurídico de ter dívidas (GIACOIA, 2013, p. 84). Uma reação psíquica chamada má consciência, remorso (NIETZSCHE, 1998, p. 70).

A relação de direito privado entre o devedor e o seu credor (...) foi introduzida numa relação na qual talvez seja, para nós, homens modernos, algo inteiramente incompreensível: na relação entre os vivos e seus antepassados. Na originária comunidade tribal – falo dos primórdios – a geração que vive sempre reconhece para com a anterior, e em especial para com a primeira, fundadora da estirpe, uma obrigação jurídica (e não um mero vínculo de sentimento: seria lícito contestar a existência deste último durante o mais longo período da espécie humana). A convicção prevalece de a comunidade subsistir apenas graças aos sacrifícios e as realizações dos antepassados – e de quem é preciso lhes pagar isso com sacrifícios e realizações: reconhece-se uma dívida [*Shuld*], que cresce permanentemente, pelo fato de que os antepassados não cessam, em sua sobrevida como espírito poderoso, de conceder a estirpe novas vantagens e adiantamentos a partir de suas forças. (NIETZSCHE, 1998, p. 77).

Em troca da proteção e a provimento prestado pelo ancestral, exige-se o sacrifício: a “moeda de troca” em prol de tais benefícios na qual circunscreve a alimentação, atos festivos,



homenagens, e, sobretudo, obediência, e, “de quando em quando exige um imenso resgate, algo monstruoso como pagamento ao credor (o famigerado sacrifício do primogênito, por exemplo, sangue, sangue humano, em todo caso) (NIETZSCHE, 1998, p. 77). A estrutura da lógica do sacrifício, que carrega consigo a matriz do débito e do crédito, e que imprime a consciência de ter dívidas com o ancestral primevo (deus primitivo) – consciência de culpa – “cresce necessariamente na exata medida em que cresce o poder a estirpe” (NIETZSCHE, 1998, p. 77), ou seja, a medida em que as condições de habitação e convivência entre os indivíduos pertencentes ao mesmo clã são fixadas.<sup>9</sup>

Reina a convicção de que a comunidade (a estirpe) subsiste graças apenas aos sacrifícios e às obras dos antepassados, e que é necessário que isso seja pago com sacrifícios e obras: reconhecendo-se assim uma dívida [*Shuld*] que cresce constantemente pelo fato de que os antepassados, que sobrevivem como espíritos poderosos, não deixam de conceder à estirpe novas vantagens e nos préstimos devidos à sua força ((NIETZSCHE, 1998, p. 77). Esse sentimento de dívida permanente tem como conteúdo uma *obligatio* jurídica, em que credor e devedor, embora estreitamente vinculados, mantêm-se em relação de mútua exterioridade (GIACOIA, 2013, p. 85-86)

Essa dívida e, portanto, a consciência de culpa perante o ancestral comum, não se extinguiu à medida em que a humanidade superou as formas rudimentares de organização social baseadas nos vínculos de sangue, antes o contrário, a sociedade contemporânea herdou as noções de bem e mal, bom e ruim, justamente do pendor psicológico fundados na hierarquia da estirpe. “A humanidade recebeu, com a herança das divindades tribais e

---

<sup>9</sup> Essa é um importante meada que Nietzsche deslinda na trama constituída pela pré-história da socialização. Com ela, procura lançar luz sobre a origem, desenvolvimento, as transformações e deslocamentos do sentimento religioso. Nascido da consciência de poder entre as mais antigas formas de comunidade, fortalece-se, então, um sentimento que as eleva a perceber os ancestrais como espíritos protetores, vendando pela segurança, bem-estar e prosperidade permanente de sua descendência; segundo a lógica imaginária das equivalentes rudimentares, a toda intensificação do sentimento de obrigação para com o ancestral comum, figura que vai pouco a pouco ganhando contornos sobrenaturais, até se tornar divina (GIACOIA, 2013, p. 85)



familiares, o peso das dívidas não pagas, e o anseio de resgatá-las” (NIETZSCHE, 1998, p. 78). Em razão da natureza do conteúdo da *obligatio*, há a produção de efeitos perduráveis, e suas modalidades de resgate revestem formas complexas e sacralizadas, peculiares ao supersticioso imaginário primitivo. Ao ancestral comum se pode retribuir adequadamente com obras e sacrifícios, ou seja, pelo culto sacrificial, reverência, veneração e, sobretudo, obediência, obediência ao *éthos* da comunidade, às leis, usos e costumes, que, correspondem a ordenamentos emanados da vontade dos antepassados (GIACOIA, 2013, p. 86).

O sentimento de culpa não parou de crescer durante milênios, e sempre na mesma razão em que nesse mundo cresceram e foram levados às alturas o conceito e o sentimento de Deus, em particular, a partir do advento do monoteísmo, e, com este, uma intensificação máxima do correspondente sentimento de culpa. A sublimação do ancestral primitivo – o deus comum –, é aquilo que transforma o credor em uma instância ideal, ou seja, uma instância psíquica, internalizada, e como tal, cobra sua dívida, que somente pode ser paga mediante a consciência de culpa – o processo de tortura e vontade de sofrimento. A única maneira de amenizar a cobrança do credor internalizado é reconhecer-se culpado, sempre culpado. Quanto maior é a consciência da culpa, tanto maior é a sintonia com a instância que cobra (ideal), de tal modo que sentir-se culpado é a única maneira de corresponder à condição de devedor.

Essa sublimação cria uma consciência compartilhada [*Gwissen*<sup>10</sup>] do bem e do mal, um Super-eu, desfazendo, por completo, a diferença entre fazer o mal e querer o mal, pois ante o credor internalizado, nada se pode esconder, nem mesmo os pensamentos (FREUD, 2010, p. 61). A consciência de culpa é aquilo que atormenta o devedor, e, como tal, nada pode esconder do credor, que se mantém rigorosamente vigilante. Os sentimentos de moralidade e dever, residem na frustração interna das pulsões frente ao credor.

---

<sup>10</sup> O termo *Gewissen* pode ser entendido como a sede da moralidade, a noção de dever, responsabilidade e sentimento de culpa.



Ao analisar as origens do sentimento de culpa, Freud (2010, p. 62) destaca que esta decorre: (1) do medo da autoridade, que nos obriga a renunciar as satisfações instintuais; e, (2) o medo ante o Super-eu (o credor sublimado), que nos leva ao castigo, dado que não se lhe pode ocultar a continuação dos desejos proibidos. É nestas origens que Freud identifica a gênese da formação da cultura, e, sobretudo, da própria sociedade. A consciência de culpa decorre da renúncia instintual – tanto das pulsões eróticas, quanto as pulsões de morte – que, em última análise, promove um equilíbrio entre eles – os instintos – abrindo frente para a constituição da civilização. Ou seja, a consciência de culpa, esta vontade de sofrimento, um “mal-estar”, é a condição da civilização. A passagem à natureza instintiva se dá mediante a repressão e inibição dos nossos impulsos. O devir-homem, o processo de hominização e o interdito, ou seja, o direito (a norma), se funda na passagem da natureza à cultura, a qual exige um desvio de nossas metas instintivas originárias, e, portanto, de uma violência antinatural, de tal modo que é possível concluir com Freud, que o preço daquilo que simbolicamente representa o Homem é a repressão.

Disso decorre que a personalidade, tanto a individual (produção do indivíduo), quanto a coletiva (produção da cultura), encontram, genealogicamente, a mesma matriz, a saber: a violência, repressão, sob a forma originária da sublimação da autoridade da qual emanam os interditos constitutivos da consciência de culpa, e, portanto, do direito e da moralidade, os quais estruturam a forma de Estado e o sentimento de justiça. Mais uma vez a genealogia empreendida por Nietzsche se mostra indispensável a compreensão do direito e do Estado contemporâneo. Ao promover uma explicação do surgimento do sentimento de justiça – fundada na noção de culpa, Nietzsche demonstra que a ideia segundo a qual o criminoso é culpado porque podia ter agido de outro modo, é na verdade uma forma bastante tardia de mesmo refinada do julgamento da racionalidade humana. Durante o mais longo período da história humana, não se castigou porque se responsabilizava o delinquente por seu ato, ou seja, não pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado, mas pela raiva do



dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou; mas mantida em certos limites, e modificada pela ideia de que qualquer dano encontra seu equivalente e pode ser realmente compensado, mesmo que seja com dor do seu causador (NIETZSCHE, 1998, p. 52).

De onde essa ideia retira essa força? Seria na ideia da equivalência entre dano e dor? é a pergunta que Nietzsche apresenta no aforismo 4, da segunda dissertação da *Genealogia da moral*. Ela repousa na relação contratual entre credor e devedor, que é tão velha quanto a existência de pessoas jurídicas, e que por sua vez remete às formas básicas de compra, venda, comercio, troca e tráfico (NIETZSCHE, 1998, p. 53). Essas relações contratuais despertam sem dúvida a aversão pela antiga humanidade, que as criou ou permitiu. Precisamente nelas fazem-se promessas, justamente nelas é preciso construir uma memória<sup>11</sup> naquele que promete; nelas podemos desconfiar, encontraremos um filão de coisas duras, cruéis, penosas, violentas. O devedor, para infundir confiança em sua promessa, para reforçar a na consciência a restituição como dever e obrigação, por meio do contrato empenha ao credor, para o caso de não pagar, algo que ainda, “possua”, sob o qual ainda tenha poder, como seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida. Sobretudo, o credor podia infligir ao corpo do devedor toda sorte de humilhações e tortura (NIETZSCHE, 1998, p. 53-54).

---

<sup>11</sup> Nietzsche, em Para a genealogia da moral, formula suas ficções heurísticas sobre a pré-história da hominização vinculando memória e o esquecimento, com faculdades determinantes do vir-a-ser humano. De acordo com o filósofo, o hominídeo torna-se humano pela criação e uma memória da vontade, escandindo as dimensões do passado, presente e futuro, e tornando possível tanto a previsão quanto a rememoração. A invenção da memória provê as condições de possibilidade de uma faculdade de simbolização, que arranca do bicho-homem de sua condição de animal, ligada aos efeitos atuais (presentes) da percepção sensível (FÉLIX, 2018, p. 220). Oswaldo Giacoia Júnior (2013, p. 28-29) em *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*, sobre a criação dessa faculdade a partir da instrumentalização da violência empregada contra o próprio homem, associada a representação de valor, “como imprimir algo nesse entendimento de instante, entendimento em parte obtuso, em parte aturdido, nessa vivente capacidade de esquecimento, de tal maneira que permaneça presente?”. Ou seja, como construir uma memória futura, um entendimento valorativo, diante da capacidade de esquecimento? Se valendo das lições de Nietzsche, o filósofo brasileiro conclui que para que algo permaneça na memória, grava-se-o a fogo; somente quando o que não sessa de causar dor permanece na memória.



Assim, a equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano, por uma espécie de satisfação íntima, concedida ao credor como reparação e recompensa. Através da punição ao devedor, o credor participa de um direito dos senhores; ele experimenta a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como “inferior” – ou então, no caso em que o poder [*Macht*] de execução da pena já passou à autoridade, poder ao menos vê-lo desprezado e maltratado. A compensação – equivalência – consiste, portanto, em um direito à crueldade (NIETZSCHE, 1998, p. 54).

Em Nietzsche, a gênese, sempre remete à violência:

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, semianimal 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, p. 74 e ss.).

É nesse sentido, sobretudo, que o indivíduo autônomo é, para Nietzsche, “antitético”, porque se desprende da eticidade; o indivíduo tornado livre, a quem efetivamente é lícito prometer, esse senhor da vontade livre, soberano. O que vemos esboçar-se aqui é, portanto, um processo de sublevação. O indivíduo soberano libera-se e opõe-se à eticidade, mas só pode fazê-lo porque introjetou e tonou segunda natureza a capacidade de referir-se a regra – 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 exterioridade da legislação (GIACOIA, 2018, p. 125).

Assim, a justiça provém da troca de crueldades, que, com o tempo, exige a regulamentação pelo direito num Estado, que, uma vez tendo conquistado para o direito suficiente validez, pode enfim renunciar completamente à crueldade na figura dos castigos, e, com isso, pode sua mirar sua “autêntica justiça”. É dentro dessa concepção, a saber: das obrigações legais, que está o foco da origem dos conceitos de “culpa” e “dever”, e cuja a persecução processual reproduz, em maior ou menor medida, a matriz da violência, como já explicitado por Franz Kafka, seja a violência da máquina inscreve a pena no corpo do condenado – culpado –, em *Na colônia penal*, seja no próprio processo de Josef K., que, “como um cão” – culpado – experimenta a punição em *O processo*, o que vincula, nuclearmente, direito e violência.

Daí a relevância do ensaio de Walter Benjamin sobre a Crítica da violência – crítica do poder, para quem a violência é pensada como uma figura completamente resistentes às estratégias colonizadoras do direito e da justiça, propondo uma emancipação da violência em relação ao direito, uma violência pura, já que o direito, como se configura sob a forma história dos Estados-nação, constitui o dispositivo que assegura paradoxalmente, ao mesmo tempo, a dominação e a inclusão, sendo, portanto, desde a origem, um dispositivo sangrento, violento.

É nesse ponto que a questão de fundo, já inicialmente colocada, se revela com clareza, qual seja: a existência de uma racionalidade jurídica que conjuga, a um só tempo, as relações de exterioridade e interioridade entre violência instauradora da ordem (ditadura, revolução) e o direito (a organização jurídica da sociedade política), em que ambos carregam consigo a insígnia da soberania.

No interior dessa posição, desempenha uma função estratégica a recepção crítica de Benjamin do ensaio de Georges Sorel (1993) intitulado *Reflexões sobre a violência*. O fio condutor da interpretação de Sorel por Benjamin consiste na devida apreciação de uma



distinção fundamental: a greve geral política. De um lado, a finalidade seria inverter os polos de uma mesma relação de poder e dominação no interior do Estado (GIACOIA, 2018, p, 155), que em última análise, represente uma reforma das relações de poder. Essa concepção redundaria numa mera alteração dos titulares a ocupar os postos de comento numa relação de domínio e exploração, de modo que a instrumentalização da violência, como meio jurídico, seria uma reprodução e repetição indefinida da mesma estrutura da relação de poder. Essa “mítica” de um “eterno retorno seria a responsável pela reiteração perpétua da forma jurídica, ou seja, do Estado e, com ele, da exploração – dialética entre o poder constituinte originário e o poder constituinte derivado, ambos operados por um ato de manifestação imediata de violência (GIACOIA, 2018, p, 155).

De outro modo, Benjamin propõe que o “mito” da greve geral poderia ser a desativado por meio de uma outra forma de violência, distinta de mera força, representada da figura da verdadeira revolução – a greve geral proletária – uma violência que suprime todas as consequências ideológicas de toda política social possível. Portanto, o seu propósito não seria de modo algum modificar ou reformar o Estado, mas destruí-lo. Benjamin a denomina de violência divina<sup>12</sup>, pura. Um poder não sangrento, uma potência não soberana, mas messiânica, que não mais julga e pune, mas essencialmente perdoa. Esta violência – identificada com a greve geral proletária de Sorel – seria a verdadeira realização do socialismo, no sentido autêntico do termo marxiano, pois que não mais institui ou assegura a aplicação do direito, mas o depõe, juntamente com sua realização sob a forma do Estado (GIACOIA, 2018, p, 164).

É nesse sentido que o direito e o Estado representam a expressão mitológica e institucional da alienação, reificação, fetichização das relações humanas. Nas palavras de Benjamin, o direito tem a mesma natureza da violência mítica. Esta é necessariamente

---

<sup>12</sup> A compreensão do conceito de violência divina exige a leitura e compreensão da obra de Walter Benjamin a respeito do conceito de tempo messiânico.



sangrenta, porque consiste na repetição mecânica e inexorável de uma injustiça primeva, na repetição perpétua do mal infinito cujo ciclo constantemente se renova. O direito, por sua vez, sob o pretexto constituir um meio violento para a obtenção de fins supostamente justos, acaba por revelar sua natureza de meio sangrento, pois a forma jurídica (o contrato entre sujeitos de direito abstratamente livres e formalmente iguais), sob a forma dialética da passagem do poder constituinte originário para o poder constituinte derivado, forma um *médium* impuro ou dispositivo sangrento que viabiliza, torna possível, a realização e o asseguramento da troca injusta, ou seja, a exploração e a barbárie originária. O Estado é a forma juridicamente racionalizada da violência e da alienação. (GIACOIA, 2018, p, 167) O sujeito de direito – aquele que é revestido da personalidade jurídica – é seu conceito operatório de funcionamento. O direito a todo preço, sobretudo como meio de promoção de “justiça”, reproduz uma violência sangrenta que sepulta a vida.

### CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS

A dedução da hipótese levantada no presente trabalho, demonstrou que a instrumentalização da violência, na forma dos rituais, constitui tanto a formação da consciência individual, e, portanto, o processo de hominização, quanto da consciência coletiva, pautada na própria ideia de civilização, entendida como as condições de manutenção da vida por intermédio do direito.

Essa ritualização da violência, que se observa desde as comunidades mais primitivas analisadas por Freud, se inscreve como a condição para a constituição de uma instância sublimada que funda, antiteticamente, a identidade e os sentimentos de união entre os membros do mesmo grupo social, na medida em que a condição para a constituição da comunidade (corpo político e a lei) decorrem do ritual sacrificial do animal totem. A aporia se revela na medida em que a vida, tanto individual, quanto a comunitária, depende da violência engendrada pelas interdições tabus, no que diz respeito à exogamia e ao parricídio,



quanto da violência do assassinio e consumo (carne, sangue e ossos) do animal totem, que, em última análise, implicam no sentimento de culpa.

O processo de hominização e civilização humanas, enquanto produto do domínio das pulsões de vida e de morte, tanto do ponto de vista interno (moral), quanto do ponto de vista externo (direito), resultam no sentimento de culpa como o resultado da sublimação de uma instância que produz a (má)consciência – o sentimento de ter dívidas. Neste ponto, a genealogia empreendida por Nietzsche demonstrou que o marco “zero” da civilização repousa, precisamente, a instrumentação da violência, a qual gera a memória da vontade que escande as dimensões do passado, presente e futuro, tornando possível tanto a previsão quanto a memorização, e, portanto, a possibilidade do empreendimento da promessa, e, via de consequência da lei.

Assim, é possível concluir que não só a constituição do indivíduo como homem (personalidade), mas, também, a da própria comunidade (corpo político e a lei), encontram na sua gênese a matriz da violência. Disso resulta, inclusive, que os mais antigos sentimentos de justiça e moralidade, os quais provem a constituição de uma consciência individual e coletiva, assim como a própria formação de um “Estado”, na sua concepção mais ampla, se constituem, na sua origem, a partir das relações jurídico-econômicas de troca (débito e crédito), de tal modo que a “fonte” do direito, e, portanto, a própria origem das obrigações legais que imprimem as noções e sentimento de culpa e dever, decorrem da relação nuclear entre direito e violência, o que nos leva a concluir que o processo civilizatório, pautado na constituição e manutenção do indivíduo e do direito, é o resultado de uma violência genealogicamente organizada, que, em última análise, atua como instrumento antitético, repressivo e sangrento, de uma “racionalidade” sacrificial mítica que embota, aliena, reifica e fetichiza as relações humanas, de tal modo que o direito – sob a forma dialética da passagem do poder constituinte originário para o poder constituinte derivado – forma um *médium* impuro ou dispositivo sangrento que viabiliza, torna possível, a realização e o asseguramento



da exploração e a barbárie originária sob o manto do sujeito de direito, e, portanto, da personalidade jurídica.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DA CUNHA, Paulo Ferreira. Pandora & os reis Mendigos: Crise e Carisma na sociedade da informação. **Revista Opinião Jurídica** (Fortaleza), v. 16, n. 22, p. 225-246, 2018.

CALDERÓN-VALENCIA, Felipe; ESCOBAR-SIERRA, Manuela. L'articulation de la juridiction spéciale pour la paix avec la justice ordinaire en matière d'extradition: les enjeux politiques du cas Jesus Santrich dans le contexte du post-conflit Colombien. **Revista Direitos Sociais e Políticas Públicas – Unifafibe**. V. 7, N. 1, 2019.

CIARLINI, Léa Martins Sales; CIARLINI, Alvaro Luis de Araujo. A estrutura das políticas públicas e os paradoxos da intervenção judicial por meio da ação civil pública: uma análise a partir dos cinco estágios do ciclo político-administrativo de Michael Howlett, Ramesh e Perl. **Revista Direitos Sociais e Políticas Públicas – Unifafibe**. V. 7, N. 1, 2019.

DA COSTA, Virginia Helena Ferreira. O super-eu e o ideal do eu: entre dois aspectos da moral freudiana. **Prometeus Filosofia**, v. 6, n. 11, 2013.

KAFKA, Franz. **O veredicto / Na colônia penal**. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. **O processo**. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.



FÉLIX, Diogo Valério. Barbárie e exceção: o desvelamento do paradigma da atuação do direito pela literatura de testemunho de Primo Levi. **Anamorphosis: Revista Internacional de Direito e Literatura**, v. 4, n. 1, p. 213-239, 2018.

FERREIRA, Olavo Augusto Vianna Alves; LEHFELD, Lucas de Souza; SIQUEIRA, Dirceu Pereira. A imunidade parlamentar segundo o supremo tribunal: análise do precedente sobre a prisão do senador Delcídio Amaral frente aos direitos da personalidade. **Revista Direitos Sociais e Políticas Públicas – Unifafibe**. V. 7, N. 2, 2019.

FLORIANI, Lara Bonemer Rocha; SANTOS, Luccas Farias. A hierarquia dos tratados internacionais e seus reflexos jurídicos e extrajurídicos. **Revista Direitos Sociais e Políticas Públicas – Unifafibe**. V. 7, N. 1, 2019.

FREUD, Sigmund. **Por que a guerra? Carta a Einstein, 1932**. Freud S. O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936). São Paulo: Companhia das Letras, p. 419, 2010.

\_\_\_\_\_. **Totem e tabu e outros trabalhos: 1913-14: com os comentários e notas de James Strachey em colaboração com Anna Freud**. Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. **Esquema da psicanálise**. IN: FREUD, Sigmund. Obras completas volumen 23. Trad. José L. Etcheverry. Argentina: Amorrortu Editores, 2001.



GIACCOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Agamben: Por uma ética da vergonha e do resto**. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. Petrópolis: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. Notas sobre direito, violência e sacrifício. **Dois Pontos**, v. 5, n. 2, 2008.

LAZCANO, Alfonso Jaime Martinez. Inconvencionalidad del amparo mexicano por la eficacia en la protección judicial de derechos humanos. **Revista Direitos Sociais e Políticas Públicas – Unifafibe**. V. 7, N. 2, 2019.

MABTUM, Matheus Massaro; GERRA FILHO, Willis Santiago. A importância do tempo e sentido para a teoria dos sistemas de Niklas Luhmann. **Revista Direitos Sociais e Políticas Públicas – Unifafibe**. V. 6, N. 2, 2018.

MARCUSE, Hebert. **Eros e civilização. Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PEREIRA, Caleb Salomão; ADEODATO, João Maurício. Ética da tolerância e seus inimigos: imprecisão conceitual de pluralismo, permissivismo e relativismo como obstáculo a seus próprios ideais. **Revista Opinião Jurídica (Fortaleza)**, v. 17, n. 26, p. 13-41, 2019.



ROSSIGNOLI, Marisa; SOUZA, Francielle Calegari de. O princípio constitucional da livre concorrência frente a política do desenvolvimento sustentável. **Revista Direitos Sociais e Políticas Públicas – Unifafibe**. V. 7, N. 1, 2019.

SIQUEIRA, Dirceu Pereira; FERRARI, Caroline Clariano. O direito à informação como direito fundamental ao estado democrático. **Revista Direitos Sociais e Políticas Públicas – Unifafibe**. V. 4, N. 2, 2016.

SIQUEIRA, Dirceu Pereira; CASTRO, Lorena Roberta Barbosa. Minorias e grupos vulneráveis: a questão terminológica como fator preponderante para uma real inclusão social. **Revista Direitos Sociais e Políticas Públicas – Unifafibe**. V. 5, N. 1, 2017.

SIQUEIRA, Dirceu Pereira; VIANNA, Tatiana de Mendonça Villares. O Tribunal Penal Internacional sob a ótica contextual brasileira – avanços e retrocessos. **Revista Direitos Sociais e Políticas Públicas**, Bebedouro, v. 2, n. 1, 2014.

SIQUEIRA, Dirceu Pereira; FAZOLLI, Fabrício. Do direito à saúde: do paradoxo do dever público e da iniciativa privada. **Revista Direitos Sociais e Políticas Públicas**, Bebedouro, v. 2, n. 2, 2014.

SIQUEIRA, Dirceu Pereira; CASTRO, Lorena Roberta Barbosa. Minorias e grupos vulneráveis: a questão terminológica como fator preponderante para uma real inclusão social. **Revista Direitos Sociais e Políticas Públicas – Unifafibe**. V. 5, N. 1, 2017.



SOARES, Marcelo Negri; KAUFFMAN, Marcos Eduardo; MARTIN, Raphael Farias. Economy law and economic analysis of law and the impact on intellectual property in the common law system. **Revista Direitos Sociais e Políticas Públicas – Unifafibe**. V. 7, N. 2, 2019.

SOREL, Georges. **Reflexões sobre a violência**. In: Reflexões sobre a violência. 1993.

STEIN, Ernildo. A Desconstrução do EU: a Zerlegung de Freud e a Auslegung de Heidegger. **Veritas** (Porto Alegre), v. 44, n. 1, p. 61-76, 1999.

WALTER, Benjamin. **Escritos sobre mito e linguagem**. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2013.

ZENNI, Alessandro Severino Valler. FÉLIX, Diogo Valério. **Crítica à teoria clássica dos direitos da Personalidade**. Maringá/PR: Humanitas Vivens, 2015.