

VINICIUS FERNANDES ORMELESI

O DIREITO COMO LUTA CONTRA O RESSENTIMENTO
Reflexões sobre direito e justiça a partir da filosofia nietzschiana

Tese de Doutorado

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Lídia Reis de Almeida Prado

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO

São Paulo-SP

2019

VINICIUS FERNANDES ORMELESI

O DIREITO COMO LUTA CONTRA O RESSENTIMENTO
Reflexões sobre direito e justiça a partir da filosofia nietzschiana

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Direito, da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de Doutor em Direito, na área de concentração Filosofia e Teoria Geral do Direito, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Lídia Reis de Almeida Prado.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO

São Paulo-SP

2019

Catálogo na Publicação
Serviço de Processos Técnicos da Biblioteca da
Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo

Ormelesi, Vinicius Fernandes

O direito como luta contra o ressentimento: reflexões sobre direito e justiça a partir da filosofia nietzschiana / Vinicius Fernandes Ormelesi. -- São Paulo, 2019.

246 p. ; 30 cm.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Orientador: Lídia Reis de Almeida Prado.

1. Nietzsche. 2. Direito. 3. Ressentimento. 4. Genealogia. I. Prado, Lídia Reis de Almeida, orient. II. Título.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, à minha noiva Ana pelo apoio durante a realização deste trabalho e pela ajuda fornecida. Esta tese não teria se concretizado sem você.

Agradeço também à minha família, meus pais, meu irmão Marcelo, meus amigos fraternos Conrado, Leandro, Bernardo, Lucas, Guilherme, Fauzer pelo incentivo nesses anos e meus colegas do curso de Doutorado na USP Leonardo e Bruno, que passaram comigo as agruras dessa jornada, na qual nos apoiamos uns nos outros. Não posso deixar de mencionar também minha sogra e meu sogro (*in memoriam*) por todo o afeto para comigo.

Nomeio agora também algumas pessoas que contribuíram de modo especial para o desenlace deste trabalho:

Agradeço à Professora Lidia, minha querida orientadora, tanto pela oportunidade da orientação quanto pelo auxílio e pela presteza, além da paciência e sabedoria na condução deste trabalho.

Agradeço ao Professor André pelo empenho em me auxiliar a compor este trabalho e pela atenção dispensada.

Agradeço também a Thais pelas valiosas sugestões e pela revisão dos capítulos, além da cordialidade e do auxílio tão préstimo.

Agradeço ainda ao amigo Fernando, meu interlocutor no curso desta tese, quem nunca poderei agradecer o bastante.

Agradeço inclusive a Marina, minha professora de alemão, pelas explicações e pelo auxílio na leitura e interpretação de textos.

*Com muito carinho, dedico este trabalho à
Ana, amor da minha vida.*

*Também aos meus pais, ao meu irmão e à
memória do meu avô José Fernandes.*

*Je höher wir uns erheben, um so kleiner
erscheinen wir Denen, welche nicht fliegen
können.*

(Nietzsche, Morgenröte, §574)

*Quanto mais nos elevamos, tanto menores
parecemos àqueles que não podem voar.*

(Nietzsche, Aurora, §574).

LISTA DE ABREVIATURAS E FORMA DE CITAÇÃO

Para as transcrições e citações das obras de Nietzsche, adotamos a convenção proposta pela edição crítica de Giorgio Colli e Mazzino Montinari, adaptada para as siglas das obras em português.

A - *Morgenröte (Aurora)*

AC - *Der Antichrist (O anticristo)*

AS - *Menschliches Allzumenschliches (vol. 2): Der Wanderer und sein Schatten (Humano demasiado humano (vol. 2): O andarilho e sua sombra)*

BM - *Jenseits von Gut und Böse (Para além de bem e mal)*

CI - *Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos ídolos)*

EH - *Ecce homo*

FP - *Nachlass (Fragmento póstumo)*

GM - *Zur Genealogie der Moral (Genealogia da moral)*

GC - *Die fröhliche Wissenschaft (A gaia ciência)*

HH - *Menschliches Allzumenschliches (vol. 1) (Humano, demasiado humano (vol. 1)*

NT - *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)*

OS - *Menschliches Allzumenschliches (vol. 2): Vermischte Meinungen (Humano demasiado humano (vol. 2): Miscelânea de opiniões e sentenças)*

ZA - *Also sprach Zarathustra (Assim falava Zaratustra)*

Em relação à forma de citação adotada para as obras de Nietzsche, o número arábico após a sigla relativa ao livro indica o aforismo; no caso de GM, o algarismo romano remete à parte do livro; no caso de ZA, o algarismo romano se refere à parte do livro e a ele se segue o título do discurso. No caso de CI e EH, o algarismo arábico será precedido pelo título do capítulo. Em relação aos fragmentos póstumos (*Nachlass*), será indicado o grupo em que se encontra o excerto na edição crítica e o ano do fragmento; entre colchetes, o número do fragmento.

Também serão indicadas, na forma tradicional da ABNT, as edições de onde provêm as traduções das obras Nietzsche. Utilizaremos preferencialmente a tradução das “Obras Incompletas” de Nietzsche feita por Rubens Rodrigues Torres Filho para a Coleção “Os Pensadores”. Também nos socorreremos das traduções de Paulo César de Souza e Jacó Guinsburg pela Companhia das Letras.

ORMELES, Vinicius Fernandes. **O direito como luta contra o ressentimento**: reflexões sobre direito e justiça a partir da filosofia nietzschiana. 2019. 246 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

RESUMO

Esta tese de doutoramento tem como propósito fundamental discutir a relação entre direito e ressentimento a partir da filosofia nietzschiana. A conexão entre essas duas noções é pensada tomando-se por base o parágrafo 11 da segunda dissertação da obra *Para a genealogia da moral*, escrita por Nietzsche em 1887. Partindo de uma apreciação do lugar e da função do assim denominado “procedimento genealógico” no corpo da filosofia nietzschiana, pretende-se compreender como direito e ressentimento se relacionam no pensamento do autor a fim de demonstrar porque o direito poderia ser compreendido como uma “luta contra o ressentimento”. Nesse sentido, para possibilitar o atingimento do objetivo aqui proposto, o presente trabalho está dividido em três etapas. Em um primeiro momento, realiza-se um exame do método genealógico como forma de se oferecer um suporte para a leitura e interpretação do texto da *Genealogia*. No segundo momento, passa-se à análise das duas primeiras dissertações de forma a se compreender o processo de formação do humano e do desenvolvimento da consciência moral e o aparecimento do fenômeno do ressentimento. De posse desse instrumental teórico, chega-se à etapa derradeira do trabalho, na qual se estuda detalhadamente o conteúdo do parágrafo mencionado tendo em vista o objetivo de promover uma crítica aos institutos e às instituições jurídicas pela chave da análise feita por Nietzsche do fenômeno do ressentimento.

Palavras-chave: Nietzsche; Direito; Ressentimento; Genealogia.

ORMELES, Vinicius Fernandes. **Law as a struggle against resentment**: afterthoughts on law and justice parting from Nietzschean philosophy. 2019. 246 f. Thesis (Doctorate) – Faculty of Law, University of São Paulo, São Paulo, 2019.

ABSTRACT

This doctoral thesis has the fundamental purpose of discussing the relationship between law and resentment from the Nietzschean philosophy. The connection between these two notions is based on paragraph 11 from the second dissertation of Nietzsche's work *On the genealogy of morals* published in 1887. Starting from an appreciation of the place and function of the so-called “genealogical procedure” in the Nietzschean philosophy, it is intended to understand how law and resentment are related in the author's thought in order to demonstrate why law could be understood as a “struggle against resentment”. In this sense, in order to achieve the objective here proposed, the present work is divided into three stages. At first, an examination of the genealogical method is made as a way to offer a support for the reading and interpretation of the Genealogy's text. In the second moment, we proceed to the analysis of the first two dissertations in order to understand the process of mankind formation and the development of moral consciousness along with the appearance of the phenomenon of resentment. Possessing this theoretical instrument, we arrive at the last stage of the work, in which the content of the mentioned paragraph is studied in detail with the aim to promote a critique of institutes and legal institutions through Nietzsche's analysis of the phenomenon of resentment.

Keywords: Nietzsche; Law; Resentment; Genealogy.

ORMELES, Vinicius Fernandes. **Le droit comme une lutte contre le ressentiment: réflexions de la philosophie nietzschéenne.** 2019. 246 f. Thèse (Doctorat) – École de Droit, Université de São Paulo, São Paulo, 2019.

RÉSUMÉ

Cette thèse de doctorat a pour objectif fondamental de discuter de la relation entre le droit et le ressentiment de la philosophie nietzschéenne. Le lien entre ces deux notions serait fondé sur le paragraphe 11 du deuxième essai de travail de Nietzsche *La généalogie de la moral* publié en 1887. Partant d'une appréciation de la place et de la fonction de la "procédure généalogique" dans le corps de la philosophie nietzschéenne, il est prévu de comprendre comment le droit et le ressentiment sont liés dans la pensée de l'auteur afin de démontrer pourquoi le droit peut être compris comme une "lutte contre le ressentimento". En ce sens, afin d'atteindre l'objectif proposé ici, le présent travail est divisé en trois étapes. Dans un premier temps, un examen de la méthode généalogique est effectué afin d'offrir un support pour la lecture et l'interprétation du texte de la *Généalogie*. Dans un deuxième temps, nous procédons à l'analyse des deux premières dissertations afin de comprendre le processus de formation humaine et le développement de la conscience morale et l'apparition du phénomène de ressentiment. En possession de cet instrument théorique, on arrive à la dernière étape du travail, au cours duquel le contenu du paragraphe mentionné est étudié en détail en vue de susciter une critique des instituts et des institutions juridiques à l'aide de la clé de l'analyse offert par Nietzsche du phénomène de le ressentiment.

Mots clés: Nietzsche; Droit, Ressentiment; Généalogie.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
1 NIETZSCHE E O PROJETO GENEALÓGICO.....	37
1.1 Sobre a “Genealogia da moral”	37
1.2 Aspectos preliminares sobre a genealogia.....	44
1.3 O procedimento genealógico como exame do processo civilizador	49
<i>1.3.1 A estrutura da crítica.....</i>	<i>53</i>
<i>1.3.2 O diagnóstico do problema: o niilismo como grande problema e a decadência da cultura.....</i>	<i>60</i>
<i>1.3.3 O operador metodológico: a hipótese da vontade de potência.....</i>	<i>66</i>
<i>1.3.4 Conclusão sobre o projeto genealógico</i>	<i>78</i>
1.4 A proposta de intervenção: a transvaloração de todos os valores e a grande política	81
2 BASES DE UMA ANTROPOLOGIA-PSICOLÓGICA EM NIETZSCHE.....	87
2.1 Nietzsche e o animal homem	89
<i>2.1.1 Antropologia do vir-a-ser.....</i>	<i>90</i>
<i>2.1.2 Era pré-moral e era moral da humanidade</i>	<i>92</i>
<i>2.1.3 O homem como um ser capaz de prometer e cumprir.....</i>	<i>94</i>
<i>2.1.4 A violência como instrumento da cultura e a má consciência</i>	<i>103</i>
2.2 Nietzsche e o ressentimento	122
<i>2.2.1 Aspectos de uma psicologia nietzschiana da moral.....</i>	<i>126</i>
<i>2.2.2 Afetos ativos e reativos</i>	<i>128</i>
<i>2.2.3 O problema dos valores morais</i>	<i>133</i>
<i>2.2.4 A moral do ressentimento</i>	<i>139</i>
3 NIETZSCHE E A GENEALOGIA DA JUSTIÇA E DO DIREITO	152
3.1 Genealogia da justiça	152
<i>3.1.1 A noção de justiça de Nietzsche.....</i>	<i>152</i>
<i>3.1.2 A justiça não se equivale à vingança</i>	<i>159</i>
<i>3.1.3 A justiça como atitude sempre positiva ou a justiça como privilégio do forte..</i>	<i>166</i>
3.2 Genealogia do direito	173
<i>3.2.1 Origem e finalidade das ordens jurídicas</i>	<i>173</i>
<i>3.2.2 O direito como um acordo entre forças</i>	<i>183</i>
<i>3.2.3 Efeito psicológico da lei.....</i>	<i>191</i>
<i>3.2.4 Efeito axiológico da lei.....</i>	<i>194</i>

3.2.5 <i>Os estados de direito como estados de exceção</i>	197
3.3 Direito e ressentimento	201
3.3.1 <i>O ressentimento como subproduto da experiência jurídica</i>	201
3.3.2 <i>A superação do ressentimento na filosofia nietzschiana</i>	204
3.3.3 <i>O direito como luta contra o ressentimento</i>	221
CONSIDERAÇÕES FINAIS	231
REFERÊNCIAS	238

INTRODUÇÃO

Segundo Scarlett Marton (2014), talvez uma das maiores contribuições do filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900) tenha sido a originalidade com que ele tratou do tema do ressentimento. O termo “ressentimento” costuma ser definido como o ato ou efeito de ressentir, de sentir rancor seguido de desejo de vingança, ou de possuir lembrança dolorosa em relação a algo ofensivo. A temática do ressentimento é bastante popular na dramaturgia, tendo sido explorada por romances, peças teatrais, filmes, fábulas e mesmo na narrativa bíblica.

Um exemplo de romance no qual a temática aparece é *O primo Basílio* de Eça de Queiroz. Nele, a criada Juliana manifesta várias das condutas e sentimentos associados ao tema, como a inveja em relação à vida de Dona Luísa e o rancor por sua condição de criada. Na história, quando descobre as cartas de amor entre Basílio e Luísa, passa a chantageá-la, fazendo de Luísa sua criada. Na peça shakespeariana, *O mercador de Veneza*, o judeu Shylock também encarna o tipo ressentido. No cinema, o filme *Amadeus*, baseado na peça homônima de Peter Shaffer, retrata o ressentimento do compositor Antonio Salieri em relação a Deus pelo fato de Mozart ter recebido o dom da genialidade musical apesar de levar uma vida devassa. Salieri se mostra inconformado por ter sempre ostentado virtudes morais e não ter recebido recompensa alguma de Deus. Na fábula de La Fontaine *A raposa e as uvas*, a raposa, ressentida por não ter sido capaz de apanhar o cacho de uvas, despreza-as por estarem “verdes”. Na história de Abel e Caim, o segundo, invejando o apreço de Deus pelo irmão, o matou.¹ No mesmo sentido, na literatura científica, o ressentimento tem aparecido como um problema psicológico relevante, tanto do ponto de vista da saúde psicológica do ser quanto do ponto de vista da convivência social.²

¹ Boa parte dos exemplos citados por nós também é mencionada por Fiorin (2007). O exemplo da raposa também se encontra em Bittner (1994, p. 130): “because resentment is (or appears to be) a familiar phenomenon in ordinary life, where people tell themselves small lies, just fudging the facts enough to make themselves appear better off than they are. La Fontaine's fox is a case in point.”

² Neste sentido, Maria Rita Kehl (2007), afirma que o ressentimento é um problema frequente nas democracias modernas. “Esse é o afeto característico dos impasses gerados nas democracias liberais modernas, que acenam para os indivíduos com a promessa de uma igualdade social que não se cumpre, pelo menos nos termos em que foi simbolicamente antecipada. [...] Mas uma outra condição deve estar presente aqui: é preciso também que a igualdade da lei democrática seja interpretada como dádiva paterna dos poderosos e não como conquista popular. O ressentimento na política produz-se na interface entre a lei democrática – antecipação simbólica de igualdade de direitos – e as práticas de dominação paternalistas, que predis põem a sociedade a esperar passivamente que essa igualdade lhes seja legada como prova do amor e da bondade dos agentes do poder.” (KEHL, 2007, p. 18).

Nietzsche trata o tema do ressentimento com maior detalhe no livro *Para a genealogia da moral* de 1887. Ele toma o termo *ressentiment* (em francês no original) de seu contemporâneo o filósofo, economista e professor da Universidade de Berlin, Karl Eugen Dühring (1833-1921). Dühring foi um dos primeiros a utilizar a noção de ressentimento na Alemanha do século XIX. Contudo, a relevância filosófica da concepção nietzschiana se dá pelo uso inteiramente renovado que ele faz do termo ao usá-lo para desenvolver uma teoria psicológica da moral. Enquanto Dühring entende o ressentimento como uma reação legítima e um afeto humano natural, provocado por atos lesivos ³, Nietzsche rejeita que o ressentimento seja um afeto espontâneo, procurando entender o fenômeno como uma patologia psíquica, decorrente de um mau funcionamento do organismo. Expostas essas linhas preliminares sobre o assunto, já se pode apresentar o intuito do estudo desenvolvido nesta tese como sendo o de compreender o problema do ressentimento e sua relação com o direito e com a justiça, a partir da filosofia de Nietzsche, para então suscitar quais críticas poderiam ser feitas ao direito por meio dessa interpretação.

Por outro lado, é possível constatar que Nietzsche não figura dentre os autores canônicos da filosofia do direito. ⁴ As razões para tanto são variadas, vão desde uma tendência secular a uma alternância entre vertentes jus-racionalistas e jus-positivistas no campo da filosofia jurídica até alegações de que não haveria espaço para o direito nas reflexões nietzschianas ou de que, na filosofia do autor alemão, o direito ocuparia um papel menor. Os livros de filosofia do direito não costumam abordar a reflexão nietzschiana, de forma que se pode inferir que o pensamento do autor não é tratado entre os autores clássicos do Direito.

A título de exemplo, Reinhold Zippelius (2010) não trata do pensamento nietzschiano em seu livro de filosofia do direito. Na sua *História da filosofia do Direito*,

³ “Ao aceitarmos atos originalmente lesivos como efeitos da crueldade natural, da ignorância ou da maldade, chegamos às retroações legítimas que encontram sua expressão nos afetos humanos e, em particular, no ressentimento.” (DÜHRING, 1875, p. 212, tradução nossa). No original, “*Indem wir ursprünglich verletzende Handlungen als Wirkungen der natürlichen Rohheit, Unwissenheit oder Bosheit annehmen, gelangen wir zu den berechtigten Rückwirkungen, die in den menschlichen Gemüthsbewegungen und namentlich im Ressentiment ihren Ausdruck finden.*”

⁴ Tal percepção também está presente em Cardoso (2018). “Já a filosofia do direito – enquanto campo de especulação muitas vezes adstrito aos juristas – é cega para o direito no pensamento de Nietzsche. Simplesmente não vê os problemas jurídicos na obra ou a partir da obra do filósofo. Em primeiro lugar, raramente os filósofos do direito no século XX tangenciaram a filosofia de Nietzsche ao refletirem sobre os problemas jusfilosóficos da contemporaneidade. Sempre que algum historiador da filosofia do direito aborda a filosofia de Nietzsche, adentra, normalmente, apenas as grandes ideias do pensador, como se fossem apenas críticas genéricas à contemporaneidade, como se fosse apenas um filósofo que inaugurasse um pensamento novo, mas estranho ao direito.” (CARDOSO, 2018, p. 518).

Jean-Cassien Billier (2005) também não faz menção a Nietzsche, salvo pela remissão no último capítulo da obra ao “neonietzscheísmo” de Foucault. Na mesma senda caminha Michel Villey, em sua *Filosofia do Direito*. Ele começa afirmando que “os filósofos da Europa moderna e contemporânea só têm contato com as atividades científicas, morais, políticas. Não que se tenham calado a respeito do direito [em suas reflexões] [...] Mas eles as abordam sem terem tido a menor oportunidade de observá-las.” E depois conclui enfaticamente: “*Não há em Descartes, Pascal, Kant, Hegel, Comte, Nietzsche, Kierkegaard, Freud, assim como num Sartre ou num Heidegger, ou na Sorbonne de hoje, nenhuma experiência do direito.*” (VILLEY, 2008, p. 42, grifo nosso).

Embora o autor reconheça a existência de pensamentos sobre o direito em autores como Nietzsche, ele os coloca numa posição secundária pela falta de uma “experiência de direito” em suas reflexões. Villey, ao analisar a escola do direito livre, culpa uma tradição anti-intelectualista que vai de Nietzsche a Bergson por um irracionalismo que estaria assolando a ciência do direito naquele momento. “Uma onda de *irracionalismo* toma a ‘ciência do direito’. Apóia-se na corrente *anti-intelectualista* que então assolava a filosofia, de Nietzsche a Bergson. Mais do que na Razão raciocinante, todos se fiarão na *intuição* espontânea do juiz.” (VILLEY, 2008, p. 399, grifo do autor).

Pensamos de forma diferente. Não é por faltar um contato direto com a práxis jurídica que as reflexões de filósofos como Nietzsche não possam suscitar indagações relevantes para a teoria jurídica.⁵ Nesse sentido, uma das justificativas desta pesquisa é demonstrar o potencial que existe no pensamento de Nietzsche para fundamentar uma reflexão filosófica sobre o direito. Do mesmo modo, há estudos recentes sobre Nietzsche e o direito evidenciando a presença do jurídico entre as preocupações do filósofo, discutindo questões como a noção nietzschiana de justiça⁶ ou mesmo a existência de uma filosofia do

⁵ Aqui talvez pudéssemos invocar o conceito de intercessor de Deleuze. Acreditando que “a filosofia, a arte e a ciência entram em relações de ressonância mútua [...] que não cessam de interferir entre si”, o filósofo francês propõe a noção de intercessor para designar os meios nos quais essas relações se dão. Seu intuito é deixar o pensamento móvel de tal forma que, no nosso caso, não que a teoria jurídica vá propor soluções para os problemas filosóficos, apenas vai utilizar a questão filosófica como uma “intercessora” para pensar suas próprias questões. Deleuze afirma também a importância dos intercessores pois eles são a criação, “sem eles não há obra”. (DELEUZE, 2013, 160).

⁶ Em estudo sobre a justiça no pensamento nietzschiano, Eduardo Rezende de Melo (2010) afirma: “A reflexão sobre a justiça em Nietzsche, de fato, mais do que a um conteúdo de pensamentos que poderiam ser sistematizados conclusivamente a respeito de um tema, leva-nos a um modo de pensar que descortina as relações de poder presentes em todas interpretações que se revestem de um máscara moral para, abrindo-nos ao modo de vida a elas subjacente, ao seus limites, e aos limites que elas nos põem, fazer com que nos perguntemos sobre seu sentido para nós. E a este desafio, de assunção de uma responsabilidade emancipatória, alheia às fórmulas correntes, que se abre a demanda por justiça”. (MELO, 2010, p. 179).

direito em Nietzsche.⁷ Igualmente, há estudos acerca do direito em Nietzsche mesmo entre estudiosos do direito como Henrique Garbellini Carnio (2013), que procura, através de uma comparação entre o pensamento nietzschiano e o do conhecido jurista Hans Kelsen, estabelecer uma reflexão acerca da antropologia jurídica a partir da genealogia da moral do filósofo.

Nessa mesma linha de raciocínio, esta tese procura estabelecer a importância do direito na análise genealógica do processo de formação do humano, o qual, como se demonstrará, se deu em meio à fixação de categorias jurídicas e situar a relação entre o direito e o problema do ressentimento a partir das premissas estabelecidas por Nietzsche. Em igual medida, é possível identificar na obra de Nietzsche, pelo menos a partir de 1878, a presença de temas propriamente “jurídicos”. Cite-se, a título de exemplo, HH §105 em que ele analisa a justiça retributiva e A §112 sobre o que seria uma “história natural do dever e do direito”. Além dessas passagens, vejam-se as palavras do filósofo acerca da filosofia do direito, colhidas de um fragmento póstumo de 1883:

Sim, a filosofia do direito! Esta é uma ciência que, como todas as ciências morais, nem nas fraldas se encontra ainda! Por exemplo, mesmo entre juristas que se consideram livres pensadores, desconhece-se ainda o mais antigo *significado* da pena – não se sabe nada sobre ele: e, enquanto a ciência do direito não se apoiar sobre um novo solo, nomeadamente aquele da comparação entre histórias e povos, ela permanecerá nesse combate deplorável entre abstrações sem fundamento, as quais se apresentam hoje como “filosofia do direito”, e que são todas deduzidas do homem moderno. Mas este homem moderno é uma rede tão complexa, inclusive no tocante a suas avaliações jurídicas, que ele permite as mais variadas *interpretações*. (FP 8[13] de 1883).⁸

⁷ Em tese de doutorado em Filosofia, Rodrigo Rosas Fernandes (2005) procura defender a existência de uma filosofia do direito em Nietzsche. “Se na modernidade a filosofia do direito caracteriza-se como uma reflexão filosófica da ciência do direito e de suas instituições, isto é, deste segmento específico dentro do conhecimento filosófico enquanto gênero, então a partir da própria exegese dos textos de Nietzsche podemos responder de forma afirmativa: existe uma filosofia do direito dentro do pensamento nietzschiano. As várias concepções de direito, do natural ao positivado, do não escrito ao escrito, do primitivo ao moderno, assim como a genealogia do próprio direito e de suas instituições, a crítica do direito enquanto ciência e as várias noções de justiça, foram privilegiadas ao longo das três fases do pensamento de Nietzsche.” (FERNANDES, 2005, p. 181).

⁸ A tradução é Oswaldo Giacoia Junior (2005), com ligeiras modificações nossas. No original em alemão: “*Ja die Philosophie des Rechts! Das ist Eine Wissenschaft welche, wie alle moralischen Wissenschaften, noch nicht einmal in den Windeln liegt! Man erkennt z.B. immer noch, auch unter frei sich denkenden Juristen, die älteste Bedeutung der Strafe — man kennt sie gar nicht: und so lange die Rechtswissenschaft sich nicht auf einen neuen Boden stellt, nämlich auf Historie und Völker-Vergleichung, wird es bei dem unseligen Kampfe von grundfalschen Abstraktionen verbleiben, welche heute sich als „Philosophie des Rechts“ vorstellen und die sämtlich vom gegenwärtigen Menschen abgezogen sind. Dieser gegenwärtige Mensch ist aber ein so verwickeltes Geflecht, auch in Bezug auf seine rechtlichen Werthschätzungen, daß er die verschiedensten Ausdeutungen erlaubt.*”

Como veremos, ao criticar as conclusões de Dühring, Nietzsche está exatamente procurando oferecer hipóteses mais viáveis para a filosofia do direito do que aquelas “abstrações sem fundamento” “deduzidas do homem moderno” vigentes no discurso teórico do direito, dentre as quais a de Dühring seria representativa para ele. A discussão entre Nietzsche e Dühring sobre a questão do ressentimento no âmbito da justiça e do direito aparece claramente no parágrafo 11 da segunda dissertação da *Genealogia da moral*. Nesse momento da obra, Nietzsche expressa sua discordância em relação à tese de Dühring sobre a origem da justiça a partir do ressentimento. No início do parágrafo em questão, Nietzsche aponta contra quem se dirige seu discurso: “Agora uma palavra negativa sobre as tentativas recentes de buscar a origem da justiça num terreno bem diverso — o do ressentimento.” (NIETZSCHE, 2009, p. 57). Dentre essas “tentativas recentes” a que ele se refere, está o pensamento de Dühring. Após fazer menção expressa a duas obras de Dühring (*O valor da vida* e *Curso de filosofia*), Nietzsche assevera que “quanto à afirmação específica de Dühring, de que a nascente da justiça se acha no terreno do sentimento reativo, é preciso, em prol da verdade, contrapor-lhe bruscamente a afirmação inversa”, o que o faz ser categórico em sua posição segundo a qual “o último terreno conquistado pelo espírito da justiça é o do sentimento reativo!” (NIETZSCHE, 2009, p. 58).

Essa concepção de Dühring sobre a necessidade da vingança para a justiça⁹ se baseia na noção de ressentimento para justificar a retaliação. O pensamento de Dühring segue uma tendência na modernidade de considerar o jurídico como algo derivado da lei de talião. Tal linha de interpretação, com alguma influência na filosofia do direito, envolve, fundamentalmente, justificar a necessidade da limitação das ações e da punição de forma a que o “forte não deva prejudicar o fraco”, tal como já anunciava o Código de Hamurabi.¹⁰ Ou seja, trata-se do problema de se fixar os limites da chamada “justiça retributiva”, tanto pensada na forma comutativa quanto na forma distributiva.¹¹ Essencialmente

⁹ “Assim, de acordo com a doutrina que estabeleci, a vingança é naturalmente rude, mas também aceita como guardiã da justiça em todas as organizações sofisticadas, através da qual as lesões cometidas não são apenas sinalizadas, mas também perseguidas.” (DÜHRING, 1875, p. 172, tradução nossa). No original: “*So ist der von mir aufgestellten Lehre zufolge die Rache die naturwüchsig rohe, aber auch in alle feinem Organisationen eingegangene Hüterin der Gerechtigkeit, durch welche die verübten Verletzungen nicht nur signalisirt sondern auch verfolgt werden.*”

¹⁰ “*so that the strong should not harm the weak*”, passagem extraída do Prólogo do Código de Hamurabi. Tradução de L. W. King. Conferir em The Avalon Project: Documents in Law, History and Diplomacy. Disponível em: <<http://avalon.law.yale.edu/ancient/hamframe.asp>>

¹¹ Zippelius (2010, p. 264-265) conceitua a justiça comutativa como sendo aquela que “diz respeito à questão da justa compensação de bens entre os membros da comunidade jurídica” e a justiça distributiva como aquela que “trata da distribuição dos bens e encargos numa comunidade.”

compreendida a partir de uma relação de troca, a justiça da retribuição se caracteriza pela ideia de reciprocidade. Neste sentido, está presente a ideia de retaliação de forma inerente a ela.¹² Logo, quando se pensa em termos de punição, o problema central da justiça retributiva passa a contemplar quais os motivos que justificam a imputação de uma pena.

Deste modo, é possível afirmar que essa concepção retributiva faz derivar o conceito de justiça de uma necessidade de reparação por uma agressão “injusta”, procurando-se justificar a necessidade do direito em decorrência dessa indignação perante um dano sofrido. Assim, tal pensamento faz crer que justo e injusto existem desde o ato ofensivo, respaldados por este sentimento de revolta que acompanha aquele que é vítima, o que tornaria a injustiça apenas uma consequência de um sentimento reativo. Logo, tomemos a visão de Dühring como representativa dessas ideias. Ele aponta o ressentimento provocado por uma ação como justificativa para a reação, no caso a pena. Assim, estabelecendo uma relação causal, conclui: se uma ação provoca ressentimento, então é injusta. O que Nietzsche pretende é problematizar essa concepção, levantando perguntas como: seria então a origem do direito essa necessidade de compensação por uma lesão? Será mesmo possível aferir o caráter justo ou injusto de uma ação desde o início, ou isso seria possível apenas a partir da instituição de uma lei por parte de uma autoridade? Caso seja possível, deve, portanto, o direito proibir todo e qualquer ato injusto? Por outro lado, pode o senso de justiça decorrer de uma atitude positiva na sua origem ao invés de surgir do simples ressentimento em razão do dano sofrido?

Ainda problematizando a concepção de Dühring, é preciso dizer que ela segue também uma tendência teórica na filosofia do direito de considerar que um criminoso “merece” o castigo, pois poderia ter agido de outro modo e porque tinha consciência da ilicitude de seu ato, ou seja, teria culpa por ter provocado o ressentimento. No germe dos institutos da imputação e da responsabilidade está a ideia de livre-arbítrio.¹³ Tais fabulações partem sempre de um pressuposto psicológico indispensável, segundo o qual as ações são produzidas por sujeitos que têm uma capacidade para livremente escolher realizar ou não tais atos. No mesmo sentido, foi isso que Immanuel Kant (1724-1804) denominou “autonomia da vontade”, que serve de fundamento para as leis da liberdade,

¹² É deste modo que Hegel (*Princípios da filosofia do direito* §101) propõe que a justiça lide com os crimes. “A supressão do crime é remissão, quer segundo o conceito, pois ela constitui uma violência contra a violência, quer segundo a existência, quando o crime possui uma certa grandeza qualitativa e quantitativa que se pode também encontrar na sua negação como existência.” (HEGEL, 2000, p. 90).

¹³ “A culpa, por sua vez, pressupõe que se podia em geral agir de maneira diferente daquela em que se agiu. Por isso, um direito penal de culpa e cumprimento de pena só é possível no pressuposto de que há liberdade de decisão.” (ZIPPELIUS, 2010, p. 316).

sustentáculo de toda sua filosofia moral. Assim, assume-se que se pode “fazer” diferente do que se “quer”. Contudo, e se o contrário fosse verdade? E se essa cristalina relação de causa e efeito entre o fazer e o querer fosse simplesmente aparente e por trás dela existisse algo de incontrollável? E se a vontade livre não fosse exatamente “livre”? Tais foram as perguntas que Nietzsche procurou levantar quando criticou severamente a filosofia moral de Kant em *Para além de bem e mal*, notadamente na seção intitulada “Dos preconceitos dos filósofos”.¹⁴ O fato de voltarmos a elas também nesta tese é porque são indispensáveis para pensar os problemas formulados acima quanto à origem do direito e à apreciação do caráter justo ou injusto dos atos, inclusive da perspectiva de Dühring. Na *Genealogia da moral*, Nietzsche procura explicar como a ideia de um sujeito autônomo teria se formado através da criação de uma memória da vontade no primitivo animal homem. Essa faculdade moral, a qual Kant julgou ter descoberto no homem, não passaria de um longo trabalho de interiorização dos instintos denominado por Nietzsche de “má consciência” (*schlechtes Gewissen*).

O conceito de moral tem importância central tanto no pensamento de Kant quanto no de Nietzsche. Kant estabelece uma distinção entre um mundo do ser, no qual imperam as leis naturais segundo o princípio da causalidade e um mundo do dever, no qual vigem as leis morais segundo o princípio da liberdade. Kant identifica a moral com a filosofia prática, que versa sobre o reino dos fins, e estabelece princípios de normatividade a serem seguidos pelo simples dever racional (a ética) e outros que admitem motivos externos à consciência do dever (o direito). Assim, tanto o direito quanto a ética fazem parte de sua filosofia moral, de forma que ele estabelece uma distinção entre os dois relativa ao móbil da ação: enquanto a norma ética é garantida simplesmente pelo dever, a norma jurídica precisa poder contar também com meios externos de coerção.¹⁵

Nietzsche, por outro lado, pensa a moral como um conjunto de valores produzidos por uma perspectiva de avaliação, não necessariamente racional. A moral assume um

¹⁴ Não é nosso propósito nesta tese contrapor as filosofias de Kant e de Nietzsche, de modo que vamos apenas nos utilizar de algumas das críticas de Nietzsche ao filósofo de Königsberg como forma de apresentar os movimentos do raciocínio do próprio Nietzsche. Assim, não nos propomos a avaliar a pertinência ou não dessas críticas, visto que escaparia ao escopo da tese. Para uma discussão sobre Nietzsche e Kant, ver por todos “*Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever*” de Oswaldo Giacoia Júnior (2012).

¹⁵ “[...] a moral constitui um gênero que se subdivide nas duas espécies do direito e da ética. [...] nesse âmbito da legislação moral Kant realiza uma verdadeira revolução, [...] conduzindo à distinção entre ética (*ethica*), doutrina das obrigações internas, e o direito (*jus*), doutrina das obrigações externas. [...] A filosofia prática se ocupará, doravante, do domínio constituído por esses princípios independentes da teoria acerca da natureza, tendo por objeto propriamente as leis da liberdade [...] ou seja, a alternativa às leis da natureza, leis daquilo que é, são as leis morais, como leis da liberdade ou daquilo que deve ser [...]” (BECKENKAMP, 2014, p. xv-xvii).

caráter estritamente circunstancial, delimitado por questões históricas e psicológicas. Ao contrário de Kant, Nietzsche não situa o direito em uma filosofia moral, ele analisa o direito para fazer uma crítica da moral dominante na Europa do século XIX. Assim, ele não está interessado em sugerir parâmetros universais de normatividade, pretende apenas mostrar algo sobre a história dos institutos e das instituições jurídicas como forma de fortalecer sua crítica à moral, por exemplo, o fato de que o direito não ter sido criado para reprimir as ações injustas dos criminosos culpados. Na realidade, na segunda dissertação da *Genealogia da moral* (GM II §4 a §6), Nietzsche expõe como as categorias morais do dever e da culpa, por exemplo, decorrem não da consciência, mas da fixação de categorias jurídicas como obrigação e dívida por meio do castigo e da crueldade.¹⁶ Portanto, discordando de Dühring, o filósofo de Zarathustra propõe outra hipótese genealógica para o direito.

Logo, a moral não é atravessada pelo pressuposto da autonomia da vontade, tal como a pensou Kant. Para Nietzsche, a vontade se orienta para formas de apropriação, ela quer “dominar” outras vontades.¹⁷ A autonomia da vontade é indispensável para a caracterização do dever moral na filosofia kantiana e fundamental para a responsabilização do sujeito de direito. Porém, como se chegou a um sujeito que se pensa autônomo em sua vontade, portanto livre para fazer diferente do que quer? Este é o tema dos primeiros parágrafos da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, sobre a criação da consciência através da força da memória. Nietzsche aponta que foi justamente a invenção de categorias jurídicas como a obrigação, o crédito e a dívida que forçaram o aparecimento de uma consciência, a institucionalização do direito coincide de certa forma com o processo de hominização. E, como esse processo foi marcado pela violência, a criação da consciência moral nada teria de racionalidade.

Uma vez que o problema central do primeiro questionamento tenha sido explicitado, passemos ao segundo, sobre a origem e a finalidade do direito e sua relação com o ressentimento. Além de sustentar que as reflexões de Nietzsche possuem uma relevância fundamental para a filosofia e para a teoria do direito, esta tese se propõe a demonstrar que, para Nietzsche, o direito não tem origem nos sentimentos reativos (tais como a inveja e o ciúme), mas que a finalidade do direito, a partir do modo como este se

¹⁶ Em GM II §4, o filósofo escreve: “Esses genealogistas da moral teriam sequer sonhado, por exemplo, que o grande conceito moral de ‘culpa’ teve origem no conceito muito material de ‘dívida’? Ou que o castigo, sendo reparação, desenvolveu-se completamente à margem de qualquer suposição acerca da liberdade ou não-liberdade da vontade?” (NIETZSCHE, 2009, p. 48).

¹⁷ A teoria da vontade de potência será abordada oportunamente.

encontra institucionalizado na sociedade, é justamente realizar uma profunda e problemática disposição psicológica no homem: o ressentimento. Esta é a conclusão a que se pretende chegar por meio de uma interpretação detida do mencionado parágrafo 11 da segunda dissertação da *Genealogia*, a qual requer uma análise de conjunto da primeira e da segunda dissertações, além de um cotejo da referida passagem com o restante da obra nietzschiana.

Por conseguinte, para reforçar sua discordância em relação à teoria de Dühring sobre a origem da justiça e do direito, Nietzsche passa a expor sua hipótese de “genealogia do direito” com o intuito de demonstrar que uma investigação acerca da história dos institutos e das instituições jurídicas é capaz de explicar porque a noção de justiça não deriva do ressentimento.¹⁸ Ainda em GM II §11, o filósofo expõe esta ideia da seguinte forma: ele começa por se perguntar: “[...] a qual esfera sempre pertenceu até agora a administração do direito, e também a própria exigência de direito? À esfera dos homens reativos, talvez?”, para responder na sequência: “Absolutamente não; mas sim à dos ativos, fortes, espontâneos, agressivos” (NIETZSCHE, 2009, p. 58-59). Logo depois, conclui enfaticamente em GM II §11:

Historicamente considerado, o direito representa [...] justamente a luta *contra* os sentimentos reativos, a guerra que lhes fazem os poderes ativos e agressivos, que utilizam parte de sua força para conter os desregramentos do *pathos* reativo e impor um acordo. (NIETZSCHE, 2009, p. 59).

Assim, com base na proposta de situar o papel do direito nessa “história dos afetos”, esta tese pretende desenvolver a temática inscrita na *Genealogia da moral* sobre a forma de Nietzsche enxergar o direito como “uma luta contra o ressentimento”.¹⁹ Tal assertiva, presente em GM II §11, é o mote do estudo que aqui se propõe. Através da relação entre direito e ressentimento espera-se situar o jurídico numa dimensão maior, qual seja a da vontade de potência, elemento essencial para a compreensão da filosofia nietzschiana. Pensando a moral como teoria das relações de dominação, Nietzsche a desenvolverá como teoria da vontade de potência, sendo o direito apenas um aspecto. O

¹⁸ O raciocínio desenvolvido por Oswaldo Giacoia Júnior (2005) também vai neste sentido: “A refutação da tese de Eugen Dühring, que transforma sub-repticiamente o sentimento de vingança numa disposição da natureza, dá lugar ao célebre parágrafo 11 da segunda dissertação de *Para a Genealogia da Moral*, em que Nietzsche se propõe a reconstruir a genealogia da lei.” (GIACOIA JUNIOR, 2005, p. 22).

¹⁹ Também, procuraremos cotejar essa ideia presente na *Genealogia da moral* com o corpo da filosofia nietzschiana, principalmente no que se refere a outras obras como os dois volumes de *Humano demasiado humano*, *Aurora*, *Assim falava Zaratustra*, *Para além de bem e mal*, *O anticristo*, além dos fragmentos póstumos da época.

ressentimento não é propriamente algo moral, senão um dispositivo psicológico de reação. Ele representa um afeto reprimido, um desejo de vingança sufocado que envenena o ser. Esse processo de ressentir ocasiona um adoecimento do homem, o qual repercutirá na sua forma de interpretar o mundo, provocando o que Nietzsche denomina de “levante escravo na moral”. Canalizado pelo sacerdote ascético contra os nobres guerreiros, esse levante representa o momento decisivo na história da civilização europeia em que o ressentimento passa a criar valores por meio da inversão dos valores nobres. Sendo o ressentimento uma chave para a compreensão da moral em Nietzsche, no momento em que o filósofo o relaciona com o direito no parágrafo 11 da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, ele também se torna uma chave para o entendimento do próprio fenômeno jurídico. Embora a reflexão de Nietzsche sobre o direito não parta do pressuposto da moral, mas sim de uma psicologia da moral baseada numa investigação do fenômeno do ressentimento e da consciência de responsabilidade, o filósofo evidencia que o direito desempenha um papel fundamental no desenvolvimento de categorias essenciais para o processo de hominização (a memória, por exemplo), o qual redundará, no entanto, no problema da má consciência e do ressentimento.

Voltando à passagem que destacamos acima, Nietzsche enfatiza (GM II §11) que os poderes fortes e agressivos agiram na história de forma a controlar o “insensato influxo do ressentimento”, lutando contra a vingança, de modo a substituí-la pela “luta contra os inimigos da paz e da ordem” ou “forçando compromissos” (NIETZSCHE, 2009, p. 59). Finalmente, a atuação dos poderes ativos culmina na “instituição da lei”, a qual Nietzsche enxerga como o momento decisivo no combate aos sentimentos reativos. A passagem a seguir não deixa dúvida: “[...] o decisivo no que a autoridade suprema faz e impõe contra a vigência dos sentimentos de reação e rancor — o que faz sempre, tão logo se sente forte o bastante —, é a instituição da lei” (NIETZSCHE, 2009, p. 59, grifo do autor).

Portanto, Nietzsche problematiza a aparente relação de causalidade estabelecida por Dühring entre o sentimento de injustiça provocado pelo ressentimento e a origem do direito. Para Nietzsche (GM II §11), a instituição da lei aparece como um meio de conter o desejo de vingança, pois quando estabelece o que “a seus olhos é permitido, justo, e proibido, injusto” e trata “abusos e atos arbitrários de indivíduos ou grupos inteiros como ofensas à lei, como revoltas contra a autoridade mesma”, a lei “desvia os sentimentos dos seus subordinados do dano imediato causado por tais ofensas”. Por conseguinte, o estabelecimento da lei permite “o oposto do que deseja a vingança, a qual enxerga e faz valer somente o ponto de vista do prejudicado” (NIETZSCHE, 2009, p. 59, grifo do autor).

Com a lei, atinge-se a superação da vingança e da permanência apenas do ponto de vista do prejudicado, ou seja, daquele que foi lesado, que sente a quebra da relação de troca como um desprazer. Mas também, Nietzsche considera que justo e injusto existem apenas depois da instituição da lei, repelindo qualquer ideia de direito natural, uma vez que, para ele, “a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo ser concebida sem esse caráter”, além do que, do ponto de vista biológico, “os estados de direito não podem senão ser estados de exceção, enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa o poder” (NIETZSCHE, 2009, p. 60).

Para conjugar direito e ressentimento é preciso compreender em que consiste o chamado projeto genealógico de Nietzsche. A genealogia é o elo metodológico que permite relacionar essas duas temáticas, quais sejam, direito e ressentimento. É necessário compreender que Nietzsche interpreta o fenômeno do ressentimento desdobrando sua influência no processo civilizacional tanto no que se refere à formação do humano quanto à formação da moral. No decorrer da história da civilização ocidental, ele examina os tipos psicológicos (guerreiros, escravos e sacerdotes) e a questão da invenção da memória para entender das causas do ressentimento e da má consciência. Para o filósofo, o ressentimento aparece como o principal vetor de uma guinada normativa fundamental na história da moral europeia, uma vez que ele origina, por meio de uma vontade de potência envenenada, a moral escrava. Como se verá adiante, se de um lado, o ressentimento está na origem da moral, ou é seu veículo condutor, de outro, ele aparece na finalidade, no ponto de chegada do direito.

Portanto, são duas as questões a serem analisadas. Uma primeira, que remonta à própria possibilidade de um direito, e uma segunda referente à origem e à finalidade dos institutos e instituições jurídicas. Assim, Nietzsche formula suas reflexões sobre o direito, respectivamente, a partir de dois questionamentos essenciais: a criação de categorias jurídicas, como dívida, crédito e obrigação, é responsável pelo processo de hominização? E: são a sensação de injustiça e o ressentimento os responsáveis pela origem do direito? Entretanto, a reflexão sobre o direito feita por Nietzsche em GM II §11 deixa em aberto uma questão. Se a invenção do direito no processo de hominização desencadeia também o aparecimento do fenômeno do ressentimento, seria possível afirmar que direito e ressentimento estão imbricados um no outro e não haveria qualquer possibilidade de alteração desse quadro. Contudo, na derradeira parte desta tese, analisaremos igualmente a possibilidade da superação do ressentimento dentro da filosofia de Nietzsche a fim de

verificar se o filósofo entende ser possível imaginar alguma forma de juridicidade que não culmine necessariamente na disseminação do *pathos* reativo e no ressentimento.

Sustenta-se a hipótese de que, para Nietzsche, a manifestação do ressentimento no âmbito do direito é provocada pelo esforço de civilizar o homem, na medida em que nega a ele sua vingança. O ressentimento seria a descarga descompensada de um sentimento não imediatamente após a ofensa, uma vez que o represamento energiza o sentimento e provoca um mal-estar que envenena o homem. O problema da teoria jurídica é que o direito tem de estabelecer uma mediação racional (criação da memória) nos conflitos entre credores e devedores, ou seja, ele necessariamente implica suspender o domínio dos afetos pela instituição da lei. O direito deve ter como ponto de partida o pressuposto racional de um sujeito ativo que se pensa diferente do seu querer, ou seja, que crê poder fazer algo diferentemente daquilo que quer, o que vai ao encontro da premissa kantiana da autonomia da vontade, embora colida diretamente com a doutrina da vontade de potência nietzschiana.

O parâmetro de racionalidade aparece com a lei, mas junto a ele também surge o ressentimento daquele que passa a “não poder fazer o que quer”. Pensando que a justiça só existe a partir da institucionalização da lei (a norma racionalizada), Nietzsche entende que não competirá mais àquele que foi lesado solucionar os litígios em que se envolveu (autotutela). Assim, delega-se essa missão ao direito. Desta maneira, é possível imaginar que a decadência do homem é aprofundada pela rigidez do direito e pela hipertrofia do jurídico. Cada espaço da existência que passa a ser disciplinado pelo direito suspende a atuação espontânea da vida. Sendo exceção à vida (e à vontade de potência), o direito racional culmina em ressentimento. Logo, Sendo a disseminação do ressentimento um problema a ser enfrentado pela filosofia, Nietzsche se propõe a combatê-lo dentro da ideia de uma “transvaloração de todos os valores”. Ele pugna pela superação do ressentimento como uma tarefa essencial para o futuro da humanidade. A partir dos indicativos deixados por Nietzsche, é possível afirmar que a forma como o direito se move nas sociedades modernas tem servido apenas para aprofundar o problema da decadência.

Com essa breve exposição do tema, podemos estabelecer as linhas principais que pretendemos seguir no curso dessa tese. Na medida em que propomos uma leitura crítica do direito pela chave do ressentimento e de seu status na filosofia nietzschiana, especialmente seus desdobramentos contidos em GM II §11, é necessário compreender como esses dois conceitos se articulam. A discussão fundamental sobre essa temática é elaborada pelo filósofo, como vimos, na *Genealogia da moral*, de forma a ser preciso

compreender o “procedimento genealógico” antes de partir para o exame crítico da relação entre as duas noções. Tal procedimento é a forma pela qual o filósofo analisa as questões levantadas e combate as proposições de Dühring, de modo que um entendimento do mesmo se mostra essencial como um primeiro esforço teórico deste estudo. Fazemos isso no primeiro capítulo da tese.

Na sequência, é indispensável analisar os movimentos principais das teses de Nietzsche e de sua argumentação tal como ela se apresenta no texto da *Genealogia*. Isso se deve ao fato de o problema da origem e da finalidade do direito requerer uma abordagem do processo de hominização (GM II), uma vez que o direito desempenha nele um papel fundamental. Em igual medida, um exame detido do fenômeno do ressentimento (GM I), mostra-se imprescindível para se estabelecerem as bases do raciocínio do filósofo que possibilitam a interpretação do parágrafo 11 da segunda dissertação da *Genealogia da moral*. O estabelecimento dessas premissas interpretativas compõe o segundo capítulo.

Por fim, a última etapa de nosso estudo de volta diretamente ao parágrafo 11. Neste momento, investigamos questões relevantes do pensamento nietzschiano sobre o direito como a relação entre justiça e vingança e o fato de Nietzsche considerar a justiça uma virtude baseada numa atitude afirmativa. Ali analisamos também o problema da origem e da finalidade das ordens jurídicas e os efeitos produzidos pelo surgimento da lei no processo de institucionalização do direito. Por derradeiro, de forma a sustentar a validade da hipótese de um direito como uma “luta contra o ressentimento”, verificamos algumas possibilidades de superação do ressentimento no âmbito da filosofia nietzschiana.

Breve notícia da vida e da obra de Nietzsche

Talvez uma das mais impressionantes críticas da modernidade seja a filosofia nietzschiana. Como escreve Marton (2010, p. 31), “a tarefa que reivindica a si mesmo, sua missão e destino, consiste em questionar tudo o que até então o ser humano venerou e, pelo mesmo movimento, afirmar tudo o que até então ele negou”. O autor do *Crepúsculo dos ídolos* atacou a civilização moderna com “golpes de martelo”, sendo conhecido como um pensador iconoclasta. Entretanto, há uma distância entre a fama do filósofo e uma compreensão mais acadêmica de sua obra. Assim, antes de tudo devem ser feitas algumas ressalvas no que concerne à obra de Nietzsche e à sua interpretação. Como enuncia Marton (2010) em *Nietzsche, filósofo da suspeita*, talvez nenhum outro filósofo tenha despertado tamanho interesse e curiosidade, tanto no que se refere à sua vida quanto à sua obra. Os

mais variados grupos se diziam muitas vezes serem seus seguidores. Suas ideias foram invocadas por anarquistas, fascistas, socialistas, antissemitas, judeus, ateus e até cristãos. Não faltaram aqueles que julgaram tê-lo compreendido quando estavam equivocados, aqueles que fizeram dele uma espécie de guru, como também aqueles que buscaram a todo custo negar a potência de seu pensamento e de sua crítica.²⁰ Logo Nietzsche, que tinha verdadeiro pavor de ser mal compreendido, como ele mesmo alerta na primeira seção do prefácio de *Ecce Homo*: “Ouçam-me! Pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!” (NIETZSCHE, 2008, p. 15).

Nietzsche desejava que seus textos fossem lidos e compreendidos por poucos ao mesmo tempo em que se queixava de não encontrar leitores. Daí sua célebre afirmação de que nascera póstumo.²¹ Também em *Assim falava Zaratustra*, encontramos o protagonista se lamentando por ter vindo cedo demais, por ainda não ser “boca para os ouvidos”.²² Assim, o que Nietzsche espera de seus leitores também não é pouco; ele quer ser lido por quem possa vivenciar sua filosofia.²³ Neste sentido, caminha sua provocação em *Ecce Homo* (EH, “Por que escrevo tão bons livros”, §1): “uma coisa sou eu, outra são meus escritos” (NIETZSCHE, 2008, p. 50).²⁴ Mais adiante, ele reclama acuidade filológica para ser lido (EH, “Por que escrevo tão bons livros”, §5): “que em meus escritos fala um psicólogo sem igual é talvez a primeira constatação a que chega um bom leitor – um leitor como eu o mereço, que me leia como os bons filólogos de outrora liam o seu Horácio.” (NIETZSCHE, 2008, p. 55).²⁵ Assim, Nietzsche escreve como alguém que quer ser

²⁰ Nas palavras da autora “Nenhum outro pensador suscitou, seja por sua vida ou por suas ideias, tanto interesse e curiosidade. Antes de tudo, Nietzsche não queria ser confundido. Para sua surpresa e horror, tanto antissemitas quanto anarquistas se diziam seus adeptos. Ao longo de décadas, será evocado por socialistas, nazistas e fascistas, cristãos, judeus e ateus. Pensadores e literatos, jornalistas e homens políticos terão nele um ponto de referência, atacando ou defendendo suas ideias, reivindicando ou exorcizando seu pensamento. Dessa perspectiva, quem julgou compreendê-lo equivocou-se a seu respeito; quem não o compreendeu julgou-o equivocado.” (MARTON, 2010, p. 8).

²¹ “Tampouco é ainda meu tempo, alguns nascem póstumos. – Algum dia serão necessárias instituições onde se viva e se ensine tal como entendo o viver e o ensinar: talvez se criem até cátedras para interpretação do Zaratustra.” EH, “Por que escrevo tão bons livros”, §1. (NIETZSCHE, 2008, p. 50).

²² Logo na quinta seção do “Prólogo” de Zaratustra, aparece a queixa do profeta. “Zaratustra olhou novamente para o povo e calou. ‘Aí estão eles e riem’, falou para o seu coração, ‘não me compreendem, não sou boca para seus ouvidos’.” (NIETZSCHE, 2011, p. 17).

²³ Ele fala no Zaratustra, na seção intitulada “Do ler e escrever”, “Quem escreve em sangue e em máximas não quer ser lido, quer ser aprendido de cor.” (NIETZSCHE, 2011, p. 40).

²⁴ É importante salientar que há em Nietzsche, para além deste esforço de ser compreendido, também uma vontade de não ser entendido. Ele se coloca contrário à tradicional forma discursiva vigente na filosofia. Para ele, o consenso dos sábios acerca de algo nada tem a ver com a verdade. Assim, ele refuta a vontade de verdade dos metafísicos que buscam erigir uma doutrina universal. Daí o porquê de seu próprio filosofar ser fragmentário refletindo esta preocupação epistemológica. Cf. Viesenteiner (2013) e Silva Júnior (2014).

²⁵ Apontam os biógrafos, que Nietzsche associava a imagem de um leitor ideal ao grande amor de sua vida, a poetisa russa Lou Andreas-Salomé (1861-1937). Ele mesmo deixa transparecer tal constatação na seguinte passagem do *Ecce Homo* (EH, “Por que escrevo tão bons livros”, §2): “Uma russa encantadora não se

compreendido, mas não compreendido por qualquer um. Adepto dos pensamentos em perspectiva, Nietzsche se posiciona contrário ao dogmatismo quando fala dos “filósofos do futuro”, suas verdades não são para “qualquer um”, pois lhe ofenderia o “gosto”.²⁶ É um tanto nesse sentido a afirmação que faz em GC §381 sobre a compreensibilidade:

Não queremos apenas ser compreendidos ao escrever, mas igualmente *não* ser compreendidos. De forma alguma constitui objeção a um livro o fato de uma pessoa achá-lo incompreensível: talvez isso estivesse justamente na intenção do autor – ele não *queria* ser compreendido por “uma pessoa”. Todo espírito e gosto mais nobre, quando deseja comunicar-se, escolhe também os seus ouvintes; ao escolhê-los, traça de igual modo a sua barreira contra “os outros”. (NIETZSCHE, 2012, p. 257, grifo autor).

Nietzsche escreveu *Ecce homo* também para evitar ser confundido, como quando diz (EH, “Por que sou um destino”, §1) “nada tenho de fundador de religião”, “não quero ‘crentes’”, “nunca me dirijo às massas” e “tenho um medo pavoroso de que um dia me declarem santo: perceberão porque publico este livro antes, ele deve evitar que se cometam abusos comigo.” (NIETZSCHE, 2008, p. 102). Todavia, foi justamente esse receio de Nietzsche que veio a se concretizar após a perda de sua lucidez.²⁷

Durante quase a totalidade de sua vida lúcida, ele foi praticamente ignorado pelos círculos acadêmicos da época.²⁸ Foi apenas em 1888, último ano antes do colapso mental que o acometeu logo no início de 1889, que começou a obter certa notoriedade, sobretudo após Georg Brandes (1842-1927) lecionar os primeiros cursos sobre seu pensamento em Copenhague.²⁹ A notícia de sua recente acolhida no meio acadêmico arrebatou o filósofo

enganará um segundo a meu respeito.” (NIETZSCHE, 2008, p. 52). Ainda sobre a busca de Nietzsche por seu leitor ideal, conferir Nasser (2014).

²⁶ “Serão amigos da ‘verdade’ esses filósofos vindouros? Muito provavelmente: pois até agora todos os filósofos amaram suas verdades. Mas com certeza não serão dogmáticos. Ofenderia seu orgulho, e também seu gosto, se a sua verdade fosse tida como uma verdade para todos: o que sempre foi, até hoje, desejo e sentido oculto de todas as aspirações dogmáticas.” (NIETZSCHE, 2005, p. 44, grifo do autor).

²⁷ Partimos das provocações contidas em *Ecce homo* como forma de situar a exposição dos aspectos gerais da filosofia nietzschiana a partir do livro que foi, segundo Stegmeier (2013), a tentativa mais próxima de uma auto-compreensão que Nietzsche chegou a fazer.

²⁸ Deve-se esclarecer que, embora desconhecido da grande cena intelectual da época, Nietzsche foi lido e admirado por um pequeno grupo de amigos, chegando mesmo a obter notoriedade internacional no final de sua vida. “[...] seu primeiro livro, *Nascimento da tragédia*, teve por objeto uma polêmica que o tornou amplamente conhecido como schopenhauriano e como wagneriano, quando ainda era muito jovem. Depois, seus livros, mesmo sem quase nenhum sucesso público, foram lidos, discutidos e admirados por um círculo de amigos fervorosos. No último ano de sua vida consciente, ele até teve acesso a um começo de renome internacional, com apenas 44 anos. Portanto, o lugar comum da incompreensão do gênio solitário é em grande parte legendário, quando se aplica a Nietzsche.” (LEFRANC, 2011, p. 26).

²⁹ No ensaio sobre “Um radicalismo aristocrático”, Brandes congratula a profundidade do pensamento de Nietzsche e se diz um dos primeiros a reconhecer os méritos do filósofo alemão. Para Brandes, Nietzsche era

com furor, como indica sua correspondência da ocasião, e ele se apressa em produzir um livro de apresentação, uma espécie de autobiografia, o famoso *Ecce homo*, provocativo já pelo título. Acontece que esta obra, como comenta Kaufmann (1974), teve sua publicação impedida pelo colapso mental do filósofo e atrasada pelo fato de sua irmã Elisabeth ter se apropriado de seus manuscritos inéditos (*Nachlass*), bem como por ter conseguido os direitos autorais sobre toda sua obra. Como informa Kaufmann (1974), Elisabeth, além de se apoderar dos escritos do irmão³⁰, tornou-se autoridade em sua interpretação, utilizando-se, para isso, da alegação de conhecer certas informações que o irmão lhe teria confidenciado com exclusividade.³¹

A forma como Elisabeth manejou os escritos nietzschianos contribuiu decisivamente para que suas ideias fossem associadas indiscriminadamente ao militarismo, ao antissemitismo e ao nazismo.³² Da mesma forma, o atraso em publicar *Ecce homo*, último trabalho deixado pelo filósofo, deve-se ao fato de que nele muitas dessas ideias são duramente refutadas.³³ Inclusive, quando finalmente foi publicado em 1908, contou com uma edição bastante limitada, muito diferente do que aconteceu com *Vontade de potência* (*Der Wille zur Macht*), coletânea com 1069 aforismos organizada por Elisabeth de forma totalmente assistemática e não cronológica.³⁴ Como apontam os biógrafos, a irmã de Nietzsche foi bem-sucedida em apresentar o filósofo como uma espécie de proto-nazista na

um pensador de alta categoria que merecia ser “estudado, discutido, contestado e aprendido”. (BRANDES, 1915, p. 1, tradução nossa).

³⁰ Elisabeth voltara recentemente para a Europa depois do fracasso do empreendimento de uma colônia ariana no Paraguai, idealizado por seu marido Bernhard Förster. Com isso, “ela devotou enormes reservas de energia, cruel falta de escrúpulos e vontade ilimitada de tomar controle por completo dos negócios de Nietzsche, para obter completo controle sobre seus trabalhos e sobre o que sobrou de sua vida.” (YOUNG, 2010, p. 554, tradução nossa).

³¹ “Suas interpretações sobre o pensamento do irmão foram imediatamente aceitas quase em todos os lugares; e ainda hoje, livros que se opuseram violentamente ao legado de seu marido têm falhado frequentemente em questionar a legitimidade da fusão entre esse legado e o de Nietzsche. Poucos escritores a citariam como uma intérprete confiável, mas sua influência ainda é tremenda, se não reconhecida.” (KAUFMANN, 1974, p. 4, tradução nossa).

³² “Sem dúvida o que ela quer é apagar os traços de conflitos familiares, mas também a hostilidade declarada de seu irmão pelo nacionalismo alemão, e mais ainda pelo antissemitismo que lhe é frequentemente imputado. Agora, não há nenhuma dúvida de que Elisabeth não só fez cortes, mas também o que se pode chamar de falsificações [...] Mas Elisabeth fez sobretudo um uso arbitrário e abusivo dos manuscritos do irmão com o intuito de orientar sua interpretação.” (LEFRANC, 2011, p. 26-27).

³³ “O longo intervalo entre a publicação de *Ecce Homo* foi fatídico porque o livro contém refutações explícitas de muitas ideias que eram atribuídas a Nietzsche na época e que continuam associadas a ele até os dias de hoje.” (KAUFMANN, 1974, p. 6, tradução nossa).

³⁴ Provavelmente a atitude de Elisabeth mais decisiva foi a publicação de *A vontade de potência*. Em 1901, a primeira edição já contava com quatrocentos aforismos. Três anos depois, o último volume da biografia do irmão publicado por Elisabeth sairia com mais duzentos aforismos. Finalmente, em 1906, ela organiza uma segunda edição do livro agora com 1067 aforismos, o que veio a se tornar depois a versão canônica de *A vontade de potência*. O trabalho assistemático se serviu inclusive de trechos que já haviam sido utilizados antes pelo próprio Nietzsche em outras obras sem que fosse feita qualquer distinção ou menção a esse respeito. (KAUFMANN, 1974, p. 6).

Alemanha. Ela transformou uma parte da casa de sua mãe nos Arquivos Nietzsche.³⁵ A princípio, o local funcionava como uma espécie de santuário do filósofo, onde aconteciam reuniões regulares nas quais eram lidos textos de sua autoria. Lá, ela passou a receber autoridades políticas e personalidades do mundo acadêmico, vivendo uma vida confortável até sua morte em 1936.

Tais infortúnios contribuíram em muito para que a obra de Nietzsche fosse associada ao totalitarismo, principalmente o livro *Vontade de potência*, que hoje se sabe não ter sido sua intenção publicá-lo da forma como foi. De tal sorte que, durante muito tempo, a interpretação realizada pelos estudiosos dos escritos nietzschianos ficou prejudicada pelas edições falsificadas ou adulteradas feitas por Elisabeth. Um exemplo notável é a interpretação de Heidegger (2000). Nos cursos que lecionou sobre o pensamento nietzschiano, partindo de uma concepção do filósofo de Zarathustra como um pensador metafísico, ele afirma que o livro *Vontade de potência* seria a expressão capital de uma filosofia pensada por Nietzsche durante anos, sendo componente daquilo que se constitui como caráter fundamental do ser.³⁶ Em igual medida, é pela forma particular como Heidegger concebe a filosofia nietzschiana que sua visão não será prestigiada neste estudo.³⁷

Os equívocos no que tange ao entendimento das ideias do filósofo só começaram a se dissipar quando das primeiras publicações da Edição Crítica de Giorgio Colli e Mazzino Montinari entre 1967 e 1977 (*Sämtliche Werke, kritische Studienausgabe*). Os equívocos das interpretações anteriores, principalmente daquelas que colocavam o livro *Vontade de potência* no centro da obra nietzschiana, puderam ser paulatinamente esclarecidos conforme os estudiosos tiveram acesso aos escritos originais, tanto os publicados quanto os

³⁵ Conforme documenta Young (2010, p. 554 e 557), os Arquivos Nietzsche logo se tornaram um local de encontro de entusiastas da obra do filósofo que o viam mais como um guru. Nos anos que se seguiram, através da colaboração de entusiastas da filosofia do irmão, Elisabeth se transferiu para Weimar, centro cultural da Alemanha da época, onde passou a residir numa residência confortável. Lá, ela recebeu a cúpula dos integrantes do partido Nazista, incluindo o próprio Hitler.

³⁶ Visto no todo, “‘La voluntad de poder’, esta expresión desempeña un doble papel en el pensamiento de Nietzsche: 1) La expresión sirve de título para la obra filosófica capital que Nietzsche planeó y preparó durante años, sin llegar a consumarla. 2) La expresión es la denominación de aquello que constituye el carácter fundamental de todo ente. ‘La voluntad de poder es el hecho último al que descendemos’ (XVI, 415). Es fácil ver la conexión que existe entre los dos usos de la expresión ‘voluntad de poder’: sólo porque desempeña el segundo papel puede y tiene que asumir también el primero. En cuanto nombre para el carácter fundamental de todo ente, la expresión ‘voluntad de poder’ da una respuesta a la pregunta acerca de qué es el ente.” (HEIDEGGER, 2000, p. 19-20).

³⁷ Também Marton refuta que Heidegger deva ser tomado por comentador de Nietzsche, sob pena de se empobrecer a riqueza da filosofia do autor de Zarathustra. “[...] Heidegger, com seu fino e preciso trabalho filológico, julgava que a empresa nietzschiana consistia em levar a metafísica até as últimas consequências [...] Ao contrário do que assinala Heidegger, ele não se acha enredado nas teias da metafísica; elabora um pensamento com a marca do pluralismo e do dinamismo.” (MARTON, 2010, p. 26 e 28).

fragmentos póstumos organizados em ordem cronológica e à correspondência de Nietzsche.³⁸

Como visto, Nietzsche perdeu a sanidade tão logo começara a ser conhecido nos círculos intelectuais europeus. Na academia, por longo tempo foi objeto de interesse apenas de literatos e artistas, de modo que os primeiros trabalhos sistemáticos sobre seu pensamento aparecerem somente na década de 1930, com destaque para os estudos de Karl Jaspers, Karl Löwith e os cursos ministrados por Martin Heidegger.³⁹ Porém, foi efetivamente com Gilles Deleuze, Michel Foucault e Jacques Derrida que Nietzsche passou a ser um filósofo presente no centro das discussões filosóficas.

Metodologia adotada

A princípio, fazemos uma limitação epistemológica da pesquisa que aqui se pretende empreender. A modernidade se caracteriza por relativizar as questões dogmáticas em filosofia. O século XX conheceu o declínio dos “filósofos de sistemas”, muito em virtude da absorção da crítica epistemológica de Nietzsche pelas ciências humanas.⁴⁰ Goffredo da Silva Telles Júnior (2003) define, de maneira seminal, a filosofia do direito como sendo o saber que busca conhecer o direito a partir de suas “primeiras causas”. Remetendo a uma concepção de causalidade aristotélica, o professor acredita que compete

³⁸ Por ocasião de uma nova edição brasileira de *A vontade de potência*, Giacoia (2008) esclarece que “Colli e Montinari, no início de 1970, dissipam todos os equívocos, restituindo o material até então publicado ao contexto temático original e à cronologia efetiva dos manuscritos. Desaparece, então, o mito de uma obra mestra, surgido da intenção de Förster-Nietzsche de reunir na unidade sistemática de uma obra o pensamento fundamental do irmão, assegurando-lhe o status de filósofo. Desde a edição Colli-Montinari, sabe-se que, entre 26/8 e 3/9 de 1888, Nietzsche renunciou à ‘Vontade de Poder’ com o subtítulo ‘Transvaloração de Todos os Valores’. Desde setembro de 1888, esse plano foi alterado. O novo livro seria ‘Transvaloração de Todos os Valores’, em quatro partes, sendo a primeira ‘O Anticristo’. A síncope mental do filósofo no início de 1889 complicaria a situação, deixando em aberto o projeto de reunir seu pensamento num único livro. Em carta a Deussen, de 26/ 11/1888, Nietzsche anuncia a conclusão dos projetos: renuncia à publicação da ‘Transvaloração’, e a substitui pela primeira parte: ‘O Anticristo’. Nessa carta (e a Brandes, de 20/11/1888), a ‘última palavra’ de Nietzsche sobre ‘A Vontade de Poder’ seria substituí-lo não mais pela ‘Transvaloração’, mas por ‘O Anticristo’, com o subtítulo ‘Maldição sobre o Cristianismo’. Daí em diante, saber se “O Anticristo” conclui os programas planejados para ‘A Vontade de Poder’ e ‘Transvaloração de Todos os Valores’ é um dos problemas mais desafiadores para os especialistas em Nietzsche.”

³⁹ Segundo Marton (2010, p. 20-21), foi “somente a partir da década de 1930 que começou a haver consenso quanto à existência de uma filosofia nietzschiana”.

⁴⁰ Nietzsche tem sido apontado na literatura filosófica como um pensador de “problemas” e não de “sistemas”, para se usar uma terminologia de Nicolai Hartmann. Esta também é a opinião de Kaufmann (1974) que, seguindo também a tipologia de Hartmann, afirma: “*Thus Nietzsche is, like Plato, not a system-thinker but a problem-thinker. Like every philosopher, he uses premises — but not all men employ these in the manner to which Spinoza aspired in his Ethics: deducing a system from a set of unquestioned assumptions.*” (KAUFMANN, 1974, p. 82).

à filosofia do direito, e à filosofia em geral, a especulação racional anterior à positividade do fenômeno jurídico, relativas, portanto, à essência do direito.

Por outro lado, a ciência do Direito, como apontou entre nós Tercio Sampaio Ferraz Júnior (1980), necessita da dogmática para encerrar questões e problemas, de forma a poder objetivar a decidibilidade dos conflitos e a estabilização de relações sociais. Ao contrário do que ele expõe como zetética, a dogmática trabalha de forma finita e fechada. A filosofia do direito se enquadra, para Tercio, entre as disciplinas zetéticas do direito, que procuram problematizar a dogmática e refletir sobre os pontos de partida a serem eleitos para a construção do saber dogmático do direito.⁴¹ Ao se pesquisar sobre filosofia do direito, sobretudo quando se elege Nietzsche como referencial teórico, a construção de um saber dogmático é dissipada de antemão.⁴² Logo, este trabalho se insere dentro de uma perspectiva zetética. Destarte, elege-se dois percursos metodológicos para se trabalhar com o objeto de estudo proposto, que serão usadas alternadamente conforme a etapa do trabalho que se estiver desenvolvendo.

No primeiro momento da investigação, aquele destinado a pensar os temas da filosofia nietzschiana relativos a esta tese, como a noção de ressentimento e o procedimento genealógico, foi utilizado o método da explicação de textos para se lidar com o corpo da filosofia de Nietzsche. A princípio, fez-se um exame dos textos procurando pela tese filosófica de Nietzsche em cada passagem. Para compreender as posições sustentadas pelo autor, pretendemos extrair as principais noções com as quais o filósofo trabalha e sugerir uma conceptualização das mesmas. Do mesmo modo, buscamos analisar os argumentos que fundamentam a tese exposta e como eles se articulam com as noções elementares extraídas do corpo da filosofia nietzschiana e de cada um dos textos analisados. Para examinar os textos mais relevantes de Nietzsche para esta tese, alguns dos temas centrais de sua filosofia foram estudados também com apoio nas interpretações e

⁴¹ “As questões ‘dogmáticas’ relevam o ato de opinar e ressalvam certas opiniões (*dokeín*). As questões ‘zetéticas’, ao contrário, desintegram, dissolvem meras opiniões (*zeteín*) pondo-as em dúvida, o que pode ocorrer ainda dentro de certos limites (na perspectiva empírica das ciências: Sociologia, Psicologia, Antropologia jurídicas etc.) ou de modo a ultrapassar aqueles limites, por exemplo, na perspectiva da Filosofia do Direito.” (FERRAZ JUNIOR, 1980, p. 19).

⁴² Sendo o escopo fundamental desta tese o de problematizar a noção de direito a partir da ideia de ressentimento, é oportuna a escolha de um referencial teórico tido como um pensador de problemas. Para Giacoia (2000), a filosofia de Nietzsche seria uma espécie de constelação de grandes problemas. “Nesse sentido, Nietzsche é o pensador de nossas angústias, que não poupou nenhuma certeza estabelecida — sobretudo as suas próprias convicções — e desvendou os mais sinistros labirintos da alma moderna. Com a paixão que liga a vida ao pensamento, Nietzsche refletiu sobre todos os problemas cruciais da cultura moderna, sobre as perplexidades, os desafios, as vertigens no fim do século 19. Dessa sua condição, postado entre o final e o início de duas eras, Nietzsche esboçou um quadro que, em todos os seus matizes, nos concerne ainda, na passagem a um novo milênio, em direção a um destino que ainda não se pode discernir”. (GIACOIA JUNIOR, 2000, p. 7).

explicações formuladas por comentadores de sua obra. Neste momento, objetivou-se erigir uma visão particular da filosofia nietzschiana que permitisse a elaboração das etapas ulteriores deste trabalho. Num segundo momento, uma vez extraídas as teses e noções e examinados os argumentos do autor, passamos a proceder pelo método de comentário de texto, submetendo os trechos escolhidos a uma apreciação crítica.⁴³

Como fontes primárias utilizadas para desenvolver esta tese, as seguintes obras do filósofo foram consultadas: *Humano, demasiado humano* I e II, *Aurora*, *Assim falava Zaratustra*, *Para além de bem e mal*, *O anticristo* e o livro que ocupa o lugar central da investigação, a *Genealogia da moral*. Outros escritos do filósofo também foram utilizados acessoriamente, com exceção de *Vontade de potência*. Optamos por utilizar em seu lugar os fragmentos póstumos organizados cronologicamente na Edição Crítica das obras de Nietzsche (*Kritische Gesamtausgabe*) realizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari a partir de 1965. Em igual medida, como estratégia metodológica, esta investigação optou por valorar predominantemente os escritos publicados ou organizados para publicação pelo próprio filósofo, por entender que estes correspondem à parcela do seu pensamento que ele pretendia trazer a lume no debate filosófico. Tal procedimento se justifica em nome do cuidado que se precisa ter para interpretar um filósofo da envergadura de Nietzsche, evitando-se forçar compreensões errôneas ou de se realizar apropriação ideológica de sua filosofia como ocorreu no passado.

Dentre as mais variadas formas através das quais a filosofia de Nietzsche pode ser e foi compreendida⁴⁴, foi importante eleger que pudesse servir de paradigma para a análise das reflexões do filósofo. Deste modo, como um norte interpretativo da filosofia de Nietzsche, utilizamos o entendimento de Patrick Wotling (2013) sobre a problemática da civilização em Nietzsche.⁴⁵ Acreditamos que a filosofia de Nietzsche possui como amálgama um problema central que o acompanha desde os primeiros escritos até as vésperas da crise mental que o acometeu no início de 1889.⁴⁶ Esta questão crucial seria o

⁴³ Adotamos aqui uma metodologia para o trato dos textos filosóficos tal como proposta por Folscheid e Wunenburger (2013).

⁴⁴ Sobre um balanço da recepção da obra de Nietzsche, com indicações de seus principais intérpretes, ver obra de Scarlett Marton, o mais introdutório *Nietzsche, filósofo da suspeita*, além de vários outros livros dedicados cada um deles à recepção da obra do filósofo, como *Nietzsche: pensador mediterrâneo*, *Nietzsche, um 'francês' entre franceses* e *Nietzsche abaixo do Equador: a recepção na América do Sul*.

⁴⁵ “A civilização ou a cultura, no sentido amplo e renovado que Nietzsche dá a esse termo, representa o problema organizador da investigação nietzschiana, e substitui as problemáticas clássicas da reflexão filosófica. Sentido renovado, pois essa cultura não é o saber, muito menos a erudição; ela abarca, pelo contrário, o conjunto das manifestações da atividade humana.” (WOTLING, 2013, p. 28).

⁴⁶ Os comentadores discutem as causas da doença mental de Nietzsche. Tem prevalecido a hipótese de que a insanidade teria sido causada por um agravamento de uma sífilis contraída na juventude. Inclusive, contra

problema da civilização. Esta é a perspectiva através da qual a obra do filósofo de Zaratustra foi focalizada nesta tese.⁴⁷ Frise-se também que, neste ponto da investigação, não foi objetivo nosso inovar na interpretação da filosofia nietzschiana. Reconhecem-se os limites de um trabalho de filosofia do direito, no sentido de não se pretender esgotar a tratativa do pensamento de Nietzsche, tampouco desautorizar a bibliografia mais especializada. A interpretação que fizemos dos textos nietzschianos aqui foi apenas para dar lastro à tese em filosofia do direito que se almejou desenvolver.

Da mesma forma, o estudo do pensamento de Nietzsche procurou, sempre que necessário, considerar também aspectos de sua biografia.⁴⁸ Como indicam os principais intérpretes de sua filosofia, ele é um autor no qual “vida” e “obra” são indissociáveis.⁴⁹ Para isto, também consultamos biografias do filósofo. A obra biográfica à qual se deu maior atenção foi aquela elaborada por Julian Young intitulada *Friedrich Nietzsche: a philosophical biography*, publicada em 2010. A escolha se deveu à forma clara com que

quem possa querer tolher partes da obra nietzschiana, utilizando para isso a alegação de que teriam sido escritas sob o signo da loucura, Jean Lefranc adota postura semelhante a que aqui escolhemos. “De nossa parte, não sabendo o que significaria classificar *Ecce Homo* entre as obras pós-filosóficas, preferimos levar em conta a totalidade dos escritos publicados ou previstos para serem publicados por Nietzsche.” (LEFRANC, 2011, p. 22).

⁴⁷ Marton (2010) salienta que não se pode ler Nietzsche como se leria outros filósofos tidos como dogmáticos. E acrescenta ser justamente isso que Wotling se empenha em fazer. “Se, ao conceber a atividade filosófica como busca da verdade, os filósofos em geral se põem de acordo em adotar uma prática comum, caberia perguntar se não haveria igualmente uma prática comum na base de um certo número de leituras dos textos de Nietzsche. E, levando adiante o questionamento, caberia perguntar se essa prática comum não acabaria por remeter a um certo tipo de leitor. Pois, do mesmo modo que ao criticar seus pares, Nietzsche por vezes recorre à tipologia, quando delinea por exemplo o tipo do filósofo dogmático, ao lidar com os leitores da obra nietzschiana, caberia muito bem lançar mão desse mesmo expediente. É justamente a partir da crítica que Nietzsche faz à atividade filosófica em geral que Wotling organiza a sua reflexão a respeito do autor de Zaratustra. No seu entender, à problemática da verdade ele contraporía a problemática da civilização. Por isso mesmo, cumpriria investigar no que consiste a missão do filósofo.” (MARTON, 2010, p. 44).

⁴⁸ A filosofia e a vida de Nietzsche estão intimamente entrelaçadas, como ele mesmo reconhece no parágrafo terceiro do prólogo de *Ecce homo*. “[...] filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária no gelo e nos cumes — a busca de tudo o que é estranho e questionável no existir, de tudo o que a moral até agora banuiu.” (NIETZSCHE, 2008, p. 16). Também o fragmento póstumo 16[32] da primavera/verão de 1888: “Meu novo caminho para o ‘sim’. - Filosofia, como até agora a entendi e vivi, é a voluntária procura também dos lados execrados e infames da existência. Da longa experiência, que me deu uma tal andança através de gelo e deserto, aprendi a encarar de outro modo tudo o que se filosofou até agora: - a história escondida da filosofia, a psicologia de seus grandes nomes, veio à luz para mim.” (NIETZSCHE, 1999, p. 444-445).

⁴⁹ “[...] na obra de Nietzsche a autobiografia parece aflorar sem cessar. Já nos escritos de infância e adolescência, a propensão a repetir a autobiografia é marcante. No correr do tempo, Nietzsche retorna mais de uma vez a suas publicações passadas (novos prefácios), mas não é tanto para fazer rupturas como para descobrir continuidades, aprofundamentos [...] Nada mais característico que as últimas publicações da vida consciente: Nietzsche contra Wagner parece reduzir ao mesmo tempo o sentido da vida e da obra a um único confronto. Quanto a *Ecce Homo*, seu título impudente, paródico, essas poucas páginas realizam uma surpreendente fusão do filosófico e do autobiográfico [...] Portanto, uma filosofia ‘vívda’ e sentida antes de ser pensada ou escrita, não dá ocasião, como nas exposições tradicionais, de tratar separadamente do homem e da obra.” (LEFRANC, 2011, p. 36).

Young trabalha com os conceitos fundamentais da filosofia do autor relacionando-os aos acontecimentos de sua vida.

Por outro lado, mesmo que tenhamos optado por analisar os textos de Nietzsche e alguns dos comentários produzidos sobre a obra do filósofo, a própria natureza e a forma de expressão da filosofia nietzschiana mereceram também um estudo diverso. Como já mencionado nesta tese, Foucault salienta que o maior tributo que se pode prestar a um pensamento como o de Nietzsche é “fazê-lo ranger”. Assim, tentamos evitar que o discurso acadêmico, por vezes excessivamente racionalista, ofuscasse o brilho dos textos do filósofo. Nietzsche, em sua filosofia experimental, foi avesso ao discurso hermético dos intelectuais, não podemos aprisioná-lo nele.⁵⁰ Procuramos, portanto, também experimentar várias abordagens sobre o direito em Nietzsche, algo possivelmente mais próximo do apreço dele. Especialmente no momento de relacionar direito e ressentimento, buscamos adotar uma postura mais “ensaística”, de formar a pensamos com Nietzsche o problema do direito.⁵¹

Assim, o segundo momento da pesquisa enfocou, de forma mais pormenorizada, as reflexões do filósofo alemão acerca do direito. Embora a temática jurídica não figure no centro da filosofia nietzschiana, Nietzsche pensou sobre o direito de seu tempo. Por outro lado, a moral ocupa um lugar privilegiado na análise nietzschiana. Uma vez que a moral ainda hoje se encontra no núcleo das discussões filosóficas acerca do direito, as impressões do filósofo sobre a moral foram igualmente indispensáveis para o propósito central deste trabalho de estabelecer uma crítica ao direito por meio da filosofia nietzschiana do ressentimento. Aqui também se optou por prosseguir sempre com a análise dos textos do filósofo cotejada com as impressões dos comentadores, por meio dos métodos explicitados acima. Neste momento da investigação, também se tentou mapear na obra de Nietzsche as passagens mais relevantes para a discussão pretendida sobre o direito. Como obra de referência para esta etapa, escolheu-se a seleção de escritos do filósofo sobre o tema do direito, organizada por Noéli Correia de Melo Sobrinho (2009). A escolha se deveu nem tanto pelo conteúdo da obra, mas pela forma de sistematização dos trechos selecionados, que foi usada como modelo para orientar o desenvolvimento da pesquisa. Deste exame

⁵⁰ Contudo, embora tenhamos tentado ultrapassar as reflexões nietzschianas sobre a temática, essa investigação procurou evitar atropelos, apropriações ou reducionismos comumente feitos com a obra de Nietzsche, como algumas leituras “pós-modernas”, por exemplo. Sobre essa questão, ver estudo de Gemes (2001).

⁵¹ Neste sentido, é icônica a fala do primeiro Zaratustra na terceira seção dedicada à “Virtude dadivosa”, quando se separa de seus discípulos. “Em verdade, eu vos aconselho: afastai-vos de mim e defendei-vos de Zaratustra! Mais ainda: envergonhai-vos dele! Talvez vos tenha enganado [...] Retribuímos mal a um professor, se continuamos apenas alunos.” (NIETZSCHE, 2011, p. 75).

minucioso, elegemos propor a crítica ao direito a partir do parágrafo 11 da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, notadamente o trecho em que o filósofo entende o direito como uma “luta contra o ressentimento”.

A derradeira parte deste estudo fez uso do método genealógico de Nietzsche para demonstrar como a filosofia nietzschiana pode enriquecer os debates teóricos acerca do direito. Foi através do procedimento genealógico, formulado por Nietzsche, que esta investigação optou por analisar a relação entre direito e ressentimento expressada na *Genealogia da moral*. Contudo, muito embora a noção de ressentimento tenha sido explicada a partir do texto da *Genealogia*, para explicar a noção de direito em Nietzsche foi preciso nos apoiar nas concepções expressas em outros escritos do filósofo como *Aurora* e *Humano, demasiado humano*. Do mesmo modo, não foi nossa pretensão cristalizar um conceito de direito em Nietzsche, mas oferecer uma chave de leitura que permitisse ler apropriadamente a questão do jurídico na obra do filósofo, mormente aquela presente em GM II §11, e talvez pensar a partir dela a problemática do direito atual. O que se propôs não foi, por certo, buscar verdades últimas e definitivas, mas, como o próprio filósofo escreveu no prefácio à *Genealogia da moral* (GM P §4), “substituir o improvável pelo mais provável e ocasionalmente um erro por outro” (NIETZSCHE, 2009, p. 10).

1 NIETZSCHE E O PROJETO GENEALÓGICO

1.1 Sobre a “Genealogia da moral”

Sendo o intuito fundamental deste trabalho, analisar a temática relativa ao direito e ao ressentimento, circunscrita na obra *Genealogia da moral* de Nietzsche, é preciso antes um entendimento da posição deste livro na filosofia nietzschiana. Inscrita na última fase da produção intelectual de Nietzsche ⁵², a *Genealogia da moral*, publicada em 1887, é um livro escrito como complemento a *Para além de bem e mal* de 1886, no qual ele se propõe a esclarecer, assim como fizera no livro anterior, alguns conceitos fundamentais tratados em *Assim falava Zaratustra*, como a “vontade de potência” e o “além do homem”.

Os biógrafos relatam que, logo no início de 1887, Nietzsche vai até Monte Carlo para ouvir ao *Parsifal* de Wagner e toma contato com a obra de Dostoiévski no começo de fevereiro. Nietzsche teria ficado fascinado com a perspicácia do escritor russo, o “grande psicólogo”, em apreender os aspectos mais profundos da condição humana. Para Julian Young (2010), os pensamentos de Nietzsche e de Dostoiévski possuem vários pontos de contato, dentre os quais podem ser elencados a recusa de ambos ao socialismo, ao niilismo e ao anarquismo e a crença na restauração de uma sociedade aristocrática. Contudo, divergem em relação ao cristianismo. ⁵³

Outro evento que causa profundo impacto em Nietzsche é um terremoto ocorrido em Nice durante sua estadia na cidade. Com a chegada da primavera, Nietzsche retoma sua vida errante passando por várias cidades, inclusive Zurique, onde o contato social lhe é extenuante. Depois, durante sua estadia Chur, ele recebe duas notícias pouco reconfortantes: o noivado de Lou Salomé com Friedrich Carl Andreas e o pedido de sua irmã de que avalizasse um empréstimo para ela e seu marido. Já de volta a Sils Maria,

⁵² Como já mencionado, costuma-se dividir a filosofia de Nietzsche em três fases. A primeira (1870-1876) compreenderia seus primeiros escritos até as *Considerações Extemporâneas*. A segunda fase (1876-1882) iria daí até o aparecimento de *Assim falava Zaratustra*. A derradeira fase se estenderia de *Zaratustra* até o final de sua vida lúcida em 1889. Em obra clássica intitulada *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Charles Andler (1922) aponta para a existência de nomeações desses três períodos da produção nietzschiana, como se se tratassem de três filosofias diferentes, a saber: o “pessimismo estético”, o “transformismo intelectualista” e a “última filosofia”.

⁵³ “*In connexion with the Nietzsche–Dostoyevsky affinity it is worth noticing that both men (Dostoyevsky after his mock execution and exile to Siberia) were strong opponents of ‘socialism’, ‘anarchism’, and ‘nihilism’, and that both believed in the retention and restoration of the firm, aristocratic, religiously sanctioned social hierarchy of the past. The difference, however, was that Dostoyevsky believed in a Christian aristocratic society. This is why Nietzsche writes Brandes that while he esteems Dostoyevsky as ‘the most valuable psychological material that I know’, he is, nonetheless, ‘in a strange way thankful to him that he is quite contrary to my basic instinct’. Had the affinity between the two been complete there would have been nothing left for Nietzsche to say.*” (YOUNG, 2010, p. 451).

Nietzsche prescreve novas dietas a si mesmo e recebe a visita de amigos, incluindo entre eles Paul Deussen (1845-1919). De sua estadia em Sils Maria, resulta a *Genealogia da moral*. No final de setembro, ele vai a Veneza e no inverno já está de volta a Nice. Lá se hospeda em sua pensão habitual com a intenção de que seu trabalho seja interrompido o mínimo possível.⁵⁴

Depois de *Para além de bem e mal* e das reedições de seus livros anteriores em 1886, Nietzsche planejava uma obra capital, que aparece em suas anotações com o nome de *Vontade de potência*. Entretanto, devido às suas dificuldades financeiras e ao fato de seus livros recém-editados também não estarem vendendo conforme o desejado, ele abandona esse projeto e resolve se dedicar a escrever um livro curto, que servisse de continuidade a *Para além de bem e mal* e trouxesse consigo alguma polêmica. Deste modo, surge a *Genealogia da moral*.⁵⁵

Antes de se passar à investigação dos propósitos do filósofo ao escrever a *Genealogia*, o próprio título do livro já merece atenção. A obra é intitulada *Zur Genealogie der Moral* em alemão e recebe o subtítulo *Eine Streitschrift*, vertido usualmente por “um escrito polêmico”. Merece nota a questão relativa à preposição *zur*, que precede o título. *Zur* é contração da preposição *zu* e do artigo *der*, preposição que é frequentemente traduzida como “para”. Por este motivo Rubens Rodrigues Torres Filho (1999) prefere traduzir o título como *Para a genealogia da moral* na clássica versão das *Obras Incompletas* de Nietzsche da Coleção “Os Pensadores”, enquanto que, na versão em português da Companhia das Letras, Paulo César de Souza (2009) opta apenas por *Genealogia da Moral*, na mesma linha de Andrés Sánchez Pascual (2005), na sua tradução para o espanhol de *La genealogía de la moral*. Do mesmo modo, as versões em inglês mais comuns utilizam *On the genealogy of morals*, como a de Walter Kaufmann e R. J. Hollingdale (1967), embora alguns comentadores prefiram *Towards the genealogy of morals*.

⁵⁴ Conforme relata Young (2010, p. 457), “*This time there was no question of staying anywhere other than the tried and true Pension de Genève, no question of departing from the tried and true in any respect: ‘I have arrived at a point’, he wrote Franziska, ‘where I can do nothing . . . other than stick to the few proved things (Nice among them) and allow my work – which is the meaning of my life – to be disturbed as little as possible by external things.’*”

⁵⁵ “*Accordingly, Nietzsche decided to interrupt his plans for the Will to Power by writing a short work, the Genealogy of Morals, which would be ‘an expansion and elaboration’ of Beyond Good and Evil and must therefore be printed so as to look exactly like its predecessor. As its subtitle announces, the Genealogy was intended to be ‘A Polemic’ whose ‘relevance’ to the current situation would stir up interest in, and sales of, its predecessors.*” (YOUNG, 2010, p. 459).

A preposição *zu* pode significar também “a propósito de” ou “contribuição a” e aparece com frequência em vários títulos de livros alemães, como esclarece Paulo César de Souza (2009) em nota à edição da Companhia das Letras.⁵⁶ Para além de uma discussão linguística, é importante frisar que Nietzsche pretende realmente dar sua contribuição às discussões acerca da origem da moral. Em igual sentido, ele se propõe a ampliar e esclarecer as temáticas desenvolvidas em *Para além de bem e mal*, uma vez que a concepção original da obra em análise deveria ser vista como “complemento e ilustração” ao seu livro anterior.⁵⁷ Nietzsche, inclusive, alerta seu leitores no prefácio (GM P §8) sobre a necessidade de terem lido suas obras anteriores para compreender sua *Genealogia da moral*.

Se este livro resultar incompreensível para alguém, ou dissonante aos seus ouvidos, a culpa, quero crer, não será necessariamente minha. Ele é bastante claro, supondo-se — e eu suponho — que se tenha lido minhas obras anteriores, com alguma aplicação na leitura: elas realmente não são fáceis. (NIETZSCHE, 2009, p. 13).⁵⁸

Assim sendo, pode-se dizer que, na *Genealogia da moral*, aparece com bastante força algo que foi uma constante na produção de Nietzsche, ou seja, seu constante esforço em se fazer ser compreendido, o qual caminha passo a passo com sua busca por seu “leitor ideal”: ele quer ser compreendido, mas não por qualquer um (MARTON, 2014, p. 165).⁵⁹ Assim, o filósofo oferece algumas pistas sobre como quer ser lido, como no prefácio (GM P §4) da *Genealogia da moral*, onde Nietzsche indica a seus leitores textos seus que

⁵⁶ “A tradução do título pede um esclarecimento preliminar. Alguns comentadores de Nietzsche preferem dizer Para a genealogia da moral. Isso porque a preposição do título original — *Zur Genealogie der Moral* — pode, em princípio, significar ‘sobre’ (a propósito de) ou ‘para’ (no sentido de ‘contribuição a’). Essa preposição ocorre em muitos títulos alemães. Na Contribuição à crítica da economia política (*Zur Kritik der politischen Ökonomie*), de Karl Marx, por exemplo; ou na História do movimento psicanalítico (*Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung*), de Sigmund Freud; ou no poema ‘Sobre o suicídio do refugiado W. B.’ (*Zum Freitod des Flüchtlings W. B.*), de Bertolt Brecht (zum é a contração de *zu* e *dem*, declinação do artigo masculino *der*; *zur* é outra contração da preposição). Como se vê nessas traduções dos três títulos, há momentos em que o *zu* significa ‘sobre’ ou ‘contribuição a’, e outras situações em que se admite apenas o primeiro sentido, como no poema de Brecht.” (SOUZA, 2009, p. 95).

⁵⁷ O subtítulo atribuído pelo filósofo ao livro, já transparece sua intenção, como figura na edição das *Obras Incompletas* de Nietzsche, organizada por Gérard Lebrun e traduzida para o português por Rubens Rodrigues Torres Filho. “Para a genealogia da moral. Um escrito polêmico em adendo a Para além de bem e mal como complemento e ilustração.” (NIETZSCHE, 1999, p. 337).

⁵⁸ O comentário de Daniel Conway (2008, p. 27) é instigante. “*In a book devoted to the origins of guilt, debt and responsibility, he questions whether the guilt necessarily lies with him if a particular reader does not understand GM.*”

⁵⁹ Essa preocupação sobre como quer ser lido é presente em muitos trechos das obras do filósofo, dentre os quais vale a pena destacar os novos prefácios que escreveu para a segunda edição dos dois volumes de *Humano, demasiado humano, Aurora* e *A gaia ciência*, além do ensaio de autocrítica que incluiu no *Nascimento da tragédia*. Deve-se mencionar igualmente *Ecce homo*, livro no qual apresenta suas obras publicadas, dedicando a cada uma delas uma seção.

estariam relacionados ao tema desenvolvido na *Genealogia*, bem como requisita (GM P §8) o desenvolvimento de uma “arte da interpretação” para a escrita aforismática presente em outras obras dele. Em suas palavras, “Bem cunhado e moldado, um aforismo não foi ainda ‘decifrado’, ao ser apenas lido: deve ter início, então, a sua interpretação, para a qual se requer uma arte da interpretação.” (NIETZSCHE, 2009, p. 14). Na sequência, Nietzsche afirma ser necessário aplicar-se e demorar-se na leitura, de maneira que seus livros possam ser “digeridos” enquanto um bom leitor medita (ou “rumina”) suas palavras.⁶⁰ Em GM P §8, lê-se:

É certo que, a praticar desse modo a leitura como arte, faz-se preciso algo que precisamente em nossos dias está bem esquecido — e que exigirá tempo, até que minhas obras sejam “legíveis” —, para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e não um “homem moderno”: o ruminar... (NIETZSCHE, 2009, p. 14, grifo do autor).

Deste modo, “é com o intuito de fazer-se compreender que, repetidas vezes, adverte seus leitores sobre como quer ser lido”. E, como se pode depreender da passagem acima, “ao fornecer indicações de procedimentos de leitura, sempre incita a que entrem [os leitores] em contato com seus textos com atenção e paciência.”⁶¹ (MARTON, 2014, p. 163). Entretanto, apesar de seus esforços, “alguns dos procedimentos a que ele recorre na *Genealogia da Moral*, tal como o de remeter a outros textos seus, em vez de simplificar o trabalho do leitor, acabam por revelar a complexidade de sua obra” (MARTON, 2014, p. 165).⁶²

Outra ressalva importante diz respeito ao lugar que a *Genealogia da moral* ocupa na obra de Nietzsche. Embora o livro esteja entre os mais lidos e comentados do filósofo, o interesse dos estudiosos por ele é relativamente recente. Pode-se dizer que a *Genealogia* ficou ofuscada por muito tempo entre os escritos de Nietzsche, seja pelo furor que *O nascimento da tragédia* despertou nos círculos wagnerianos, seja em virtude da mística criada em torno de *Assim falava Zaratustra* por aqueles que procuraram ver em Nietzsche

⁶⁰ Interessante notar o paralelismo com a famosa citação de Bacon. Em seu ensaio *Of Studies* (Dos estudos), ele afirma: “Some books are to be tasted, others to be swallowed, and some few to be chewed and digested.” (BACON, 1908, p. 234). Com algum grau de certeza, pode-se inferir que a *Genealogia da moral* deve ser “mastigada e digerida” por aqueles desejosos de adentrar nos domínios mais recônditos do pensamento de seu autor.

⁶¹ A paciência e a leitura detida são imprescindíveis para o filósofo e sua “arte da interpretação”. Daniel Conway (2008, p. 27) salienta que a *Genealogia da moral* “goes a long way toward training its target audience in the prescribed art of reading. Despite the urgency of his rhetoric, in fact, Nietzsche implores the readers of GM to slow down as they read, reflect, speak and prepare themselves for the future.”

⁶² Daí também a razão pela qual, antes de analisarmos o contexto em que o direito aparece na *Genealogia*, faremos um exame detido do chamado procedimento genealógico.

mais um poeta do que um filósofo ou mesmo pelas associações errôneas do seu pensamento ao militarismo.⁶³ É preciso que se adicionem também as controvérsias causadas pela publicação de *A vontade de potência*, conjunto de fragmentos de textos organizados por sua irmã.⁶⁴

Nietzsche escreveu a obra no verão de 1887, levando apenas três semanas do mês de julho para completá-la, embora tenha adicionado algumas notas em agosto, de forma que o livro veio a ser publicado em novembro do mesmo ano.⁶⁵ *A Genealogia* se mostra como o trabalho mais orgânico do filósofo e passou a ser considerado por ele mesmo o escrito que divide uma “época”, no lugar da *Gaia ciência* expandida em 1886 com um novo quinto livro.⁶⁶

O livro é “um escrito polêmico”, portanto é preciso compreender desde logo contra o que ou quem é dirigida a polêmica.⁶⁷ De uma maneira geral, o livro se apresenta como uma reformulação e um aprofundamento de suas reflexões anteriores em torno da “origem de nossos preconceitos morais” (*die Herkunft unserer moralischen Vorurtheile*), como o filósofo mesmo declara já no prólogo (GM P §2):

Meus pensamentos sobre a origem de nossos preconceitos morais — tal é o tema deste escrito polêmico — tiveram sua expressão primeira, modesta e provisória na coletânea de aforismos que leva o título *Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres*, cuja redação foi iniciada em Sorrento, durante um inverno que me permitiu fazer uma parada, como faz um andarilho, e deitar os olhos sobre a terra vasta e perigosa que meu espírito percorrera até então. Isto aconteceu no inverno de 1876-7; os pensamentos mesmos são mais antigos. Já eram, no essencial, os mesmos que retomo nas dissertações seguintes — esperemos que o longo intervalo lhes tenha feito bem, que tenham ficado mais maduros, mais claros, fortes, perfeitos! (NIETZSCHE, 2009, p. 7-8).

⁶³ Comente-se, a título de ilustração, que um exemplar da obra *Assim falava Zaratustra* compunha os suprimentos dos soldados alemães no *front* durante a Primeira Guerra Mundial.

⁶⁴ Recorde-se o exposto anteriormente sobre a irmã de Nietzsche ter apresentado sua coletânea de fragmentos como a “obra capital” do filósofo, o que provocou inúmeros equívocos interpretativos acerca da obra nietzschiana.

⁶⁵ Como informa Daniel Conway (2008, p. 2), Nietzsche escreveu o livro em aproximadamente quatro semanas, num esforço concentrado. Da mesma maneira, seu trabalho foi facilitado pela continuidade dos temas desenvolvidos em *Assim falava Zaratustra* e *Para além de bem e mal*.

⁶⁶ “*The substance of the Genealogy was written in the three weeks from July 10 to 30. He was, however, still adding bits and pieces at the end of August. Since it is the most organic of all Nietzsche’s works, tightly organised, by his standards, in accordance with a guiding conception of the whole as no other, it is an extraordinary tour de force. It appeared on November 16, 1887, again with Naumann, and again at Nietzsche’s own expense, since he now regarded Fritzsche as, though well-meaning, incompetent. Having written the Genealogy, Nietzsche now decided that it, and not the expanded Gay Science, was the work that concluded an ‘epoch’, completed his ‘narrative of development’, ‘drew a line under my existence to date’.*” (YOUNG, 2010, p. 460).

⁶⁷ “O subtítulo da obra é: Uma polêmica (*Eine Streitschrift*), porque provoca todo um questionamento sobre como determinados valores se fizeram dominantes e contrários à vida enquanto se tornando valores maiores. São eles expressos em toda religião, toda ciência e toda filosofia.” (SOUSA, 2014, p. 15).

Após indicar a temática que seu escrito polêmico aborda, Nietzsche passa a expor o que o teria motivado pela primeira vez a refletir sobre os “preconceitos morais”. Ele afirma que teria sido a leitura do livro de Paul Rée (1849-1901) intitulado *A origem das impressões morais* de 1877.⁶⁸ O filósofo relata no prefácio (GM P §4) à *Genealogia da moral*, que até então nunca havia lido algo a que dissesse não a cada frase e a cada conclusão, porém sem “traço de irritação ou impaciência”. Essa “espécie contrária e perversa de hipótese genealógica” apresentada por Rée teria instigado o filósofo de Zarathustra a formular sua própria hipótese genealógica.⁶⁹ (NIETZSCHE, 2009, p. 9-10). O objetivo de Nietzsche com a genealogia foi “percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral”, de forma a corrigir os equívocos cometidos por outros, como o citado Rée, conforme o seu desejo, expresso em GM P §4, de “substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro” (NIETZSCHE, 2009, p. 10).

De tal modo, o caráter polêmico do escrito nietzschiano se deixa traduzir na investida contra o senso comum reinante à época acerca da história da moral. Como será abordada mais adiante, a primeira dissertação da *Genealogia da moral* se prestará exatamente a demonstrar como se formaram e de onde provêm os valores “bom, mau e ruim”, além de diferenciar duas formas de valorar antagônicas: a moral nobre e a moral escrava, retomando uma discussão que ele já havia iniciado em *Para além de bem e mal*. Quando da apresentação da *Genealogia da moral* em *Ecce homo*, estando convencido da originalidade de suas reflexões sobre a moral, Nietzsche escreve que “as três dissertações que compõem esta genealogia são, quanto a expressão, intenção e arte da surpresa, talvez o que de mais inquietante até agora se escreveu” e conclui serem “três trabalhos definitivos

⁶⁸ Deve-se acrescentar que o livro de Rée é fundamental para a composição da obra de Nietzsche em questão. As duas primeiras dissertações da *Genealogia* se voltam para a discussão dos temas tratados, respectivamente, nos dois primeiros capítulos do livro de Rée, a saber: a origem das noções de bom e mau (*Der Ursprung der Begriffe gut und böse*) e a origem da consciência (*Der Ursprung des Gewissens*). Conferir Rée (1877).

⁶⁹ Repare-se que, como informa Oswaldo Giacoia Junior, embora a derradeira formulação do método genealógico somente tenha vindo a se concretizar na etapa final da filosofia nietzschiana, a leitura do livro de Paul Rée também influenciou muitas das posições assumidas por Nietzsche em *Humano, demasiado humano*. “Em 1877, seu amigo Paul Rée publica *A Origem dos Sentimentos Morais*. Pode-se afirmar que foi em oposição a esse livro que surgiram as hipóteses genuinamente nietzscheanas a respeito da gênese de nossos conceitos e sentimentos morais. E nessa curiosidade histórico-psicológica a propósito do surgimento de nossos sentimentos e categorias morais que podemos surpreender em *Humano, Demasiado Humano* um procedimento característico, que não abandonará mais a trajetória de seu pensamento. Trata-se de um tipo de explicação que passa a constituir para Nietzsche, desde então, um modelo de conhecimento científico: a *explicação genealógica*. (GIACOIA JUNIOR, 2000, p. 45-46, grifo do autor).

de um psicólogo, preliminares a uma tresvaloração de todos os valores.” (NIETZSCHE, 2008, p. 93).⁷⁰

Ainda em *Ecce homo*, vale destacar a síntese que o filósofo elabora sobre o conteúdo de sua *Genealogia da moral*. Sobre a primeira dissertação, ela seria “a psicologia do cristianismo”, ou seja, “o nascimento do cristianismo do espírito do ressentimento, *não*, como se crê, do ‘espírito’ – um antimovimento em sua essência, a grande revolta contra a dominação dos valores *nobres*.” (NIETZSCHE, 2008, p. 93, grifo do autor). A segunda dissertação seria “a psicologia da consciência” que, do mesmo modo, “não é, como se crê, ‘a voz de Deus no homem’ – é o instinto de crueldade que se volta para trás, quando já não pode se descarregar para fora.” Sua incursão genealógica na história da moral (e da civilização) mostraria “a crueldade pela primeira vez revelada como um dos mais antigos e indelévels substratos da cultura.” (NIETZSCHE, 2008, p. 93). Por fim, “a terceira dissertação dá resposta à questão sobre de onde procede o tremendo poder do ideal ascético, do ideal sacerdotal, embora o mesmo seja o ideal *nocivo par excellence*, uma vontade de fim, um ideal de *décadence*.” (NIETZSCHE, 2008, p. 93, grifo do autor).

A importância capital que o escrito genealógico assume para este trabalho está no fato de ele conter a mais bem acabada análise de Nietzsche acerca do ressentimento. Esse também é o entendimento de Scarlett Marton (2014, p. 161), para quem “não há como negar que foi neste livro que Nietzsche trouxe à luz uma das mais importantes descobertas filosóficas dos últimos dois séculos: a noção de ressentimento.” Na medida em que é através do conceito nietzschiano de ressentimento que pretendemos elaborar nossa análise acerca do direito, a *Genealogia da moral* figura como o ponto de referência fundamental a partir do qual a filosofia de Nietzsche será estudada.

Uma vez exposto o conteúdo do livro, ainda antes de se adentrar nos domínios mais profundos da reflexão nietzschiana sobre a moral, deve-se compreender como o procedimento genealógico se articula. No próximo tópico, pretende-se examinar o caminho utilizado pelo filósofo para subverter os valores cristalizados na moral dominante nesses mais de dois mil anos de civilização judaico-cristã.

⁷⁰ Segundo Marton (1990), em suas últimas obras, Nietzsche identifica a genealogia com o procedimento da ciência psicológica. “Se inicialmente Nietzsche concebe a psicologia como o estudo da origem e história dos sentimentos morais, quando introduz a noção de valor, passa a identificá-la ao procedimento genealógico. Ao psicólogo tocava questionar o valor dos valores morais, examinando as ‘condições e circunstâncias de seu nascimento, de seu desenvolvimento, de sua modificação’. A ele caberia relacionar os valores com as avaliações de que procedem e investigar de que valor estas partiram para criá-los. Ora, é justamente à crítica dos valores que o filósofo dedica a maior parte de seus escritos. Não é por acaso, pois, que, nos textos do último período da obra, insiste em autodenominar-se psicólogo.” (MARTON, 1990, p. 88).

1.2 Aspectos preliminares sobre a genealogia

Analisaremos agora aquilo que os comentadores da obra de Nietzsche vêm denominando de “procedimento genealógico”, ou seja, sua forma particular de crítica dos valores morais e da cultura. Embora a formulação mais clara do método genealógico por Nietzsche se encontre na *Genealogia da moral*, tal forma de procedimento já pode ser encontrada, ao menos embrionariamente, em *Para além de bem e mal* e em *Assim falava Zaratustra*.⁷¹ Antes de analisar a genealogia na obra nietzschiana, convém fazer uma breve revisão da literatura secundária sobre o assunto.

O vocábulo “genealogia” é usualmente empregado para se referir a linhagens derivadas de uma herança comum (um tronco). A genealogia também foi empregada no passado para oferecer legitimidade a um membro que reclamasse pertencer a determinado clã familiar, por exemplo.⁷² É representativa, nesse aspecto, a menção à linhagem do Cristo como proveniente de Abraão, logo no início do Evangelho segundo Mateus, como forma de legitimar sua autoridade na descendência do patriarca judeu (Mt 1, 1-16). Frequentemente se utiliza a “árvore” para simbolizar a relação que uma genealogia estabelece entre os elementos que correlaciona.

Jean Lefranc (2011) salienta que a ideia de genealogia já era de uso corrente na filologia no século XIX e, na medida em que ela “diz mais que a história”, na pesquisa genealógica, o filólogo pode estabelecer novas significações e semelhanças entre as palavras.⁷³ Não por acaso, logo no início da *Genealogia da moral*, Nietzsche, que teve formação em Filologia, procede como um filólogo ao tentar traçar a origem dos vocábulos bom (*gut*), ruim (*schlecht*) e mau (*böse*). Assim, Nietzsche leva para a filosofia uma forma nova de pesquisa baseada nas ciências linguísticas⁷⁴, porém com um novo operativo metodológico: o valor. Através da noção de valor, Nietzsche será capaz de correlacionar

⁷¹ Também Scarlett Marton (2014, p. 168) sustenta esta hipótese: “A *Genealogia da Moral* apresenta-se, pois, como o texto em que o autor não só explica o procedimento genealógico como ainda opera claramente com ele. Mas não hesitamos em afirmar que o procedimento genealógico já se faz presente tanto em *Para além de bem e mal* quanto em *Assim falava Zaratustra*.”

⁷² “Ainda no sentido comum, a genealogia prova a legitimidade das pretensões a uma herança, a um nome. [...] No sentido primordial, a genealogia justifica diferenças de filiação a partir de um tronco.” (LEFRANC, 2011, p. 135).

⁷³ “[...] o termo genealogia é utilizado desde o fim do século XVIII em linguística histórica, em pesquisas de classificação das línguas por famílias, por ‘ramos’; reencontrar a origem de uma palavra, de um dialeto é fazer aparecer significações e novas semelhanças, e assim a genealogia diz mais que a história. Estabelecendo a edição crítica de um texto antigo, o filólogo lhe dá nova vida, sentido e valor.” (LEFRANC, 2011, p. 135-136).

⁷⁴ Essa referência à linguística talvez seja o melhor argumento para defender a tentativa de Vattimo (1990) de situar Nietzsche na tradição da hermenêutica filosófica.

vontade de potência e cultura. Deste modo, pretendemos demonstrar que o procedimento genealógico aparecerá como mediador necessário desta relação, uma vez que a genealogia assume a forma de uma crítica ao processo civilizatório na filosofia de Nietzsche.⁷⁵ Nos livros posteriores a *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche procura dar forma ao seu projeto de “transvaloração dos valores”, de maneira que, conforme entende Eugen Fink (1983, p. 135), ele transformará os problemas fundamentais da filosofia em problemas de valor.⁷⁶ Foi Gilles Deleuze o responsável por introduzir o livro *Genealogia da moral* no seio das discussões acadêmicas. Em seu livro *Nietzsche et la philosophie*, publicado em 1962, ele afirma, logo no início, que o objetivo mais genérico de Nietzsche consistiria em “introduzir na filosofia os conceitos de significado e de valor”⁷⁷ (DELEUZE, 1983, p. 1, tradução nossa). Segundo Scarlet Marton (2014, p. 159), Deleuze teria entendido que, com a *Genealogia da moral*, Nietzsche pretendia “refazer a *Crítica da razão pura*” e apresentou o filósofo como “um pensador que ousava desafiar a ortodoxia com as armas legítimas da cultura filosófica”.⁷⁸ Assim, para Deleuze, Nietzsche pretendia aprofundar a crítica kantiana através da noção de valor, de tal modo que “a filosofia dos valores” seria “a verdadeira realização da crítica, a única maneira de realizar a crítica total, isto é, de fazer a filosofia à ‘golpes de martelo’.”⁷⁹ (DELEUZE, 1983, p. 1, tradução nossa).

Embora a proposta genealógica de Nietzsche compreenda mais do que “aprofundar a crítica kantiana” como a concebeu Deleuze, o pioneirismo do autor francês em examinar a genealogia deve ser ressaltado, além de que a maneira como ele a descreve ainda

⁷⁵ Patrick Wotling explica a crítica nietzschiana à cultura através do que denomina “metáfora médica”, na medida em que o filósofo alemão compreende a cultura como um sintoma. “O projeto de apreciação médica pressupõe a intervenção do conceito de valor, que constitui na economia do pensamento de Nietzsche o elo que permite explicar a filiação genealógica entre a vontade de potência e as culturas, entre a fonte de interpretação e o produto da interpretação.” (WOTLING, 2013a, p. 150).

⁷⁶ “Todos os escritos posteriores ao Zaratustra são dominados pela ideia da «transvaliação de todos os valores», o que quer dizer que o pensamento de Nietzsche segue uma certa via de questionamento que não é ela própria posta em questão. Para Nietzsche, todos os problemas da filosofia são problemas do valor. O próprio ser do valor já não é problemático. Onde quer que a filosofia anterior reflectisse sobre o ser, ela é dominada, segundo Nietzsche, pelo ponto de vista do valor.” (FINK, 1983, p. 138).

⁷⁷ No original: “*Le projet le plus général de Nietzsche consiste en ceci: introduire en philosophie les concepts de sens et de valeur.*” (DELEUZE, 1983, p. 1).

⁷⁸ No original: “*Que Kant n’a pas mené la vraie critique, parce qu’il n’a pas su en poser le problème en termes de valeurs, tel est même un des mobiles principaux de l’oeuvre de Nietzsche.*” (DELEUZE, 1983, p. 1).

⁷⁹ No original: “[...] *la philosophie des valeurs, telle qu’il l’instaure et la conçoit, est la vraie réalisation de la critique, la seule manière de réaliser la critique totale, c’est-à-dire de faire de la philosophie à ‘coups de marteau’.*” (DELEUZE, 1983, p. 1).

encontra ecos nos comentadores de Nietzsche que entendem o procedimento genealógico como se desenrolando em duas etapas.⁸⁰

Na continuidade de seu raciocínio, Deleuze passa a apresentar como concebe as etapas do procedimento genealógico. Para ele, “a noção de valor, com efeito, implica em uma inversão crítica”, pois, se de um lado “uma avaliação pressupõe os valores a partir dos quais ela aprecia os fenômenos”, de outro lado “são os valores que pressupõem as avaliações, os ‘pontos de vista de apreciação’, de onde deriva o seu próprio valor”. Logo, o problema fundamental da crítica seria “o valor dos valores, a avaliação de onde procede o valor deles, portanto o problema de sua criação.”⁸¹ (DELEUZE, 1983, p. 1, tradução nossa).

Assim, o procedimento genealógico, ou a “filosofia crítica”, nas palavras de Deleuze, “possui dois movimentos inseparáveis”, sendo o primeiro, o de “relacionar todas as coisas, e toda origem de qualquer valor aos valores” e o segundo “relacionar esses valores a qualquer coisa que seja sua origem ou que decida sobre o seu valor.”⁸² (DELEUZE, 1983, p. 2, tradução nossa). É dessa maneira que o autor de Zaratustra “forja o conceito novo de genealogia”, pois, em oposição ao que fizeram Kant ou Schopenhauer, ou mesmo os utilitaristas, para Nietzsche, “o filósofo é um genealogista, não um juiz de tribunal, a maneira de Kant nem um mecânico ao modo utilitarista”, ao contrário, “o filósofo é Hesíodo”, uma vez que “tanto o princípio da universalidade kantiano, quanto o princípio da semelhança, caro aos utilitaristas, Nietzsche substitui pelo sentimento de diferença ou de distância.”⁸³ (DELEUZE, 1983, p. 2, tradução nossa).

Em conclusão, Deleuze arremata asseverando que a “genealogia quer dizer ao mesmo tempo valor da origem e origem dos valores”. Assim sendo, ela se opõe tanto ao “caráter absoluto dos valores” quanto ao seu caráter “relativo ou utilitário”. Dessa maneira, ela

⁸⁰ Neste sentido, pode-se indicar Scarlett Marton (2010, p. 73), para quem “o procedimento genealógico comporta assim dois movimentos inseparáveis: de um lado, relacionar os valores com perspectivas avaliadoras e, de outro, relacionar essas perspectivas avaliadoras com um valor”.

⁸¹ “*La notion de valeur en effet implique un renversement critique. D’une part, les valeurs apparaissent ou se donnent comme des principes: une évaluation suppose des valeurs à partir desquelles elle apprécie les phénomènes. Mais, d’autre part et plus profondément, ce sont des valeurs qui supposent des évaluations, de ‘points de vue d’appréciation’, dont dérive leur valeur elle-même. Le problème critique est: la valeur des valeurs, l’évaluation dont procède leur valeur, donc le problème de leur création.*” (DELEUZE, 1983, p. 1).

⁸² No original, “*La philosophie critique a deux mouvements inséparables: rapporter toute chose, et toute origine de quelque valeur, à des valeurs; mais aussi rapporter ces valeurs à quelque chose qui soit comme leur origine, et qui décide de leur valeur.*” (DELEUZE, 1983, p. 2).

⁸³ “*Nietzsche forme le concept nouveau de généalogie. Le philosophe est un généalogiste, non pas un juge de tribunal à la manière de Kant, ni un mécanicien à la manière utilitariste. Le philosophe est Hésiode. Au principe de l’université kantienne, comme au principe de la ressemblance cher aux utilitaristes, Nietzsche substitue le sentiment de différence ou de distance [...]*” (DELEUZE, 1983, p. 2).

“significa o elemento diferencial dos valores de onde decorre o valor deles mesmos.”⁸⁴ (DELEUZE, 1983, p. 2-3, tradução nossa) Neste sentido, a genealogia seria uma espécie de apreciação da origem dos valores a partir das noções de “nobreza” e “vilania”, que, nos dizeres de Deleuze, seria o “elemento propriamente genealógico ou crítico.”⁸⁵ (DELEUZE, 1983, p. 3, tradução nossa).

Assim, é interessante examinar também outra das mais conhecidas reflexões sobre a genealogia na obra nietzschiana. Esta segunda foi realizada por Michel Foucault⁸⁶ no conhecido texto “Nietzsche, a genealogia e a história” de 1971. Nele, o pensador francês examina a proposta genealógica de Nietzsche também em dois vetores: a proveniência (*Herkunft*) e a emergência (*Entstehung*), no sentido de surgimento. Embora Nietzsche não utilize esses termos sempre com este significado, Foucault elabora esses dois conceitos a partir das ideias do filósofo.⁸⁷

Para Foucault, a primeira consistiria no “[...] tronco de uma raça, é a proveniência; é o antigo pertencimento a um grupo – do sangue, da tradição, de ligação entre aqueles da mesma altura ou da mesma baixeza. Frequentemente a análise da *Herkunft* põe em jogo a raça, ou o tipo social”. A segunda seria a “emergência” (*Entstehung*) que “designa de preferência [...] o ponto de surgimento. E o princípio e a lei singular de um aparecimento.” Foucault acrescenta que “do mesmo modo que se tenta muito frequentemente procurar a proveniência em uma continuidade sem interrupção, também seria errado dar conta da emergência pelo termo final”. Portanto, “a emergência se produz sempre em um

⁸⁴ “*Généalogie veut dire à la fois valeur de l’origine et origine des valeurs. Généalogie s’oppose au caractère absolu des valeurs comme à leur caractère relatif ou utilitaire. Généalogie signifie l’élément différentiel des valeurs dont découle leur valeur elle-même.*” (DELEUZE, 1983, p. 2-3)

⁸⁵ “*Généalogie veut donc dire origine ou naissance, mais aussi différence ou distance dans l’origine. Généalogie veut dire noblesse et bassesse, noblesse et vilénie, noblesse et décadence dans l’origine. Le noble et le vil, le haut et le bas, tel est l’élément proprement généalogique ou critique.*” (DELEUZE, 1983, p. 3)

⁸⁶ É preciso que se faça uma ressalva sobre o uso de Foucault como intérprete de Nietzsche. Scarlett Marton informa terem sido Heidegger e Foucault os principais responsáveis por trazer os pensamentos do autor de Zarathustra para a cena filosófica, na medida em que um texto passa a ter interesse filosófico quando os pares na academia se debruçam sobre ele. Escreve Marton (2010, p. 26-27), “Entre nós, duas leituras acabaram por impor-se durante um bom tempo: a de Heidegger e a de Foucault. [...] Um atenuava a reflexão de Nietzsche para pôr em relevo a sua própria; o outro dela se apropriava como caixa de ferramentas.” Contudo, ressalta que “não é enquanto comentador de Nietzsche que Foucault revela todo o seu brilho. Aliás, não é assim que ele se apresenta.” Isso é endossado pelo próprio Foucault em entrevista concedida a *Magazine Littéraire* de junho de 1975. “*La presencia de Nietzsche es cada vez más importante. Pero me cansa la atención que se le presta para hacer sobre él los mismos comentarios que se hicieron o que se harían sobre Hegel o Mallarmé. Yo, a las personas que me gustan, las utilizo. La única prueba de reconocimiento que pueda manifestarse ante un pensamiento como el de Nietzsche, es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo rechinar, gritar. Entonces, que los comentaristas digan si uno es fiel o no, eso no tiene interés alguno.*” (FOUCAULT, 1982, p. 198-199)

⁸⁷ O termo *Herkunft* aparece muitas vezes como sinônimo de *Ursprung* (origem) em Nietzsche, como anota Foucault (2015, p. 56-57). Logo no início de GM P §2, Nietzsche se utiliza do termo *Herkunft. Entstehung* aparece, por exemplo, em GM II §12.

determinado estado das forças”, ao passo que o exame da *Herkunft* deve mostrar o jogo entre essas forças, “a maneira como elas lutam umas contra as outras, ou seu combate frente a circunstâncias adversas, ou ainda a tentativa que elas fazem – se dividindo – para escapar da degenerescência e recobrar o vigor a partir de seu próprio enfraquecimento” (FOUCAULT, 2015, p. 14-16).

Neste sentido, segundo os dizeres de Vânia Dutra de Azeredo (2016), “a genealogia consiste no estudo e no conhecimento da criação e das condições de criação dos valores”, sendo, assim, um “procedimento que coloca os próprios valores em questão quando pergunta pelo valor deles”. Deste modo, “os valores, enquanto referidos ao seu nascimento, podem provir tanto do nobre quanto do vil”. Portanto, “a genealogia vai buscar a gênese de determinado valor a partir de um distanciamento dele para justamente poder analisar as condições de sua criação como provenientes de uma avaliação nobre ou vil” (AZEREDO, 2016, p. 243-244).

A genealogia se coloca como um dos pilares do pensamento do filósofo, ou ao menos da etapa final de seus escritos. Assim, Scarlett Marton (2010) informa que “diagnosticar os valores estabelecidos é um dos propósitos que Nietzsche se coloca nos textos a partir de *Assim falava Zaratustra*.”⁸⁸ Deste modo, “na ótica nietzschiana, a questão do valor apresenta um duplo caráter: os valores supõem perspectivas avaliadoras que os engendram”, ou seja, o que foi dito sobre o tipo que os criou, nobre ou vil. Mas também, as perspectivas avaliadoras, “por sua vez, ao criá-los, supõe um valor que as norteia.” (MARTON, 2010, p. 73).

Em síntese, a genealogia desempenha uma função decisiva: “ao identificar o duplo aspecto do valor, refere-o ao tipo que o institui”, ou seja, informa sua proveniência; “ao determinar o tipo, remete-o à sua condição de vida”, ou seja, revela sua emergência. Mas também, “ao conferir à vida seu caráter agonístico a compreende enquanto jogo permanente de nossos impulsos, cujo resultado, obtido em termos de fracasso ou êxito na aquisição de mais potência, constitui a própria interpretação.” (AZEREDO, 2016, p. 244).

Para Wotling (2013a), a genealogia se apresenta enquanto uma crítica ao processo civilizatório. Ela representa a etapa prévia necessária à atividade filosófica de propor novos

⁸⁸ Repare-se que o uso do verbo “diagnosticar” por Marton é significativo, uma vez que ela reconhece em Nietzsche o propósito dele de se colocar como um “médico da civilização”. Isso corrobora com o que o filósofo afirma em GM P §6 sobre a moral se constituir enquanto “consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido [...]” e novamente na nota final de GM I §17, quando expressa seu desejo pela instituição nas universidades de estudos “histórico-morais”, pois “todas as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o problema do valor, deve determinar a hierarquia dos valores.” (NIETZSCHE, 2009, p. 12 e 42).

valores para a humanidade. A junção da filosofia à noção de cultura é pensada como parte da substituição do problema tradicional da busca da verdade pela problemática da civilização proposta por Nietzsche. Com a genealogia o filósofo é capaz de realizar o diagnóstico necessário da cultura, apreender os “sintomas” para poder sugerir um “tratamento”.⁸⁹ Por conseguinte, passemos agora a expor os elementos fundamentais da crítica civilizatória de Nietzsche, para que esses sintomas percebidos por ele possam ficar claros, bem como o tratamento que propõe ao homem possa fazer sentido.

1.3 O procedimento genealógico como exame do processo civilizador

O prólogo da *Genealogia* se abre de forma poética com a exortação “nós” (*wir*). Para Daniel Conway (2008), essa referência revela que, apesar da defesa de Nietzsche em nome de uma existência individual, ele estaria mais interessado em entender aquilo que precede a individualidade no estudo desenvolvido na genealogia. Ou seja, a cultura representa esse “nós” no qual o indivíduo está inserido e de onde pode vir a emergir ou não. Daí é que “apenas como membro de um nós é que Nietzsche pode conduzir seu ataque à moral cristã” e fazer seu apelo aos seus leitores que desejem partilhar com ele desse destino. (CONWAY, 2008, p. 19, tradução nossa).

Neste sentido, a investigação genealógica representa a crítica⁹⁰ nietzschiana ao processo civilizador, é por meio dela que ele sofisticava seu exame dos valores e da cultura produzidos por uma visão de mundo.⁹¹ Na medida em que este trabalho se fia numa interpretação dita “culturalista” dos escritos do filósofo (WOTLING, 2013a), compreender

⁸⁹ “É por ela se querer um questionamento fundamental que a filosofia não está ligada por natureza à investigação sobre a verdade, questão secundária pois condicionada, mas sobretudo à análise comparada das diversas estruturas possíveis da vida humana (é isso o que significa ‘cultura’) – entre as quais figura, como caso particular, aquela que defende a organização da vida em função da verdade, e assim, faz com que essa questão derivada passe a ser princípio absoluto. A união da filosofia com a noção de cultura visa precisamente, em Nietzsche, a essa exigência. E isso tem como consequência que o filósofo não é mais compreendido como um homem de saber, mas identificado a um médico, como indica bem cedo a fórmula que o define: ‘O filósofo como médico da cultura’ (KSA 7.545, Nachlass/FP 23 [15]).” (WOTLING, 2010, p. 24).

⁹⁰ Apesar da interpretação de Deleuze (1983) sobre o procedimento genealógico, sempre que utilizarmos o termo crítica para nos referirmos ao método genealógico, não será no sentido kantiano do termo.

⁹¹ “*La originalidad del cuestionamiento nietzscheano sobre la moral, radica en montar una reflexión genealógica que investiga las originales pulsiones productivas de las interpretaciones morales, como asimismo en la elucidación de la valoración de los valores propios de cada una de las interpretaciones morales [...].*” (VERGARA HENRÍQUEZ, 2011, p. 131).

como se articula a genealogia e seus desdobramentos na filosofia de Nietzsche é uma etapa indispensável para a tese que se pretende.⁹²

Assim é preciso que se faça um esclarecimento da noção de cultura para Nietzsche, vez que ela ocupa uma dimensão axial na formulação do procedimento genealógico bem como é o tema central de toda sua filosofia tardia. Norbert Elias (1994), em seu *Processo Civilizador*, procura diferenciar as acepções *Zivilisation* e *Kultur* a partir de uma sociogênese das duas expressões no contexto alemão. Ele infere que o segundo termo é mais caro aos alemães na medida em que foi utilizado como diferencial pela burguesia ascendente no século XVIII contra a aristocracia. Enquanto os aristocratas alemães buscavam se civilizar mediante um afrancesamento de seus modos, a burguesia buscou nas atividades intelectuais e artísticas seu traço distintivo. Por isso, há uma diferença entre o que se entende por civilização e por cultura. Deste modo, civilização denota um processo, um estágio a ser alcançado em termos de desenvolvimento e de realizações econômicas e sociais, por exemplo, ao passo que cultura remete a fatos artísticos, intelectuais ou religiosos de um povo.⁹³

Contudo, embora as noções nietzschianas de cultura e civilização guardem certa semelhança com a explicação de Elias (1994), o sentido que o filósofo imprime aos dois vocábulos é mais particular. Nietzsche faz uma apreciação positiva da cultura, ao passo que reputa à civilização a responsabilidade pela decadência da cultura. Para que tais noções possam ser plenamente compreendidas, deve-se tomar a distinção entre cultura (*Cultur*) e civilização (*Civilisation*) e a relação direta que esses termos possuem com outro par conceitual de relevo para Nietzsche, a diferença entre cultivo (*Züchtung*) e adestramento ou domesticação (*Zähmung*).

Em primeiro lugar, convém destacar que Nietzsche grafa com C o termo *Cultur* ao invés do vernáculo com K (*Kultur*). Ele quer com isso marcar um distanciamento em

⁹² É importante esclarecer o que Nietzsche pretende com a ideia de analisar o problema da cultura. Para Wotling (2010, p. 25), “A orientação fundamental dessa problemática é constantemente destacada por Nietzsche: política, religião, moral, arte são meios a serviço da cultura e não têm a autonomia que eles reivindicam. [...] A cultura de que fala Nietzsche se caracteriza, antes de tudo, por sua posição abrangente: ela se revela através de sistemas de pensamento, códigos morais, cultos religiosos, formas de organização política e social, das artes, ciências e técnicas, e, mais largamente, dos costumes e maneiras de viver e agir, indicando, a cada vez, quais tipos de preferência lhes conferem sua forma particular.”

⁹³ Nas palavras de Norbert Elias (1994, p. 23-24), “Civilização, porém, não significa a mesma coisa para diferentes nações ocidentais. Acima de tudo, é grande a diferença entre a forma como ingleses e franceses empregam a palavra, por um lado, e os alemães, por outro. Para os primeiros, o conceito resume em uma única palavra seu orgulho pela importância de suas nações para o progresso do Ocidente e da humanidade [...] O conceito francês e inglês de civilização pode se referir a fatos políticos ou econômicos, religiosos ou técnicos, morais ou sociais. O conceito alemão de *Kultur* alude basicamente a fatos intelectuais, artísticos e religiosos e apresenta a tendência de traçar uma nítida linha divisória entre fatos deste tipo, por um lado, e fatos políticos, econômicos e sociais, por outro.”

relação às formas ordinárias de compreensão da cultura vigentes ao seu tempo. Quando se refere a essa espécie elevada do conjunto das realizações humanas notáveis, que compreende arte, religião, moral, filosofia e estrutura política e social, Nietzsche está se referindo à cultura. Ela se opõe à civilização pelo fato de o filósofo discordar do entendimento de que civilizar o homem possa significar melhorá-lo. É por isso que Nietzsche sai em defesa da cultura e se posiciona contra o processo civilizador e o ideal do progresso difundido pela modernidade.⁹⁴

Neste sentido, o autor de *Zaratustra* propõe uma diferenciação entre os processos que originam a cultura e a civilização. Para Nietzsche, a civilização é criada através da domesticação ou do adestramento do homem. Através do uso do termo domesticação (*Zähmung*), ele ressalta o caráter animal do homem, uma animalidade feroz que precisou ser domada a fim de que o bicho-homem pudesse se converter num animal manso, civilizado.⁹⁵ Como se verá na análise do texto da *Genealogia da moral*, foi justamente essa a empreita que o cristianismo levou adiante (também as doutrinas ascéticas em geral), de modo que o homem se tornasse inofensivo e passasse a reprimir seus instintos animais na medida em que foram interpretados como malignos.

A cultura elevada se forma através do cultivo (*Züchtung*), que não consiste em erradicar a potência como no caso da domesticação. A ideia de cultivo carrega uma dimensão educativa e se opõe ao adestramento. O tema da educação aparece nos escritos nietzschianos desde a década de 1870, quando o filósofo já criticava o modelo de educação prussiano.⁹⁶ Por isso, Nietzsche associa a noção de cultura à ideia de formação (*Bildung*).

⁹⁷ O cultivo correto da planta-homem é o único capaz de impedir o florescimento de frutos

⁹⁴ “A cultura não visa à formação intelectual nem ao saber, mas engloba o campo consituído pelo conjunto das atividades humanas e de suas produções: moral, religião, arte, filosofia também, estrutura política e social etc. Abarca, portanto, a série das interpretações que caracterizam uma determinada comunidade humana, num estágio preciso de sua história.” (WOTLING, 2011, 28-29).

⁹⁵ “É contra essa perspectiva da civilização como melhoramento do homem que a análise nietzschiana vai lançar suas suspeitas. [...] Há, para Nietzsche, um antagonismo entre o melhoramento e o fortalecimento do homem: a civilização não fortalece o homem, pelo contrário, enfraquece-o, pois ela realiza a domesticação (*Zähmung*) do animal homem. [...] O processo civilizatório, portanto, será indissolúvelmente ligado ao cristianismo e à sua moral, ou seja, ao ódio contra o desenvolvimento dos instintos humanos.” (FREZZATTI JÚNIOR, 2016, p. 145).

⁹⁶ Ver, por exemplo, o ensaio sobre *O futuro de nossos estabelecimentos de ensino de 1872 e Schopenhauer como educador* (terceira das *Considerações extemporâneas*) de 1874.

⁹⁷ A relação entre a cultura e a educação se dá na ideia da educação como meio de cultivar tipos humanos mais elevados. “[...] tão logo tomamos a educação como dirigida ao corpo vivo, não é surpreendente que Nietzsche frequentemente se refira a ela com os termos *Zucht* e *Züchtung*: disciplina e criação. [...] A educação é, então, para Nietzsche, não apenas uma tarefa de iluminar a consciência com verdades abstratas, mas é no sentido próprio da palavra alemã uma *Bildung*, isto é, um processo de formação, um processo de modelagem, ou, como Nietzsche chama posteriormente, a forma mais essencial de criação.” (HAASE, 2011, p. 59 e 62).

amargos, como o ressentimento, e consiste numa educação e disciplina dos instintos que leve em consideração fundamentalmente o corpo e não apenas o espírito, como fez a moral cristã. Nietzsche propõe deixar o cultivo a cargo do “filósofo legislador”, aquele responsável pela edificação de novos valores para a humanidade que não sejam os valores do rebanho, aptos a promoverem um tipo de homem superior e a fazer frente à decadência da cultura, ocasionada pelo processo civilizacional.⁹⁸

Em suma, o que se percebe é que Nietzsche joga com a dualidade semântica do termo cultura para rechaçar a separação de índole iluminista entre natureza e cultura tão em voga na sua época. A noção de cultura em Nietzsche não pode ser compreendida sem se ter em mente uma reaproximação entre o mundo da natureza e da cultura e entre corpo e espírito. Combatente dos dualismos, Nietzsche lança mão de conceitos de cariz zoológico, como adestramento e cultivo exatamente para realçar a face animal do homem. Tudo que a civilização fez até então foi promover essa separação entre natural e cultural, entre animal e homem, que é a grande responsável pelo amesquinçamento da cultura. A proposta do filósofo vai precisamente contra essa ideia.

Nietzsche faz sua reflexão sobre a cultura e a civilização associando a moral a uma tentativa de melhorar o homem. É assim que o filósofo retrata o modo de proceder dos empreendimentos morais já propostos na história da humanidade. Tanto a domesticação quanto o cultivo do homem já foram considerados melhorias, embora nenhum dos dois efetivamente seja. Embora Nietzsche defenda um cultivo em vista da formação de um homem superior, ele reprova os métodos utilizados na história para se atingir esse objetivo. No *Crepúsculo dos ídolos*, ele oferece exemplos de formas decadentes e hostis à vida, um de amansamento (a Igreja na Idade Média) e outro de cultivo (as castas impostas pela Lei de Manu)⁹⁹. Após repreender as tentativas dos “melhoradores” da humanidade, Nietzsche aponta para o erro comum a todos eles, o de buscar na metafísica o fundamento último da moral, compreendendo a moral como negação da vida e da natureza. Em CI, “Os melhoradores da humanidade”, §5:

⁹⁸ “O filósofo considera, conforme o princípio lamarckiano de hereditariedade das modificações adquiridas, que um criador também age sobre a hereditariedade dos organismos ao alterar seus hábitos e condições de vida. Com base nessa hipótese evolucionista, é coerente defender que não há nenhuma diferença de princípio entre a educação de um homem e a *Züchtung* de um animal.” (SALANSKIS, 2016, p. 171).

⁹⁹ O Código de Manu faz parte de uma coleção de livros sagrados da religião hinduísta (bramânicos), dispostos em quatro livros: o Mahabharata, o Ramayana, os Puranas e as Leis Escritas de Manu. O Código foi escrito em sânscrito, entre os séculos II A.C. e II D.C. na forma de versos e corresponde à legislação do mundo hindu. É nele que se encontra estabelecido o sistema de castas na sociedade Hindu.

A moral do cultivo e a moral da domesticação são inteiramente dignas uma da outra nos meios de se imporem: podemos colocar como princípio máximo que, para fazer moral, é preciso ter a vontade incondicional do oposto. [...] Nem Manu, nem Platão, nem Confúcio, nem os mestres judeus e cristãos duvidaram jamais de seu direito à mentira. Não duvidaram de outros direitos... Expresso numa fórmula, pode-se dizer: todos os meios pelos quais, até hoje, quis-se tornar moral a humanidade foram fundamentalmente imorais. — (NIETZSCHE, 2006, p. 52-53).

Assim, pode-se tentar definir a genealogia como o método filosófico de Nietzsche para empreender a crítica do processo civilizatório tomando como referência o paradigma da cultura, ou seja, como o adestramento do homem foi um obstáculo ao cultivo. Ele se vale da genealogia para desarticular os supostos valores eternos e imutáveis da moral ocidental, procurando mostrar que eles têm um caráter estritamente circunstancial, ao mesmo tempo em que procura avaliar as perspectivas que os originaram e sua relação com uma forma de cultura saudável ou não. Concebendo a própria moral como um problema (sintoma), a genealogia se mostra como sendo o instrumento definitivo pensado por Nietzsche para endereçar sua crítica à civilização ocidental.

1.3.1 A estrutura da crítica

Em 1887, Nietzsche aprimora um método ¹⁰⁰, que ele já vinha experimentando em *Para além de bem e mal*, ¹⁰¹ suficiente para compreender a guinada normativa fundamental dos últimos dois mil anos, qual seja, o triunfo de uma forma de valorar (a moral escrava dos “homens do ressentimento”, como será analisado à frente), responsável por precipitar a decadência da cultura e ocasionar o “apequenamento” do homem. A crítica cultural feita por Nietzsche se aprofunda com a *Genealogia* ¹⁰² uma vez que, neste livro, afloram dois conceitos essenciais para o diagnóstico que o filósofo faz da modernidade: niilismo e decadência. Através deste par conceitual, Nietzsche interpretará a história da civilização

¹⁰⁰ Nas palavras de Oswaldo Giacoia (2000, p. 63) “[...] Nietzsche está convencido de possuir agora maior maturidade e uma linguagem especial para os problemas que formulara antes. Principalmente, acredita ter fornecido agora ao método genealógico uma dimensão especial. A genealogia nietzscheana não se contenta mais apenas com uma abordagem histórica dos sentimentos e conceitos morais. A gênese histórica é tarefa preparatória para uma questão mais incisiva, mais radical: aquela que se pergunta pelo próprio valor dos valores e avaliações da moral tradicional.”

¹⁰¹ Um exemplo notável deste método é ensaiado na seção denominada de “Para a história natural da moral”. Vejam-se BM §195, em que ele antecipa a paternidade judaica da “rebelião escrava na moral” e BM §202 sobre a constatação de que a Europa já estaria vivendo sob a égide de uma “moral de rebanho”.

¹⁰² A genealogia se mostra como a última formulação da crítica de Nietzsche aos valores. A nota de Scarlett Marton é elucidativa: “Com o termo ‘genealogia’ Nietzsche vem precisar o que designava em *Para além de Bem e Mal* pela expressão ‘história natural da moral’. A ideia, aliás, já se acha de certo modo presente em *Humano, demasiado Humano*, em particular no capítulo intitulado ‘Contribuição à história dos sentimentos morais’.” (MARTON, 2014, p. 166).

ocidental como um processo de “escalada do niilismo”, entendido como uma expressão “afetiva e intelectual da decadência”, que provoca o ocaso da cultura (GIACOIA JUNIOR, 2000, p. 64). Nesse sentido, Nietzsche enuncia no *Crepúsculo dos ídolos* na seção intitulada “O problema de Sócrates” §11: “*ter* de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instinto.” (NIETZSCHE, 2006, p. 22, grifo do autor). Consequentemente, a compreensão que Nietzsche possui da história contém uma radical aversão à ideia de progresso, vez que a noção de declínio suscitada aparece para por em questão a crença moderna nos ideais progressistas.¹⁰³

A crítica cultural feita por Nietzsche pressupõe realizar uma análise dos valores e da perspectiva avaliadora preponderante numa determinada cultura. A partir daí, o filósofo é capaz de apreciar uma cultura pelo fruto que ela produziu: a sua moral. É neste sentido que Nietzsche propõe considerar a moral como um problema, como algo essencial a ser examinado no interior de uma cultura para saber se ela se encontra num momento ascendente ou não. A preocupação com os destinos da civilização é a tônica da última fase de sua produção, manifesta nos prefácios escritos em 1886, como no prefácio ao livro *Aurora*. Nele Nietzsche revela que a moral permanecia como algo nunca contestado, de forma que a postura dos pensadores em relação a ela sempre foi de passividade, esforçavam-se para fundamentá-la ao invés de questionar suas premissas. Em *Aurora*, prefácio, §3, o filósofo escreve:

Até agora, foi sobre bem e mal que pior se meditou: foi sempre um assunto perigoso demais. A consciência, a boa reputação, o inferno, em certas circunstâncias a própria política, não permitiram e não permitem nenhuma imparcialidade; em presença da moral, justamente, como em face de toda autoridade, não se deve pensar e muito menos falar: aqui se - obedece! Desde que há mundo, nenhuma autoridade ainda teve boa vontade para se deixar tomar como objeto de crítica; e criticar logo a moral, tomar a moral como problema, como problemática: como? isso não era - isso não é - imoral? (NIETZSCHE, 1999, p. 137).

Nietzsche toma como objetivo da atividade filosófica colocar a moral como um problema, de forma que apenas assim seus aspectos ocultos poderiam aparecer. Já em *Aurora*, como visto, o autor de Zaratustra se propunha a refletir sobre os “preconceitos morais”. Nietzsche se propõe a revolver essa região inexplorada, ele empreende uma investigação que possa desmistificar e por às claras a origem e a procedência dos valores

¹⁰³ “A análise genealógica é mais radical que toda a crítica histórica elaborada no século XIX, porque só ela permite ‘desconstruir’ uma evidência de ‘progresso’ que o cristianismo acabou por impor em todos os domínios, mesmo a seus adversários, mesmo àqueles que se julgam sem Deus.” (LEFRANC, 2011, p. 175).

morais e das formas de valorar. Muito embora ele venha a ter consciência acerca desse modo de proceder apenas mais tardiamente com a *Genealogia*, já em *Para além de bem e mal* (BM §186) Nietzsche constata a deficiência das abordagens até então vigentes sobre as questões morais:

Em toda “ciência da moral”, até agora, faltou, por estranho que isso possa soar, o próprio problema da moral: faltou a suspeita de que aqui há algo de problemático. O que os filósofos denominavam “fundamentação da moral” e exigiam de si era, visto à luz correta, somente uma forma erudita da boa-fé na moral dominante [...] (NIETZSCHE, 1999, p. 319, grifo do autor).

O filósofo pretende operar na direção oposta da que vinha sendo empregada pelos filósofos da época. No lugar de uma “fundamentação da moral”, Nietzsche propõe a realização de uma descrição das morais existentes a partir da comparação entre as diversas culturas. Já em *Para além de bem e mal*, o filósofo sustentava a necessidade de se pensar uma “ciência da moral” que levasse em conta em suas formulações os estudos extraídos das pesquisas etnográficas por exemplo. Para realizar essa descrição pretendida, Nietzsche estabelece uma distinção entre moral dos senhores e moral dos escravos em BM §260 como forma primária de tipologia para abordar essa apreciação comparativa, à qual ele retornará na *Genealogia da moral* em 1887.¹⁰⁴

No quinto livro acrescentado à *Gaia ciência* em 1886, Nietzsche já tem clareza de seu propósito, de maneira que chega a afirmar ser justamente seu ofício questionar a moral, além de reclamar para si o pioneirismo desta abordagem. Mais do que colocar o problema da moral, entendida como sintoma de uma cultura, o filósofo já delineia que, para adentrar no problema da moral, seria preciso promover uma “história genética” (*Entstehungsgeschichte*) dos valores morais e dos sentimentos que os engendraram. Em GC §345, lê-se:

Moral como problema. [...] Pelo visto, até agora a moral nem sequer foi um problema: era, antes, precisamente aquilo em que, depois de toda desconfiança,

¹⁰⁴ “*Descrição* (mais *tipologia*) constitui aqui a alternativa e a oposição à ‘fundamentação da moral’ [...] Essa reivindicação filosófica tradicional não poderia ser mantida. Algo como a moral não pode valer como algo ‘dado’ [...], e tampouco seria permitido sonhar com uma ‘ciência’ que a fundamentasse. Um ano após a publicação de *Para além de bem e mal*, a segunda edição de *A gaia ciência* esclarece que, a partir da comparação das morais, não se pode extrair conclusões universalistas nem *relativistas*: de um certo ‘consenso dos povos, ao menos dos povos domesticados, a respeito de certos princípios morais’, não se pode deduzir a ‘incondicional obrigatoriedade destes para cada um de nós’ [...]; igualmente ilícito seria concluir ‘pela não-obrigatoriedade de *toda* moral’ da ‘verdade de que em povos diversos as avaliações morais são *necessariamente* diversas’; ‘duas conclusões igualmente infantis’ [...] A descrição comparativa das diversas morais não tem qualquer relação com a pretensão de fundamentação de uma *única* moral.” (BRUSOTTI, 2016, p. 19-20, grifo do autor).

discórdia, contradição, entrava-se em acordo, uns com os outros, o lugar santificado da paz, onde os pensadores também repousavam de si mesmos, respiravam, reviviam. Não vejo ninguém que tivesse ousado uma crítica dos juízos morais de valor; sinto falta, aqui, até mesmo das tentações da curiosidade [...] Mal descobri alguns poucos começos para chegar a uma história genética desses sentimentos e estimativas de valor (o que é algo outro do que uma crítica dos mesmos, e também algo outro do que a história dos sistemas éticos) [...] Ninguém, portanto, examinou até agora o valor dessa mais célebre de todas as medicinas, chamada moral: para o que, é preciso, primeiro de tudo, alguma vez... pô-lo em questão. Pois bem! Essa é justamente nossa obra. (NIETZSCHE, 1999, p. 198-199).

Essa proposta de “história genética” (*Entstehungsgeschichte*) já representa a maneira como o filósofo estava constituindo o que viria depois a ficar conhecido como método genealógico, na medida em que ele mesmo tem consciência de que apenas uma “história genética desses sentimentos e estimativas de valor” ainda era pouco para empreender uma “crítica dos mesmos”, pois faltava ainda o elo mediador para o exame genealógico. Em *Para além de bem e mal*, ele volta a utilizar a expressão “história natural da moral” (*Naturgeschichte der Moral*) no capítulo quinto. É de se reparar que o capítulo se intitula *Zur Naturgeschichte der Moral*, muito próximo do título consagrado na obra posterior, *Zur Genealogie der Moral*, a *Genealogia da Moral*. A presença da preposição *zu* se verifica novamente. Na tradução das “Obras Incompletas”, Rubens Rodrigues Torres Filho (1999) opta por “Para a história natural da moral” ao passo que, na edição da Companhia das Letras, Paulo César de Souza (2005) verte o título do capítulo por “Contribuição à história natural da moral”, corroborando com o sentido para a preposição *zu* já discutido anteriormente.

Nesse sentido, para levar adiante sua invectiva contra a moral, o filósofo lança mão do procedimento genealógico.¹⁰⁵ Portanto, muito embora os comentadores não sejam unânimes em demarcar o momento exato no qual Nietzsche já tem seu método acabado, podemos dizer que a genealogia representa a coroação de um trabalho de anos do filósofo, desde Zaratustra, passando pelos escritos de 1886 até finalmente a publicação da *Genealogia da moral* em 1887.

Desde o início da *Genealogia da moral* (GM I §2), Nietzsche rejeita as tentativas ingênuas dos “ingleses” de investigar a origem dos “preconceitos morais”, por serem desprovidas de “senso histórico”, uma vez que tentam derivar as noções atuais de “bom” e “mau” daquelas do passado do ser humano. Deste modo, como ele afirma no prefácio (GM

¹⁰⁵ “O termo ‘genealogia’ é tardio nos textos nietzschianos: só aparece em 1887, com o título *Zur Genealogie der Moral*. Para designar o novo modo de investigação que ele vai progressivamente utilizando, Nietzsche jogou primeiro com várias imagens: a da química em *Humano, demasiado humano* (imagem que Darwin já utilizava), mas, sobretudo, com a de ‘história natural’ (*Naturgeschichte*) [...]” (WOTLING, 2013a, p. 43).

P §3), depois de “alguma educação histórica e filológica” além de “um inato senso seletivo para questões psicológicas” (NIETZSCHE, 2009, p. 8-9, grifo do autor), ele chega ao questionamento fundamental que deverá conduzir toda sua investigação sobre os valores morais. Com a crítica genealógica, Nietzsche aperfeiçoa definitivamente seu procedimento de análise da moral, estando a pergunta genealógica fundamental exposta já no prefácio da *Genealogia*. Vejamos (GM P §3):

[...] sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? (NIETZSCHE, 2009, p. 9, grifo do autor).

Reverter a origem dos preconceitos morais levará Nietzsche a desnudar os equívocos nos quais aqueles “psicólogos ingleses”¹⁰⁶ haviam incorrido em suas explicações sobre o “problema da moral”. Ou seja, o filósofo expõe que esses preconceitos presentes na moral contemporânea são muito mais complexos do que os estudiosos até então haviam podido vislumbrar.¹⁰⁷ A principal falha destes seria terem assumido de forma acrítica a primazia e constância dos valores em virtude de sua falta de “espírito histórico”. Em GM I §2, Nietzsche afirma:

Todo o respeito, portanto, aos bons espíritos que acaso habitem esses historiadores da moral! Mas infelizmente é certo que lhes falta o próprio espírito histórico, que foram abandonados precisamente pelos bons espíritos da história! Todos eles pensam, como é velho costume entre filósofos, de maneira essencialmente a-histórica; quanto a isso não há dúvida. (NIETZSCHE, 2009, p. 16).

¹⁰⁶ A expressão volta a aparecer logo no início de GM I §1. Embora não se possa ter por certeza exatamente quem seriam esses “psicólogos ingleses”, a anotação de David Thatcher é explicativa. “[Diese englischen Psychologen] perhaps a reference to W. E. H. Lecky's *History of European Morals* (1869) and to the writers Lecky mentions in his first chapter: Bain, Bentham, Hartley, Hobbes, Hume, Hutcheson, Locke, Mandeville, Mill, Paley, Shaftesbury, Adam Smith, Spencer and others. This chapter is entitled ‘The Natural History of Morals’ (‘Die Naturgeschichte der Sitten’ in the German translation which N owned, read and extensively annotated, generally in a hostile spirit — it was to Lecky that N was referring in his letter to Overbeck, March 2, 1887: ‘Solchen Engländern fehlt der historische Sinn und auch noch einiges Andre’.)”. (THATCHER, 1989, p. 588).

¹⁰⁷ O próprio uso do termo “preconceito” (*Vorurtheile*), como sugere Daniel Conway (2008, p. 3), é feito de forma a corroborar com a assertiva de que a validade de nossos mais importantes valores ainda permanece oculta para nós.

Por outro lado, da mesma forma como seus rivais ingleses ¹⁰⁸, Nietzsche procura explicar a origem dos valores morais sem recorrer ao sobrenatural. Assim, ele pretende trabalhar de forma documental, investigando a moral pelo prisma dos fenômenos sociais e políticos, mas nunca metafísicos. É através disso que ele consegue enxergar o desenvolvimento histórico dos valores morais e relacioná-los às sociedades que lhes deram surgimento. Em suas palavras (GM P §7), “o objetivo é percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral — da moral que realmente houve, que realmente se viveu — com novas perguntas, com novos olhos: isto não significa praticamente descobrir essa região?...” (NIETZSCHE, 2009, p. 12).

Nos dizeres de Foucault (2015, p. 12), “a genealogia [...] é meticulosa e pacientemente documentária. [...] A genealogia exige, portanto, a minúcia do saber, um grande número de materiais acumulados, exige paciência.” ¹⁰⁹ Deste modo, pode-se afirmar que “a genealogia não se opõe à história como a visão ativa e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à pesquisa da ‘origem’.” (FOUCAULT, 2015, p. 12). Neste sentido, a pesquisa genealógica se opõe à pesquisa meramente genética, principalmente aquela que se fundamenta numa origem transcendente (metafísica).

Outra questão importante no trato da genealogia compreende considerar que Nietzsche também inclui em sua incursão histórica um estágio primordial pré-histórico. Contudo, diferentemente de filósofos como Rousseau ¹¹⁰, que idealizam um “estado de natureza” ficcional, Nietzsche rejeita esta hipótese por considerá-la um pressuposto metafísico. Segundo Jean Lefranc (2011, p. 136), “em última análise, o estado de natureza não é a origem reencontrada, mas o pressuposto metafísico que oculta a origem tornando-a indecifrável.”

¹⁰⁸ De acordo com Daniel Conway (2008, p. 3), pode-se apontar dentre eles, provavelmente: Francis Hutcheson (1694-1746), David Hume (1711-1776), Jeremy Bentham (1748-1832) e John Stuart Mill (1806-1873).

¹⁰⁹ Note-se a referência direta aos dizeres do próprio Nietzsche em GM P §7, quando outra vez debocha das incursões dos pensadores ingleses na história da moral. “Meu desejo, em todo o caso, era dar a um olhar tão agudo e imparcial uma direção melhor, a direção da efetiva *história da moral*, prevenindo-o a tempo contra essas hipóteses inglesas que se perdem no *azul*. Pois é óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: o *cinza*, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano!” (NIETZSCHE, 2009, p. 12-13, grifo do autor).

¹¹⁰ Aqui nos remetemos ao estado de natureza descrito no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (ROUSSEAU, 1999).

Assim, o período denominado por Nietzsche como “pré-história da moral” designa o longo intervalo de tempo necessário para a passagem do animal para o homem. Na genealogia, como se verá adiante, a pré-história da moral ¹¹¹ representa o longo período de transformação do animal em homem pelo desenvolvimento de uma consciência (*Gewissen*) (ver GM II §1). O surgimento desta consciência redundará, para Nietzsche, no próprio problema do homem ¹¹², sua “má-consciência” (*schlechtes Gewissen*).

Nietzsche descarta a intervenção dos desígnios de um criador com a genealogia, pois o surgimento do homem a partir do animal é narrado por ele como um longo processo de internalização a partir da crueldade, do trabalho do homem sobre si mesmo (GM II §2). Deste modo, partindo da oposição entre mito e história, Nietzsche pressupõe os modos de ser de uma época anterior, mas sem cair na metafísica, busca o “sentido histórico” de forma a não aceitar uma pureza da origem (*puenda origo*) e pretende desvendar aquilo que é afirmado e aquilo que é negado. ¹¹³ No início da *Genealogia da moral* (GM P §6), Nietzsche enuncia seu objetivo com o procedimento genealógico:

[...] necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão — para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram [...] (NIETZSCHE, 2009, p. 12, grifo do autor).

Assim, ele se insurge contra a prática habitual dos filósofos de tomar os valores como algo dado ou efetivo sem qualquer contestação. Ele escreve na sequência (GM P §6) que “até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao ‘bom’ valor mais elevado que ao ‘mau’, mais elevado no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para o *homem* [...]”. E oferece sua suspeita: “E se o contrário fosse verdade? E se no ‘bom’ houvesse um sintoma regressivo, como um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico, mediante o qual o presente vivesse como que *às expensas do futuro?*” (NIETZSCHE, 2009, p. 12, grifo do autor).

¹¹¹ “Os frutos maduros são frutos tardios: imagem que ele usará frequentemente. A pré-história é apenas a longa história da passagem do animal ao homem, aquela que dá uma solução ‘histórica’ ao problema do homem.” (LEFRANC, 2011, p. 136).

¹¹² “O problema do homem é que ele não pode ser considerado como uma espécie, um gênero numa classificação geológica, mas um não animal (*Untier*), um animal ‘paradoxal’ aos olhos da natureza. O animal capaz de prometer é o animal capaz de pensar o futuro, de querer o futuro, seu futuro, o do homem do futuro, portanto prestes a sair da pré-história.” (LEFRANC, 2011, p. 137).

¹¹³ “Ao problema do homem, a resposta não é somente uma história, mas uma genealogia que tomará como chave de interpretação a vontade de poder. [...] Em todo ser humano, afirma-se a vontade de poder, a dupla possibilidade de superar ou definir. Uma nota final à primeira dissertação da *Genealogia da moral* lembra que uma compreensão genealógica do humano só é possível associando-se à pesquisa histórica propriamente dita a pesquisa biológica e os resultados da fisiologia.” (LEFRANC, 2011, p. 138).

Portanto, parece claro que, com o procedimento genealógico, Nietzsche acredita estar munido definitivamente de instrumentos capazes de realizar um profundo diagnóstico da cultura e da civilização. Agindo como um “médico”, Nietzsche toma a moral como sintoma, analisando como foram criados os valores que a norteiam. Para efetuar seu diagnóstico em face da vida, examina a saúde de uma cultura ao ponderar se esses valores podem ser considerados responsáveis pelo florescimento ou pela decadência da civilização. Assim sendo, compreendido o objetivo do filósofo com o procedimento genealógico, passemos agora a apreender o que Nietzsche entende por niilismo e decadência.¹¹⁴

1.3.2 O diagnóstico do problema: o niilismo como grande problema e a decadência da cultura

A crítica ao processo civilizatório, empreendida por Nietzsche, direciona-se a combater uma guinada ao niilismo presente no panorama cultural europeu do século XIX.¹¹⁵ De certa forma, pode-se dizer que o tema de um mal-estar provocado pela modernidade se faz presente desde os primeiros escritos do filósofo, incluindo o *Nascimento da tragédia*. Entretanto, é partir da chamada segunda fase de sua produção, aquela inaugurada em 1878 com a coletânea de aforismos que leva o nome de *Humano, demasiado humano*, que o tema aparece com mais viço. Sobretudo no livro de 1882, intitulado *A gaia ciência*, o descontentamento nietzschiano com a modernidade vem à tona. Nele, Nietzsche já adianta a percepção de que “o maior acontecimento dos últimos tempos”, a morte de Deus, ainda parece ser um fato distante aos homens. Pela voz de um de seus personagens, o “homem louco” (*Der tolle Mensch*), o filósofo retrata o descaso e a posterior perplexidade com que os homens reunidos no mercado recebem do louco a notícia da morte de Deus. Vejamos GC §125:

O homem louco. – Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. [...] O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos

¹¹⁴ “É preciso compreender que o problema da decadência também é o problema do cristianismo, um cristianismo que não começa com o Novo Testamento, mas que ‘preexiste’, no essencial, no socratismo e no platonismo, este mesmo cristianismo que, no outro extremo da história europeia, além das Igrejas instituídas, se prolonga até os nossos dias entre os livre-pensadores, os democratas, os socialistas, entre os que [...] quiseram conciliar a fé em Deus e a fé no homem com o ‘progresso’ [...]” (LEFRANC, 2011, p. 175-176).

¹¹⁵ Para Kaufmann (1974, p. 96), Nietzsche utiliza o termo “niilismo” para designar o contexto cultural no qual o seu pensamento se insere. Assim, ele coloca o niilismo como o desafio a ser enfrentado em sua época.

todos seus assassinos! [...] Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? [...] Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!” Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. “Eu venho cedo demais”, disse então, “não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. [...] Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e no entanto eles o cometeram!” (NIETZSCHE, 2012, p. 137-138, grifo do autor).

É sintomático que Nietzsche coloque essas palavras na boca do louco e que o anúncio se dê num mercado, um símbolo da modernidade. Há que se reparar também que o homem louco em muito se assemelha a Diógenes¹¹⁶ e que ele se dirige aos ateus e não aos crentes. Tal como o cínico, o homem louco denuncia a hipocrisia dos homens cultos da época. Tais homens, apesar de serem os “assassinos de Deus”, continuam a viver segundo a moral dele. O impacto da fala do louco é enorme devido ao fato estar consumado, muito embora seus autores não tenham ciência de terem-no cometido e ignorem suas consequências extraordinárias. Assim, a morte de Deus simboliza para Nietzsche o fim de uma era, o ocaso de uma concepção de mundo fundamentada em uma âncora transcendental que justificava o universo.¹¹⁷

Contudo, qual seria o problema escondido por trás desse evento majestoso? Ora, é justamente o perigo do niilismo que reside num mundo sem Deus, niilismo este entendido como a ausência de um sentido para a existência. Portanto, o grande temor de Nietzsche é que, na falta de Deus, o homem se lance ao niilismo, à “vontade do nada” (*Wille zum Nichts*), entregando-se uma vez mais à medicina da ascese. O filósofo considera que a humanidade havia chegado ao grande limiar de sua história e que os rumos a serem tomados após a morte de Deus definiriam o futuro do homem.

Todavia, a suspeita de Nietzsche é que a morte de Deus por si só não seria capaz de despertar o homem de seu “sono metafísico”. Bem antes de redigir a terceira dissertação da *Genealogia da moral*, na qual combate violentamente os ideais ascéticos, Nietzsche já se mostra atento para as consequências de se viver segundo pressupostos metafísicos.¹¹⁸

¹¹⁶ Diógenes de Sínope (412 ou 404 a.C. – c. 323 a.C.) o famoso filósofo cínico grego que, segundo dizem, vagava pelas ruas de Atenas a procura de um homem honesto, segurando uma lanterna. A relação com o homem louco é dada principalmente pela exortação “procuro Deus”, com a qual o louco irrompe no mercado.

¹¹⁷ Para Michael Tanner (2004, p. 58-59), Nietzsche entende que “[...] não importa [...] se Deus existiu ou não. O que faz a diferença é se acreditamos que Ele existe. E, ao longo dos séculos, a crença em Deus se erodiu sem que as pessoas notassem o que estava acontecendo.”

¹¹⁸ Para Vergara Henríquez (2011, 129-130), “*La fórmula precisa que expresa el diagnóstico nietzscheano sobre la cultura occidental es que está enferma moralmente, debido a estar escindida entre los elementos racionales del pensamiento y las raíces terrenales o sensibles de la vida misma en cuanto voluntad de poder. El objetivo de este dictamen, que resulta ser central en la crítica nietzscheana, no son Dios ni el cristianismo*

Deste modo, o filósofo esperava que a morte de Deus viesse finalmente a libertar o homem desses grilhões transcendentais.

No pensamento de Nietzsche, a morte de Deus ¹¹⁹ simboliza, dentre outras coisas, uma rejeição a uma forma de pensar baseada na dualidade de mundos (platonismo, cristianismo e kantismo, por exemplo). Para Nietzsche, há apenas um mundo, por conseguinte, os valores são todos “deste mundo”, ou seja, não estão ancorados em uma dimensão transcendente, sendo apenas “humanos demasiado humanos”. Giacoia (2000, p. 24, grifo do autor) assevera que “a morte de Deus implica, portanto, a possibilidade de colocar em questão a crença na origem divina e no valor absoluto da verdade.” Assim, não existindo um mundo verdadeiro de onde proviriam ou estariam fundamentados os valores, há que se reconhecer seu caráter inteiramente circunstancial e humano, de forma que, se são humanos, pode ser questionados. Ou seja, a porta para a empreita genealógica está aberta.

Desta maneira, é possível afirmar que o projeto genealógico se trata de uma investigação da origem dos valores de forma não metafísica, de modo que a genealogia se deixa traduzir como uma axiologia imanente. Logo, se, para Nietzsche, a metafísica nega este mundo em nome de outro, a genealogia representa justamente o percurso metodológico de que o filósofo se vale para denunciar que essa forma de valorar baseada na oposição de mundos levaria à corrupção da vida e à decadência do homem.

É preciso fazer uma breve digressão para esclarecer o que seria essa recusa de Nietzsche à metafísica. Para Nietzsche, a metafísica pode ser entendida como uma duplicação de mundos, de tal modo que toda a filosofia depois de Platão (427-347 a.C.) ¹²⁰ poderia ser considerada metafísica nessa concepção. Isso representa a empreita nietzschiana de implodir todas as dualidades, incluindo a forma habitual de pensar em pares de conceitos, como verdadeiro/falso e bem/mal. Nietzsche pretende defender “este

ni los sacerdotes, pues todos resultan ser sólo recursos para situarnos en la perspectiva correcta respecto de su verdadero blanco: la razón teórica y, precisamente, la metafísica misma con sus valores y verdades que se funda.”

¹¹⁹ Como se viu, a “morte de Deus” aparece primeiramente em GC §125 na filosofia de Nietzsche. De igual modo, é um dos principais anúncios do profeta Zaratustra, estando presente já no prólogo do primeiro livro. Na explicação de Giacoia (2000, p. 24), “O anúncio, por Nietzsche, da morte de Deus significa o fim do modo tipicamente metafísico de pensar, na medida em que, para ele, o cristianismo, tanto como religião quanto como doutrina moral, constitui uma versão vulgarizada do platonismo, adaptada às necessidades e anseios de amplas massas populares. Por sua vez, o cristianismo constitui, para Nietzsche, a medula ética do mundo ocidental; é da seiva moral do cristianismo que se nutrem todas as esferas importantes de nossa cultura, desde a mais abstrata e rarefeita investigação das ciências formais até o plano material de organização da vida e do trabalho.”

¹²⁰ Entenda-se aqui por platonismo principalmente a doutrina da divisão dos mundos entre sensível (das coisas), tido como aparente, e inteligível (das ideias), tido como verdadeiro.

mundo”, o único verdadeiro e existente, contra as falsificações operadas pela filosofia platônica ¹²¹, incluindo o cristianismo, que representa para ele apenas uma versão “vulgarizada” das ideias de Platão (ver BM, “Prefácio”).

A crítica nietzschiana à metafísica compreende também um ataque aos filósofos dogmáticos. Por dogmatismo, ele entende a rejeição dos filósofos à existência de variadas perspectivas na medida em que se conduzem através de uma “vontade de verdade” (*Wille zur Wahrheit*). No âmbito da moral, ela se mostraria no desejo de fundamentação dos valores, que cega os filósofos para o seu caráter circunstancial. O dogmatismo também impediria os efeitos da “morte de Deus”, na medida em que os pensadores substituíram Deus pela ciência ou pelo progresso. Deste modo, o dogmatismo se apresentaria como uma armadilha da moral aos filósofos. Escreve Nietzsche em BM §34 que “a crença em ‘certezas imediatas’ é uma ingenuidade moral, que nos honra, a nós, filósofos: mas – não devemos ser homens ‘apenas morais!’” (NIETZSCHE, 2005, p. 38).

Como alternativa ao dogmatismo, Nietzsche propõe o perspectivismo ¹²². Não é intuito de Nietzsche oferecer provas ou refutações, tampouco propor conceitos e sistemas filosóficos. Ele se coloca contra o modo tradicional de proceder dos filósofos, opta por interpretações ao invés de verdades. Do mesmo modo, o filósofo não trabalha com dualismos. Em BM §2, Nietzsche indica que “a crença fundamental dos metafísicos é a crença nas oposições de valores”, acostumados que estão à duplicação de mundos desde Platão, e finaliza: “nem aos mais cuidadosos entre eles ocorreu duvidar aqui, no limiar, onde era mais necessário: mesmo quando haviam jurado para si próprios de *omnibus dubitandum*.” (NIETZSCHE, 2005, p. 10, grifo do autor). ¹²³

¹²¹ É significativa a forma como Nietzsche resume a história da metafísica (“história de um erro”) em seis atos na quarta seção do *Crepúsculo dos ídolos*. Conferir CI, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula, §§1-6. “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? o aparente, talvez?... Não! Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!” (NIETZSCHE, 2006, p. 32)

¹²² Convém fazer uma anotação aqui sobre o termo “perspectivismo”, mesmo que este não seja o objeto deste estudo. O filósofo se serve muitas vezes de termos próximos, como perspectiva ou ótica, para se referir à impossibilidade de conhecimentos ou valores absolutos, em razão da pluralidade das forças que constituem o mundo ou dos impulsos que constituem o homem (Cf. MARTON, 1990). A existência de uma pluralidade de interpretações também deriva dessa concepção, o que se verifica de forma lapidar em BM §22. Neste sentido, “É o homem – ou melhor, seus impulsos e afetos – que, de sua própria ótica, introduz interpretativamente no mundo aquilo que nele acredita simplesmente encontrar [...] Em questões axiológicas, Nietzsche se serve dos conceitos de perspectiva e ótica para criticar a ideia de valores absolutos, dados e universais.” (CORBANEZI, 2016, p. 336-337).

¹²³ Para Scarlett Marton, a rejeição ao dogmatismo se liga diretamente à opção nietzschiana por uma filosofia experimental. Como alternativa ao pensar dogmático, Nietzsche propõe um pensar em perspectivas. “Desconfiando de qualquer atitude dogmática, nosso autor avança posições para colocá-las em questão. Pondo sob suspeita toda e qualquer certeza adquirida uma vez por todas, antecipa ideias para experimentá-las. Por isso mesmo, pode ser arriscado considerar verdadeiras as suas colocações. Nem verdades na acepção da filosofia dogmática, nem opiniões no sentido do que preexiste à reflexão, as suas verdades possuíam caráter experimental. Nem verdades doutrinárias, nem meras opiniões, elas seriam temporárias; teriam

Neste sentido, Nietzsche aposta no aparecimento daquilo que ele denomina “filósofos do futuro” (*Philosophen der Zukunft*), pensadores de “espírito livre” (*freier Geist*), dispostos a especular o mundo para além de bem e mal sem se apegar a verdades absolutas de qualquer espécie, trabalhando com interpretações e não com dogmas. Ou seja, como dito acima, pensadores que substituam a problemática da verdade pela da civilização. Em BM §43, Nietzsche escreve:

Serão novos amigos da “verdade” esses filósofos vindouros? Muito provavelmente: pois até agora todos os filósofos amaram suas verdades. Mas com certeza não serão dogmáticos. Ofenderia seu orgulho, e também seu gosto, se sua verdade fosse tida como verdade para todos: o que sempre foi, até hoje, desejo e sentido oculto de todas as aspirações dogmáticas. (NIETZSCHE, 2005, p. 44, grifo do autor).

Portanto, ao rejeitar essa maneira de pensar dos metafísicos, baseada na “crença nas oposições de valores” (*Glaube an die Gegensätze der Werte*) (BM §2), Nietzsche critica a filosofia dogmática, uma vez que “são os filósofos dogmáticos que, ao recusar o perspectivismo, se deixam tomar por uma incondicional vontade de verdade.” (MARTON, 2014, p. 145). O mesmo se dá em sua tentativa de reconstruir uma “história natural da moral” (BM §186), natural porque se daria sem a interferência do modo de pensar metafísico. Neste ponto, ele infere que os filósofos “desejaram a fundamentação da moral”, porém a moral “era tida como ‘dada’”. Daí decorreria a necessidade de uma “ciência da moral” que fosse uma “reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimento de valor que vivem, crescem, procriam e morrem”. (NIETZSCHE, 2005, p. 74). Ora, a genealogia representa o esforço derradeiro do filósofo para superar essa forma metafísica de pensar a moral. Assim, para Mauro Araújo de Sousa (2014, p. 21), é em virtude de Nietzsche propor uma investigação dos valores morais em variadas perspectivas com o procedimento genealógico, que ele “mostra o tipo de perspectiva que se esconde num determinado valor” e desmistifica sua origem transcendental.

Portanto, voltando-se ao texto da *Genealogia*, convencido da possibilidade de a moral ser “o perigo entre os perigos” (GM P §6), Nietzsche expõe o percurso que teve de percorrer para que pudesse possuir “um chão próprio”, ou seja, até que descobrisse o

validade apenas até que surgissem outras mais em consonância com o próprio movimento reflexivo.” (MARTON, 2014, p. 141).

método da genealogia e com ele passasse a explorar as vicissitudes da moral.¹²⁴ Aos treze anos, ele diz (GM P §3) ter dedicado seu primeiro exercício filosófico a especular a origem do mal. Seu “imoralista *a priori*”, como a ele se refere, o teria feito render homenagem a Deus e fazer dele o “Pai do mal”. No entanto, o filósofo ainda não estava satisfeito, e confessa ter aprendido a separar “o preconceito teológico do moral”, de forma que não mais teria buscado “a origem do mal por trás do mundo”, ou seja, na metafísica (NIETZSCHE, 2009, p. 8-9).¹²⁵

Voltando ao problema da compreensão do filósofo enquanto um “médico da cultura”, é preciso que se examinem os sintomas que o permitem fazer sua anamnese. Assim, já numa etapa posterior de sua obra, Nietzsche utilizará o termo “decadência” (*décadence*) para se referir aos sintomas de uma cultura que regride e para de vicejar. Como se verá adiante, é justamente para combater a decadência da cultura europeia que o filósofo proporá as noções de além-do-homem e de transvaloração de todos os valores.

Por meio da distinção entre cultura e civilização, a crítica de Nietzsche à civilização fica mais evidente. Ou seja, ele acusa o processo civilizador de ser o responsável pela decadência da cultura. A decadência representa uma forma de corrupção do homem. Assim, ele escreve no *Anticristo*, §6:

Entendo corrupção, já se adivinha, no sentido de *décadence*: minha afirmação é que todos os valores nos quais a humanidade enfeixa agora sua mais alta desejabilidade são valores de *décadence*. Denomino corrompido um animal, uma espécie, um indivíduo, quando perde seus instintos, quando escolhe, quando prefere o que lhe é pernicioso.” (NIETZSCHE, 1999, p. 393).

Portanto, sobretudo na fase final de seus escritos, ele passa a considerar decadente tudo aquilo que se coloca contra o instinto da vida, tudo o que leva ao amansamento do homem até torná-lo dócil, até sua conversão num animal de rebanho. O processo civilizador, atacado por ele, sobretudo na *Genealogia da Moral*, traduz-se na longa jornada responsável por incutir no homem a culpa e a má consciência, responsáveis pelo

¹²⁴ “On the strength of this methodological breakthrough, he soon discovered that his investigation of morality had yielded ‘an entire discrete, thriving, flourishing world, like a secret garden [...]’ he had acquired a ‘country’, a ‘soil’, all his own, which he now invites his readers to explore with him.” (CONWAY, 2008, p. 22).

¹²⁵ Uma nota sobre o significado do termo metafísica em Nietzsche. “No combate à metafísica, Nietzsche ataca a distinção que ela estabelece entre mundo sensível e inteligível. Se a metafísica postula a existência de um mundo verdadeiro, é por desprezar o que ocorre aqui e agora; se opõe aparência e realidade, é por ignorar que esta nada mais é do que um feixe de perspectivas. Na tentativa de negar este mundo em que nos achamos, a metafísica procurou forjar a existência de outro; durante séculos, fez dele a sede e a origem dos valores.” (MARTON, 2016, p. 303-304).

florescimento do instinto gregário, culminando no adoecimento do homem. O homem civilizado é o homem animal de rebanho no qual a criatividade cede lugar à obediência.¹²⁶

Para fazer seu diagnóstico, Nietzsche quantificará a força de uma cultura em termos de vontade de potência. Assim, o filósofo aponta que onde falta vontade de potência, a vida regride, decai, de forma que uma cultura ascendente seria aquela na qual a vontade de potência transborda. Disto se extrai que entender o conceito de vontade de potência para Nietzsche é essencial para poder compreender como ele maneja os instrumentos de sua crítica cultural. Uma das mais claras formulações sobre o conceito de *décadence* aparece em AC §17:

Onde, sob qualquer forma, a vontade de potência declina, há também, toda vez, uma regressão fisiológica, uma *décadence*. A divindade da *décadence*, amputada de suas virtudes e impulsos mais viris, torna-se agora necessariamente em deus dos fisiologicamente regredidos, dos fracos. [...] Com o mesmo instinto com que os submissos rebaixam seu deus a “bem em si”, eles cancelam no deus de seus vencedores as boas propriedades; tomam vingança de seus senhores, demonizando seu deus. – O bom deus, assim como o diabo: ambos rebentos da *décadence*. (NIETZSCHE, 1999, p. 396-397).

Contudo, percebe-se que a noção de decadência aparece acompanhada de outra noção também essencial para a compreensão do pensamento nietzschiano que é o conceito de “vontade de potência” (*Wille zur Macht*). *O anticristo* foi um dos últimos trabalhos que Nietzsche escreveu e autorizou a publicação, embora ela tenha ocorrido apenas em 1895, após a perda de suas capacidades mentais. Nesta obra, a relação entre a decadência e a vontade de potência fica clara, de modo que ela consiste na principal crítica de Nietzsche à moral cristã, responsável por negar a vontade de potência e promover o declínio da cultura. Por conseguinte, se a decadência é o termo que o filósofo se utiliza para indicar a regressão da vontade de potência, é necessário compreender o sentido dessa célebre expressão.

1.3.3 O operador metodológico: a hipótese da vontade de potência

A noção de vontade de potência (*Wille zur Macht*)¹²⁷ ocupa um papel central no pensamento nietzschiano, muito embora o filósofo mesmo não tenha se dedicado a

¹²⁶ “O que é o ‘decadente’? Antes de tudo, alguém formado para a obediência, o indivíduo preparado apenas para obedecer. A obediência é o traço fundamental do instinto gregário, o instinto de rebanho e, para Nietzsche, a formação para a obediência é a característica essencial das ‘ideias modernas’, de todos os nossos ideais civilizadores.” (MOURA, 2005, p. 214-215).

¹²⁷ Na esteira da observação de Scarlett Marton (1997), é que optamos por verter a expressão nietzschiana *Wille zur Macht* por “vontade de potência”. “Optamos por traduzir a expressão *Wille zur Macht* por vontade de potência. E isto por várias razões. Adotamos a escolha feita por Rubens Rodrigues Torres Filho na sua

estabelecer uma fórmula definitiva do conceito. Para se entender o que a vontade de potência significa para Nietzsche, comecemos pela própria expressão utilizada: *Wille zur Macht*. O termo *Wille* significa vontade, o termo *Macht* quer dizer poder ou potência, unidos à preposição *zur*, que pode ser em direção a ou para, dariam a vontade para ou em direção à potência ou ao poder. Os tradutores parecem oscilar entre traduzir para o português a expressão nietzschiana como “vontade de potência” (Rubens Rodrigues Torres Filho, por exemplo) ou como “vontade de poder” (Paulo César de Souza, por exemplo). Os ingleses parecem ser unânimes em verter a expressão por *will to power*, enquanto nos espanhóis se encontra *voluntad de poder*, *voluntad de potencia* e inclusive *voluntad de pujanza*. Feitas essas considerações, é preciso salientar que não é objetivo deste trabalho aprofundar no debate acerca da vontade de potência, tendo em vista os limites propostos para essa investigação. Entretanto, faremos alguns breves apontamentos sobre o conceito apenas para situar a noção de vontade de potência como o operador metodológico fundamental do chamado procedimento genealógico.

A vontade de potência em Nietzsche pode ser considerada um anseio constante por domínio e por poder. Cada vivente atua em nome desse desejo de subjugar em relação a outro vivente. A vontade de potência se dá em todos os níveis, das células aos organismos. Nietzsche apresenta esta visão já na segunda parte de *Zaratustra*, na seção intitulada “Da superação de si”. Endereçando sua voz aos “sábios dos sábios”, o profeta declara:

Mas para entenderdes minha palavra de bem e mal: para isso quero dizer-vos ainda minha palavra da vida, e do modo de todo vivente. [...] Onde encontrei vida, ali encontrei vontade de potência; e até mesmo na vontade daquele que serve encontrei vontade de ser senhor. [...] Não atingiu a verdade, por certo, quem atirou em sua direção a palavra da 'vontade de existência': essa vontade - não há! Pois: o que não é, não pode querer; mas o que está na existência, como poderia ainda querer vir à existência! Somente, onde há vida, há também vontade: mas não vontade de vida, e sim - assim vos ensino - vontade de potência! Muito, para o vivente, é estimado mais alto do que o próprio viver;

tradução para o volume *Nietzsche — Obras Incompletas* da coleção ‘Os Pensadores’ (São Paulo, Abril Cultural, 2. ed., 1978). Permanecemos fiéis a outros escritos nossos, em que desde 1979 fizemos essa opção. Se traduzir *Wille zur Macht* por vontade de potência pode induzir o leitor a alguns equívocos, como o de conferir ao termo ‘potência’ conotação aristotélica, traduzir a expressão por vontade de poder corre o risco de levá-lo a outros, como o de tomar o vocábulo ‘poder’ estritamente no sentido político (e, neste caso, contribuir — sem que seja essa a intenção — para reforçar eventualmente apropriações indevidas do pensamento nietzschiano). Mesmo correndo o risco de fazer má filologia, parece-nos ser possível entender o termo *Wille* enquanto disposição, tendência, impulso e o vocábulo *Macht*, associado ao verbo *machen*, como fazer, produzir, formar, efetuar, criar. Enquanto força eficiente, a vontade de potência é força plástica, criadora. É o impulso de toda força a efetivar-se e, com isso, criar novas configurações em relação com as demais. Contudo, a principal razão, que nos leva a manter a escolha que fizemos, consiste em oferecer ao leitor, com as duas opções de tradução (‘vontade de potência’ e ‘vontade de poder’), a possibilidade de enriquecer sua compreensão dos sentidos que a concepção *Wille zur Macht* abriga em Nietzsche.” (MARTON, 1997, p. 10-11).

mas na própria estimativa fala - a vontade de potência! (NIETZSCHE, 1999, p. 222-223).

Em *Assim falava Zaratustra*, o filósofo ainda pensava a vontade de potência em termos exclusivamente orgânicos. Entretanto, em razão de leituras sobre teorias científicas da época, num escrito posterior, *Para além de bem e mal*, Nietzsche passará a identificar a vontade de potência também em todo acontecer do mundo inorgânico. Essa nova dimensão que o conceito de vontade de potência assume na obra nietzschiana foi compreendido por alguns intérpretes como sendo sua “teoria das forças”.¹²⁸ Assim, acompanhe-se o questionamento que o filósofo levanta em BM §36:

Suposto que nada outro está “dado” como real, a não ser nosso mundo dos apetites e paixões, que não podemos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, a não ser precisamente à realidade de nossos impulsos - pois pensar é apenas uma proporção desses impulsos entre si - : não é permitido fazer o ensaio e perguntar a pergunta, se esse “dado” não basta para, a partir de seu semelhante, entender também o assim chamado mundo mecânico (ou “material”)? [...] A pergunta é, por último, se reconhecemos efetivamente a vontade como eficiente, se acreditamos na causalidade da vontade: se o fazemos - e no fundo a crença nisso é justamente nossa crença na própria causalidade -, temos de fazer o ensaio de pôr hipoteticamente a causalidade da vontade como a única. (NIETZSCHE, 1999, p. 310-311, grifo do autor).

Nietzsche formula essa pergunta partindo da premissa da inexistência ou ao menos da impossibilidade de se comprovar a existência de outro mundo que não este mundo terreno de “apetites e paixões”. Superada a questão metafísica da divisão de mundos, pensando a partir de uma cosmologia imanente, o filósofo apresenta as consequências de se acreditar na causalidade ou na vontade como força eficiente. E Nietzsche estabelece esse argumento de forma a antecipar sua conclusão seguinte, de que a vontade somente poderia agir sobre outra vontade e nunca sobre matéria. Na continuidade de seu raciocínio, eis que a hipótese da vontade de potência surge como explicação para todos os fenômenos orgânicos e inorgânicos, pois que o mundo só se poderia compreender enquanto manifestação da vontade.¹²⁹ Neste sentido, a assertiva nietzschiana em BM §36:

¹²⁸ Conferir, neste sentido, Marton (1990). Segundo a autora, “No terceiro período da obra, Nietzsche está convencido da possibilidade de construir uma cosmologia não metafísica, uma cosmologia que se apoie em dados científicos. Vontade de potência e pluralidade de forças constituiriam seus elementos centrais.” (MARTON, 1990, p. 57).

¹²⁹ “Em JGB/BM 36, o ponto de partida é a realidade dos impulsos vivos humanos (desejos, afetos, paixões). Para confirmar a transição do mundo inorgânico para o orgânico, Nietzsche recorre a uma duvidosa ‘moral do método’, que consiste em reconhecer somente a vontade como atuante, em ‘acreditar’ que somente a causalidade da vontade é efetiva, irrestritamente. Toda força atuante do mundo é ‘efeito de vontade’, ou seja, da vontade de potência. Assim, toda vida instintiva e afetiva seria ‘ramificação dessa forma básica de vontade’ (JGB/BM 36, KSA 5.36s.). Nos escritos preparatórios a Bem e mal encontramos a mesma estrutura

“Vontade”, naturalmente, só pode fazer efeito sobre “vontade” – e não sobre “matéria” (não sobre “nervos”, por exemplo): é quanto basta, para termos de arriscar a hipótese, se por toda parte onde são reconhecidos “efeitos” não é vontade que faz efeito sobre vontade – e se todo acontecer mecânico, na medida em que uma força é ativa nele, não é justamente força de vontade, efeito de vontade. – Suposto, enfim, que desse certo explicar toda a nossa vida de impulsos como a conformação e ramificação de uma forma fundamental da vontade – ou seja, da vontade de potência, como é minha proposição -; suposto que se pudessem reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de potência e nela também se encontrasse a solução do problema da geração e nutrição - isto é um problema –, com isso se teria adquirido o direito de determinar toda força eficiente univocamente como: vontade de potência. O mundo visto de dentro, o mundo determinado e designado por seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de potência”, e nada além disso. - (NIETZSCHE, 1999, p. 311, grifo do autor).¹³⁰

A teoria das forças aparece para explicar o mundo e a vontade de potência representa o modo de atuação dessas forças: forças interagindo em perpétua luta entre si sem nenhum alvo a ser alcançado, visando subjugar umas às outras, representando o eterno vir-a-ser do universo. É desse modo que o filósofo expõe sua doutrina no fragmento póstumo 32[12] de 1885:

E sabeis sequer o que é para mim “o mundo”? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim [...] esse meu mundo dionisíaco do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio, esse mundo secreto da dupla volúpia, esse meu “para além de bem e mal”, sem alvo [...] Esse mundo é a vontade de potência - e nada além disso! E também vós próprios sois essa vontade de potência - e nada além disso! (NIETZSCHE, 1999, p. 449-450).

Essa forma de entendimento acerca do mundo, baseada na vontade de potência, embora apareça mais tardiamente nos escritos nietzschianos, possui um papel fundamental em seu pensamento. No livro *Para a genealogia da moral*, Nietzsche já concebe a noção de genealogia em relação à vontade de potência. Para fazer o diagnóstico da cultura, o filósofo articula a vontade de potência como o elemento crítico genealógico, na medida em que submete os valores e as avaliações ao crivo da vida. A vida não é outra coisa que não vontade de potência, um aspecto particular dessa vontade. Ao dizer que certos valores e avaliações (morais) negam a vida, o filósofo está dizendo que elas negam a vontade, que

argumentativa desse parágrafo, no sentido de que o mundo é vontade de potência – a partir de dentro, ou seja, das perspectivas humanas.” (ARALDI, 2012, p. 110).

¹³⁰ Ressalte-se que a própria noção de vontade de potência se contrói em meio à crítica à metafísica. “É isso que indica a frase derradeira ‘e nada além disso’. Nietzsche quer dizer que este mundo, em que vivemos, é o único existente, não existe mais nenhum ‘verdadeira mundo’, portanto nenhum ‘mundo inteligível’.” (GIACCOIA JUNIOR, 2002, p. 40).

não levam em consideração esse princípio fundamental constitutivo do mundo. E isso se dá porque, para Nietzsche, o único valor que se impõe por si só é o valor da vida, assim ele deve ser o critério de valoração de todas as avaliações, conforme expresso no *Crepúsculo dos ídolos*, “o problema de Sócrates”, §2:

Juízos, juízos de valor sobre a vida, pró ou contra, nunca podem, em definitivo, ser verdadeiros: só têm valor como sintomas, só como sintomas entram em consideração - em si tais juízos são estupidezes. É preciso estender os dedos, completamente, nessa direção e fazer o ensaio de captar essa assombrosa *finesse* - de que o valor da vida não pode ser avaliado. (NIETZSCHE, 1999, p. 373).

Ora, se o valor da vida não pode ser estimado, a vida deve ser tomada como um valor de referência. Deste modo, o critério para avaliar os valores deve ser o valor da vida, pois é o único que se impõe por si só, ou seja, não pode ser avaliado e a avaliação é considerada na medida em que promove ou obstrui a vida. Isso leva o filósofo a estabelecer, na primeira dissertação da *Genealogia da moral*, a tipologia forte/fraco, que se liga ao tipo senhor/nobre e ao tipo escravo/vil, respectivamente. Portanto, “[...] submeter ideias ou atitudes ao exame genealógico é o mesmo que inquirir se são signos de plenitude de vida ou da sua degeneração”, uma vez que “avaliar uma avaliação” significa, para Nietzsche, “questionar se é sintoma de vida ascendente ou declinante.” (MARTON, 2010, p. 74).

Assim, o filósofo considera temerário emitir juízos de valor sobre a vida, identificando inclusive tais julgamentos como sintomas de um determinado tipo de vida, aquela que declina. Logo, com a ideia de vontade de potência, Nietzsche não está pretendendo apresentar um juízo sobre a vida, pois a vida em si não pode ser valorada. Operar pelo registro de um valor que se impõe por si só permite ao filósofo realizar um diagnóstico de uma moral pelos valores que ela exalta. Dessa forma, ele separa as morais que afirmam a vida daquelas que a negam. Afirmar a vida implica em afirmar também o corpo e a Terra, inclusive os instintos e a dor. Negar a vida significa se voltar contra o corpo e fantasiar sobre um Além, reprimindo os instintos e buscando explicações ascéticas para o sofrimento.¹³¹ É o que Nietzsche expõe em *Crepúsculo dos ídolos*, “Moral como antinatureza”, §4:

¹³¹ A crítica aos ideais ascéticos aparece na sua forma mais significativa na terceira e última das dissertações que compõem a *Genealogia da moral*. Embora ela seja muito importante para a filosofia nietzschiana, não abordaremos essa questão diretamente neste trabalho.

Darei formulação a um princípio. Todo naturalismo na moral, ou seja, toda moral *sadia*, é dominado por um instinto da vida [...] A moral *antinatural*, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se, pelo contrário, justamente contra os instintos da vida — é uma *condenação*, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos. Quando diz que “Deus vê nos corações”, ela diz Não aos mais baixos e mais elevados desejos da vida, e toma Deus como *inimigo da vida*... O santo no qual Deus se compraz é o castrado ideal... A vida acaba onde o “Reino de Deus” começa... (NIETZSCHE, 2006, p. 36, grifo do autor).

Pelo método genealógico, a luz da vontade de potência, Nietzsche é capaz de avaliar os juízos que se fazem acerca da vida, contrastando as perspectivas avaliadoras (morais) na medida em que surgem no tempo histórico com o tipo psicológico que as engendrou. Portanto, além de Nietzsche evidenciar a origem dos valores no mundo da vida, para Mauro Araújo de Sousa (2014, p. 21), “ele nos oferece o tipo de vida capaz de criar esse tal valor.” Deste modo, cada avaliação, ou seja, cada perspectiva avaliativa é resultado de uma vontade de potência, pois “valor e vida não se dissociam, assim como esses dois não se dissociam da vontade de potência, presente em todas as coisas como relações de forças criadoras e destruidoras.” (SOUSA, 2014, p. 21). Nessa linha de raciocínio, como se verá oportunamente, os pares de valores bom e mau e bom e ruim assumem conotações diversas na perspectiva dos nobres e na dos escravos, esta última orientada pelo ressentimento, foco desta análise.

Na sequência, o filósofo de Zarathustra acrescenta mais algumas razões pelas quais a condenação da vida é nociva. Nietzsche acrescenta que não é possível estar “fora da vida” para fazer um julgamento dela ¹³², do mesmo modo que acredita que é a “vida mesma valora através de nós”. A negação da vida por um vivente é hedionda inclusive porque ele faz parte dela. Ou seja, a questão do valor em si da vida se coloca impossível de ser ponderada, já que o vivente é parte interessada e não teria como medir esse valor, pois lhe falta a possibilidade de distanciamento. O morto também não tem como medir o valor da vida por motivos óbvios. E, por fim, uma consciência externa à vida que pudesse mensurá-la não existe ou é inacessível ao ser humano. Volte-se ao que Nietzsche diz em *Crepúsculo dos ídolos*, “O problema de Sócrates”, §2:

[...] o valor da vida não pode ser avaliado. Por um vivente não, porque este é parte interessada, e até mesmo objeto de litígio, e não juiz; por um morto não, por uma outra razão. - Da parte de um filósofo, ver no valor da vida um problema permanece, dessa forma, até mesmo uma objeção contra ele, um ponto

¹³² A própria noção de vontade de potência ratifica essa posição do filósofo, pois nada existe além deste “mundo de apetites e paixões” como afirmado em BM §36. Portanto, a vontade de potência faz parte do projeto filosófico nietzschiano de refutar a metafísica transcendente.

de interrogação diante de sua sabedoria, uma falta de sabedoria. - Como? e todos esses grandes sábios - não seriam apenas *décadents*, não teriam sequer sido sábios? (NIETZSCHE, 1999, p. 373, grifo do autor).

Sobre o fato de todos os valores serem sempre criados a partir da perspectiva da vida (de uma espécie de vida, decadente ou não, vale lembrar), a passagem do *Crepúsculo dos ídolos*, “Moral como antinatureza”, §5 deixa isso claro:

Seria preciso ter uma posição *fora* da vida e, por outro lado, conhecê-la tão bem quanto um, quanto muitos, quanto todos, que a viveram, para poder em geral tocar o problema do *valor* da vida: razões bastantes para se compreender que este problema é um problema inacessível a nós. Se falamos de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos coage a instituir valores; a vida mesma valora através de nós, quando instituímos valores... (NIETZSCHE, 1999, p. 378).

Se a criação dos valores sempre se dá pela vida, é preciso adicionar que é através de uma espécie de vida, decadente ou não que isso ocorre. Assim, no âmbito do diagnóstico que Nietzsche pretende acerca da cultura moderna pelo procedimento genealógico, uma moral que condena os “apetites e paixões” que constituem o mundo é uma profunda negação da vida. Remeta-se a questão outra vez ao *Crepúsculo dos ídolos*, “Moral como antinatureza”, §5:

Disto se segue também essa contranatureza de moral, que capta Deus como contraconceito e condenação da vida, é apenas um juízo de valor da vida – de que vida? De que espécie de vida? – Mas eu já dei a resposta: da vida declinante, da vida enfraquecida, cansada, condenada. Moral, como foi entendida até agora - como ultimamente foi ainda formulada por Schopenhauer, como “negação da vontade de vida” – é o próprio instinto de *décadence*, que faz de si um imperativo: ela diz: “Vai ao fundo!” – ela é o juízo dos condenados... (NIETZSCHE, 1999, p. 378).

Para Nietzsche, a vida é vontade de potência. Ou melhor, um caso particular da vontade de potência. Portanto, ao tomar a vida como critério¹³³, a genealogia não se pergunta pela essência, já que nada tem de análise genética (não busca a origem), pelo contrário, ela procura a proveniência. Deste modo, a pergunta genealógica fundamental se deixa resumir em: essa perspectiva avaliadora (essa moral) contribui para a expansão ou para a degenerescência da vida? Qualquer avaliação deve passar pelo crivo da genealogia,

¹³³ Note-se que *kriterion*, critério, deriva de *kriné*, crise, separação. Se a vida assume a função de critério, Nietzsche descarta que a vida em si possa ser julgada por uma moral inclusive pelo motivo de ela mesma ser o “juiz” da moral. Assim sendo, se há um tribunal, este seria o tribunal da vida. Ou seja, Nietzsche inverte a metodologia tradicional com a qual os filósofos pensavam as questões morais com o procedimento genealógico.

que é um crivo da vida.¹³⁴ De posse desse instrumental, o filósofo fará a avaliação da civilização ocidental e concluirá: o homem é um animal decadente. Neste sentido, AC §6: “Minha afirmação, é que a todos os valores mais altos da humanidade falta essa vontade – que valores de declínio, valores niilistas, sob os mais santos nomes, exercem o domínio.” (NIETZSCHE, 1999, p. 393).

Na segunda parte de *Assim falava Zaratustra*, no discurso intitulado “Da superação de si”, o filósofo já afirmara que “Com vossos valores e palavras de bem e mal exerceis poder, ó estimadores de valores [...]”, pois que o exercício mesmo da vontade de potência é responsável pelas avaliações, já que todo ato de valorar implica num apoderamento da coisa valorada. A passagem a seguir da *Genealogia da moral* (GM I §2), sobre o modo de valorar dos senhores a partir do *pathos* da distância, não deixa dúvidas a este respeito:

Desse *pathos* da distância é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores: [...] O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem “isto é isto”, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas. (NIETZSCHE, 2009, p. 17).

Para se entender efetivamente o que Nietzsche pretende com a genealogia, é preciso ainda que se relacione interpretação com avaliação. Toda interpretação é fruto de uma vontade de potência, que implica num assenhorar-se, que por sua vez implica em valorar. Interpretar é valorar para Nietzsche. Ele mesmo afirma que o ato de nomear implica numa apropriação da coisa por quem nomeia, sendo um exercício do poder. Assim, se “não há na realidade fenômenos morais, mas apenas uma interpretação moral de alguns fenômenos” (BM §108 e FP 3[1] de 1882)¹³⁵, as perspectivas avaliadoras (morais) nada mais são do que resultado de vontades de potência (interpretações).

No *Crepúsculo dos ídolos*, no primeiro parágrafo da seção intitulada “Os melhoradores da humanidade”, Nietzsche sintetiza sua concepção de moral, além de expor dois pressupostos de análise da mesma: a inexistência de fenômenos morais, sendo a moral apenas uma interpretação de alguns fenômenos e a sintomatologia capaz de ser catalogada a partir dessas más interpretações. Vejamos CI, “Os melhoradores da humanidade”, §1:

¹³⁴ A genealogia busca submeter as morais surgidas na história ao julgamento da vida, identificada com a vontade de potência. Neste sentido, a observação de Lefranc (2011, p. 138): “Em todo ser humano, afirma-se a vontade de poder, a dupla possibilidade de superar ou definhar. Uma nota final à primeira dissertação da *Genealogia da moral* lembra que uma compreensão genealógica do humano só é possível associando-se à pesquisa histórica propriamente dita a pesquisa biológica e os resultados da fisiologia.”

¹³⁵ Fragmento póstumo 3[1] de 1882. “*Es giebt gar keine moralischen Phänomene; sondern nur eine moralische Interpretation gewisser Phänomene*”.

Conhece-se minha exigência ao filósofo, de colocar-se além do bem e do mal — de ter a ilusão do julgamento moral abaixo de si. Tal exigência resulta de uma percepção que fui o primeiro a formular: de que não existem absolutamente fatos morais. O julgamento moral tem isso em comum com o religioso, crê em realidades que não são realidades. Moral é apenas uma interpretação de determinados fenômenos, mais precisamente, uma má interpretação. [...] Moral é apenas linguagem de signos, sintomatologia: é preciso saber antes de que se trata, para dela tirar proveito. (NIETZSCHE, 2006, p. 49).

Assim, se a missão do filósofo consiste em examinar a moral, colocando-se além dela, o procedimento genealógico significa exatamente esse empreendimento filósofo nietzschiano de ir para além da moral vigente buscando fazer um exame “clínico” da moral, mas não um julgamento moral dos valores. É nesse sentido que o critério da vida (vontade de potência) surgirá como balizador para o filósofo, pois seria o único valor que poderia ser considerado como estando “além de bem e mal”, ou seja, fora da moral. Operar pelo crivo da vida é uma tentativa de Nietzsche de analisar as morais sem se utilizar dos valores criados por elas.

Do mesmo modo, a hipótese da vontade de potência desarticula o esquema da causalidade lógica, pois revela que é impossível traçar uma cadeia causal para a origem dos fenômenos. Nietzsche levanta a objeção de que, pelo modo de interação das forças, a cada momento uma nova vontade se sobressai à outra, o que implica em nova interpretação e novo sentido. Cada novo sentido produziria novos valores que poderiam em nada estar relacionados à causa originária. Do mesmo modo, esses valores não se dariam em decorrência da razão do homem, como os filósofos modernos apregoaram, mas estariam relacionados, em seu íntimo, aos instintos e aos afetos humanos. Portanto, outro ponto chave da genealogia, para Nietzsche, é que não se confunda, em absoluto, a origem de algo com a finalidade que lhe foi dada, procurando revelar que, no mais das vezes, essas duas realidades, origem e finalidade, diferem totalmente. Na conhecida passagem de GM II §12, ele aduz que:

[...] a causa da gênese de uma coisa e sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [...] todo acontecimento do mundo orgânico é um subjugar e um assenhorear-se, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados. (NIETZSCHE, 2009, p. 60-61, grifo do autor).

Assim, os conceitos se perdem no tempo e se alteram a cada novo uso, a cada sucessão de fatos. Logo, se cada nova interpretação implica necessariamente num

“subjugar” e num “assenhorar-se”, é impossível traçar uma cadeia retilínea de causalidades e finalidades, de forma a se poder concluir que os valores hoje não seriam meros desdobramentos e continuidades dos valores de outrora. É justamente isso que teria ocorrido com valores como “bom”, “mau” e “ruim”, é isso que o filósofo pretende mostrar na primeira dissertação da *Genealogia*, como se verá adiante.

Nietzsche propõe que não há distinção entre natureza e cultura, de modo que é a vontade de potência que possibilita essa indiferenciação, pois tanto o orgânico quanto o inorgânico fazem parte de uma coisa só. O conceito de vontade de potência reúne novamente o homem com o mundo, acabando com aquela separação metafísica construída nos milênios anteriores. Pondo um fim a essa dualidade, de modo a oferecer a possibilidade de reunião entre a natureza e a cultura, nota-se que um dos grandes motivos da decadência se deve ao fato de a cultura ter se transformado em algo antinatural, separado dela. Quis-se criar um homem dissociado daquilo que ele é naturalmente, sendo que, uma cultura como tal, nega o princípio constitutivo fundamental da vida, de forma a não ser possível não produzir um estado de decadência a partir disso. Assim, a reunião natureza e cultura é também algo relevante para o problema do homem analisado pelo prisma genealógico, pois se volta a ponderar os valores em nome da vida, que nada mais é do que a manifestação suprema da natureza. Trazer novamente a questão da vida para o âmbito da moral é pensar que os valores não podem contradizer a natureza, algo que ele já pretendia desde *Para além de bem e mal*, com a investigação da “história natural da moral”.¹³⁶ Dessa maneira, acredita-se que tenha sido resolvido o problema do que é a cultura para Nietzsche, uma cultura ascendente não pode estar voltada contra a natureza. Essa implosão das dualidades é central no pensamento do filósofo, pois, como visto, os dualismos caracterizam uma forma de conceber o mundo, a metafísica, que é uma interpretação errada da existência.

Com a vontade de potência, Nietzsche oferece uma proposta de constituição do mundo e uma razão para a existência, de forma que desmistifica o problema do niilismo. Ele oferece uma explicação para o mundo ao mesmo tempo em que lhe confere um sentido. A vontade de potência para ele é diferente da vontade de Schopenhauer, pensada

¹³⁶ Importante destacar que, para Nietzsche, “Não existe *a* moral: existem várias morais, como linguagem simbólica de nossos impulsos e afetos. Uma *história natural* da moral tem que se iniciar justamente com a problematização das evidências sobre *a* moral. [...] Em matéria de *história natural* da moral, aquilo que se coloca como primeira tarefa consiste justamente no contrário das pretensões de *fundacionistas* sobre *a* moral. [...] Em toda tentativa de fundamentação, a própria moral é considerada um dado natural, [...] A moral é tacitamente admitida como a *única* moral.” (GIACOIA JUNIOR, 2002, p. 43-44, grifo do autor).

como uma ânsia cega.¹³⁷ Em Nietzsche, ela assume a forma de força, uma grandeza vetorial que comporta intensidade e sentido. Ela se direciona para a potência, toda força se volta para sua própria expansão, significando a vontade para a potência, em direção a ela. As forças interagem dessa maneira: existem no mundo em luta umas com as outras, visam superar, subjugar e prevalecer, de forma que cada obstáculo é visto como uma provocação para se superar. Contudo, do mesmo modo que as forças constituem o mundo, existem impulsos que constituem o homem. Tais impulsos atuam no ser de forma análoga. Assim, a interpretação correta da existência é aquela que leva em consideração a vontade de potência. Nietzsche refuta o niilismo de modo a mostrar que, mesmo num mundo sem Deus, a existência não é desprovida de sentido, pois a vontade de potência é o próprio sentido da existência.¹³⁸

O homem moderno do século XIX estava desbussolado em virtude do perecimento de uma civilização cristã, que até então havia oferecido apenas um sentido para a vida: a salvação num mundo extraterreno. Com a saída de Deus, aparentemente se ficaria sem um rumo a seguir. Contra esse perigo de o homem se lançar ao abismo da negação, Nietzsche sugere uma alternativa. Entretanto, não se trata de mais uma saída transcendente para o problema da existência, mas sim de uma proposta de enfrentamento da crueza da existência tal como ela se apresenta no aqui e no agora. Trata-se de um projeto de filosofia imanente para o mundo e para o homem.

O motivo do filósofo se posicionar contra essa negação de sentido para a existência é em virtude de ela ocasionar o problema da decadência. Tanto um niilismo científico quanto um niilismo religioso, do tipo cristão, provocam a decadência da cultura. Um porque considera a existência sem sentido algum e outro porque nega o verdadeiro sentido,

¹³⁷ Em sua obra capital, *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer trabalha a metafísica como uma arte de decifrar o enigma do mundo, de forma que elabora os conceitos de vontade e de representação para essa finalidade. Ele entende a “vontade” como o princípio fundamental que constitui a essência do mundo (ontológico), de forma que ela poderia ser associada à “coisa em si” de Kant. Do mesmo modo, a “representação” assumiria o caráter do fenômeno. Contudo, a vontade é pensada por Schopenhauer como um ímpeto cego, um desejo irracional. Segundo Jair Barboza (2015, p. 12), ele foi “um filósofo para qual o tema superior é o exame, por assim dizer, anatômico dos sentimentos, pois o núcleo do universo não é de ordem racional, mas sim irracional: é o desejo, a vontade tomada como blinder Drang, ‘ímpeto cego’.”

¹³⁸ Sobre o tema, conferir Sánchez Meca (2011), para quem “o único critério válido para julgar acerca da ‘verdade’ das interpretações é em que medida contribuem para uma intensificação da potência, ou, dito deste outro modo: em que medida são capazes de impor-se a outras interpretações e vencê-las. Nesse sentido, toda interpretação não passa de sintoma de crescimento ou decadência [...] Uma interpretação que favorecesse o aumento de potência seria mais ‘verdadeira’ que as que apenas servem para conservar a vida e torná-la suportável [...] a vontade de potência não é essencialmente busca pela utilidade para a autoconservação, mas sim esforço de autossuperação também na forma do combate intelectual. De modo que Nietzsche se pergunta se, no desenvolvimento do espírito, em vez de estar em jogo a questão da salvação do homem em seu encontro último com ‘a verdade’, estaria em jogo, sim, a elevação do corpo a uma forma superior de vitalidade.” (SÁNCHEZ MECA, 2011, p. 43-44).

que é a vontade de potência. Ambos redundam no mesmo problema. Deste modo, com a descoberta e formulação do conceito de vontade de potência, o filósofo está preparado para levar adiante seu diagnóstico do estado da civilização e operar como um “médico da cultura”. Por isso a vontade de potência é um elemento essencial para o projeto genealógico. O próprio Nietzsche afirma que a moral deve ser pensada a partir da vontade de potência, sendo a história nada mais do que a concretização da vontade de potência no tempo e a psicologia a teoria do desenvolvimento da vontade de potência nos seres (BM §23).¹³⁹ Todas as ciências deveriam se reorganizar em torno deste novo dado acerca da constituição do mundo. A hipótese da vontade de potência é essa noção fundamental que oferece uma explicação tanto para a ordem do universo quanto para a condição do homem. Deste modo, ela atua no plano inorgânico e no plano orgânico. No âmbito do mundo, Nietzsche se refere a forças ao passo que no âmbito do indivíduo ele fala de impulsos. Porém, tanto forças quanto impulsos nada mais são do que manifestações da vontade de potência em momentos diferentes. E toda vontade de potência representa um efetivar-se que busca vencer e dominar outras vontades.

A palavra-chave para a compreensão da ideia de vontade de potência é subjugar.¹⁴⁰ Uma vontade impera sobre outra, a mais forte sobrepuja a mais fraca. Portanto, a vontade é quantificável, há vontades mais fortes que outras, pois existe não só com um sentido determinado, mas também possui intensidade. Ora, é em virtude disso que Nietzsche vai se referir à moral dos fortes e à moral dos fracos. Nos fortes abunda a vontade de potência, nos fracos ela é insuficiente. A força tem a ver com a pujança de vontade e a fraqueza com a sua falta ou sua negação, sendo a força a própria externalização da vontade, de modo a o filósofo afirmar que (GM I §13) “Exigir da força que não se expresse como força, que não

¹³⁹ “Fazendo da vontade de potência elemento constitutivo do mundo, vai tomá-la como parâmetro no procedimento genealógico. Tanto é assim que considera a psicologia enquanto ‘morfologia e doutrina do desenvolvimento da vontade de potência’ (cf. BM § 23). Ora, essa expressão, *Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht*, talvez exija esclarecimentos. Explicação do caráter intrínseco da força, a vontade de potência é também disposição interna para criar novas configurações. É por seu caráter intrínseco que as forças querem exercer-se sempre mais; é da luta entre elas que surgem novas formas. Onde se segue pertinente falar em ‘morfologia da vontade de potência’. Impulso para as transformações, a vontade de potência não pode coagir as forças a criar alguma configuração específica e, muito menos, impor-lhes uma seqüência de configurações. Onde resulta impossível identificar desenvolvimento e evolução ou progresso.” (MARTON, 1990, p. 89).

¹⁴⁰ “É com processos de dominação que a vida se confunde, é com vontade de potência que ela se identifica.”, sendo que “A vontade de potência é o impulso de toda força a efetivar-se e, com isso, criar novas configurações em sua relação com as demais.” (MARTON, 1990, p. 32 e 55).

seja um querer-dominar, [...], é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força.” (NIETZSCHE, 2009, p. 32-33).¹⁴¹

Deste modo, a vontade de potência é justamente a maneira que Nietzsche encontrou para explicar a forma como o mundo pode ser pensado. Assim, ele pensará a civilização e o processo civilizatório a partir da noção de vontade de potência. E concluirá que a civilização está decadente pelo fato de a vontade de potência estar em falta, em declínio, por estar sendo negada pela moral dominante. A vontade foi sufocada, de modo que a civilização foi construída por uma renúncia a esse princípio fundamental que rege o mundo. A civilização representa uma negação da vida, dos impulsos, é contranatural, como ele afirma no *Crepúsculo dos ídolos*, “O problema de Sócrates”, §11 “[...] ter de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida ascende, felicidade é igual a instinto” (NIETZSCHE, 2006, p. 22). Nihilismo é negar a vontade de potência, a decadência é o fruto desta negação.

1.3.4 Conclusão sobre o projeto genealógico

Pode-se arrematar a tratativa acerca do projeto genealógico ressaltando-se os dois movimentos essenciais da genealogia. Assim, no primeiro passo do procedimento genealógico, o filósofo rejeita as especulações metafísicas acerca da origem dos valores, para optar por refletir historicamente (através da ciência histórica e filológica, como ele mesmo salienta) e psicologicamente (através dos tipos escravo e nobre) sobre as condições nas quais esses valores teriam surgido e por quem teriam sido criados. O primeiro movimento genealógico se encerra quando se relaciona as perspectivas avaliadoras (as morais) com os valores por elas criados. O segundo movimento se destina a avaliar essas avaliações. No entanto, os valores bom, ruim ou mau não servem para avaliar as avaliações, pois são frutos delas. Assim, é preciso que se estabeleça um critério que se imponha por si mesmo, ou seja, que não tenha sido criado por nenhuma das avaliações. Portanto, o segundo passo do procedimento genealógico consiste, como Nietzsche anuncia, em avaliar os valores. Essa avaliação será realizada em face de um critério: a vida. Na negação da vida é a vontade de potência que se volta contra si mesma, representativa de um tipo de vida, a decadente. Ao denunciar a rebelião contra a vida, ele sublinha o

¹⁴¹ No mesmo sentido, BM §259, onde se lê: “a vida mesma é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração [...] quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio [...] porque vive, e vida é precisamente vontade de poder.” (NIETZSCHE, 2005, p. 154-155).

contrassenso dos metafísicos ao quererem se colocar “fora” da vida.¹⁴² Ao ressaltar que é a vida mesma que valora, ele reafirma sua concepção de ser humano como uma configuração fisiopsicológica temporária de impulsos (vontade de potência)¹⁴³, já que não difere o sentir e o pensar, ambos presentes no querer. São, portanto, esses impulsos que exprimem as avaliações, ou seja, as avaliações provêm de vontades de potência.

Se Nietzsche pretende ser um “médico” da civilização, uma vez que ele concebe os valores como sintomas, o segundo passo da genealogia é justamente o diagnóstico dos valores em face da vida. Portanto, é preciso verificar se determinados valores produzem formas de vida saudáveis (ascendentes) ou enfermas (decadentes).¹⁴⁴ O método genealógico é concebido por Nietzsche como uma espécie de anamnese, na qual, um doente (o homem moderno), é inquirido pelo médico (o filósofo), que busca desvendar as causas de sua doença (a decadência). A genealogia representa também, em Nietzsche, uma investigação pautada na historicidade dos fenômenos e das interpretações e na rejeição de explicações metafísicas para os mesmos. Conforme se verá adiante, Nietzsche nomeará de nobre a moral que brota de um dizer sim, de uma afirmação perante a vida e de escrava a moral que surge de um dizer não, de uma negação perante a vida, fruto do ressentimento, que leva à inversão dos valores nobres.

Para concluir a apreciação acerca do procedimento genealógico, convém enfatizar três aspectos essenciais. Primeiramente, a genealogia representa a investida nietzschiana contra a moral e contra uma maneira dita “metafísica” de pensar a moral. Assim, na medida em que a genealogia rejeita especulações meta-históricas da moral, como a dos famigerados “psicólogos ingleses”, na linguagem de Nietzsche, ela significa uma incursão histórica e psicológica na moral.¹⁴⁵ Em segundo lugar, a pesquisa genealógica tem o condão de revelar os valores de uma moral ao mesmo tempo em que revela as condições a

¹⁴² Contra o dinamismo e o pluralismo, ambos marcantes na filosofia de Nietzsche, coloca-se a metafísica dogmática. “O metafísico é precisamente aquele que explica o múltiplo, pressupondo o *uno* além do mundo físico [...]” (LEFRANC, 2011, p. 116).

¹⁴³ Tomamos aqui a explicação de Scarlett Marton (1990) sobre a concepção nietzschiana de ser humano.

¹⁴⁴ Julian Young (2010) apresenta o método genealógico como um exame clínico. “*In the first essay, as we saw, Nietzsche takes it as a datum that the ‘man of today’ is sick; ‘stunted . . . wasted away . . . poisoned’. And he observes that, in the past, humanity enjoyed blooming good health. He then – recall that he frequently describes himself as the ‘doctor of culture’ – sets out to diagnose the origin of the ‘patient’s’ sickness. And so he, as it were, asks the patient: did you ingest anything new and unusual at about the time you began to feel sick? And the patient reports that it did indeed ingest something new and unusual, namely slave morality. Lead poisoning provides an analogy of Nietzsche’s procedure. If lead is what you ingested shortly before you first became sick then, quite probably, that is the reason you are still sick.*” (YOUNG, 2010, p. 483-484).

¹⁴⁵ Enfatize-se esta relação com a observação de Oswaldo Giacoia Junior (2001, p. 7). “Nietzsche atribui à psicologia uma função central no conjunto de seu pensamento: do âmago de seus escritos fala um psicólogo, como jamais houve outro antes. Tão inaudito e temerário que pode surpreender os ‘filósofos de todo mundo’ em seu permanente sono dogmático, embalado por fantasias oníricas do tipo representado pela crença na oposição entre egoísmo e altruísmo.”

partir das quais esses valores foram gestados. Por último, restaria cotejar os valores com o valor da vida, o que permite ao filósofo atestar se uma determinada forma de valoração moral contribui para o florescimento ou para a degeneração da vida.

A perspectiva pela qual esta tese compreende a noção de genealogia é aquela que a identifica com uma crítica cultural. Pensar a genealogia como crítica do processo civilizatório permite entender como Nietzsche articula a relação entre sua forma de conceber o mundo, a vontade de potência, e uma atitude negativa frente a esta vontade, o niilismo. A negação da vontade pela via da ascese seja ela política, religiosa, ética ou artística, conduz à decadência do homem. A negação da vontade representa o próprio problema da civilização em Nietzsche. Neste sentido, é preciso perguntar as causas do fracasso dessa civilização, momento em que será preciso introduzir a noção de ressentimento como chave explicativa. O problema fundamental da civilização se deixa traduzir, portanto, como sendo o ressentimento. O processo civilizatório representou um custo enorme para o animal homem, de modo que culminou em um ser ressentido.

Da mesma maneira, a filosofia do direito precisa ser repensada como uma ciência dentro deste quadro proposto por Nietzsche, que leve em conta a vontade de potência. Assim, é necessário reconsiderar as questões relativas à filosofia do direito, o que significa pensar os institutos e as instituições jurídicas à luz da vontade de potência. Uma teoria do direito pensada a partir da vontade de potência precisa tomar tal problema de modo a reavaliar o direito como um mecanismo de negação da vontade. A discussão acerca do ressentimento proposta por esta tese representa exatamente um esforço neste sentido. Nietzsche analisa na segunda dissertação da *Genealogia da moral* precisamente como o direito foi usado na história como um instrumento ao mesmo tempo de afirmação de vontades dominantes de forma violenta e de negação da vontade a serviço de uma moral ascética. Assim sendo, pensado a partir de sua origem genealógica, não teria como o direito não ser responsável pela intensificação do problema do ressentimento.

O evento da “morte de Deus” também pode ser apontado como algo que teria aumentado o ressentimento do homem em relação à vida, na medida em que, sem um norte metafísico para a explicação da existência, a humanidade se lançaria ao nada, pois “o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer” (GM III §28). Segundo Nietzsche, foram os ideais ascéticos os responsáveis por conferirem ao homem um “sentido” até então. Esse sentido oferecido pelos ideais ascéticos foi uma resposta para a existência do sofrimento, porém, com a derrocada deles, haveria o risco do niilismo. Esse temor aparece

de forma decisiva na terceira dissertação da *Genealogia da moral* quando o filósofo infere (GM III §28):

Se desconsideramos o ideal ascético, o homem, o animal homem, não teve até agora sentido algum. Sua existência sobre a terra não possuía finalidade [...] O homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, não nega em si o sofrer, ele o deseja, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um sentido, um para quê no sofrimento. A falta de sentido do sofrer, não o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade — e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido! Foi até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor que nenhum [...] (NIETZSCHE, 2009, p. 139-140).

Portanto, partindo da noção de vontade de potência, Nietzsche tentará oferecer uma resposta ao problema da existência. Essa resposta passa pelo programa da transvaloração de todos os valores morais, uma vez que foram esses valores os responsáveis pelo adoecimento do homem. Passa também pela construção de uma nova visão de mundo (cosmologia) que possibilite o empreendimento desse programa. Essa cosmologia será baseada na ideia de vontade de potência e de eterno retorno do mesmo. Do mesmo modo, Nietzsche defenderá formas de ações a serem tomadas no sentido de implementar esse programa, a chamada “grande política”.

1.4 A proposta de intervenção: a transvaloração de todos os valores¹⁴⁶ e a grande política

Começemos pela ideia de “eterno retorno do mesmo” (*Ewige Wiederkunft des Gleichen*). Essa é umas das noções que mais tem gerado discussão entre os estudiosos de Nietzsche, havendo aqueles que a entendem como uma tese cosmológica apenas e outros que a compreendem como um imperativo ético. Vamos sustentar uma terceira via, a qual opta por unificar as duas concepções em se tratando de entender o eterno retorno do

¹⁴⁶ A transvaloração dos valores, em Nietzsche, aparece na ligação entre *Assim falava Zaratustra* e *Para além de bem e mal*, o primeiro concebido pelo filósofo como a dimensão afirmativa e o segundo como a dimensão negativa de sua empreita. É o que se nota em *Ecce homo*, quando Nietzsche relata suas intenções logo após finalizar o *Zaratustra*: “A tarefa para os anos seguintes estava traçada da maneira mais rigorosa. Depois de resolvida a parte de minha tarefa que diz Sim, era a vez da sua metade que diz Não, que faz o Não: a tresvaloração mesma dos valores existentes, a grande guerra — a conjuração do dia da decisão.” (NIETZSCHE, 2008, p. 91). Entretanto, para Scarlett Marton (2014, p. 140), “Seria equivocado apreender as duas exigências de seu projeto de transvaloração dos valores, suprimir o solo a partir do qual os valores foram colocados e engendrar novos valores, como determinações paralelas [...] Destruir e construir constituem, pois, momentos de um mesmo desenrolar; aniquilar e criar são movimentos de um mesmo processo.

mesmo como uma tese que possibilita a Nietzsche estabelecer uma nova cosmologia para pensar novos valores. Essa noção teria então as duas conotações simultaneamente.¹⁴⁷

A partir de 1881, Nietzsche começa a pensar a partir de sua “teoria das forças” (dentro da noção de vontade de potência) a ideia de uma eterna repetição dos ciclos cósmicos em virtude da existência de um número limitado de forças e de um tempo infinito. Sendo o tempo eterno, necessariamente os arranjos entre essas forças que compõem o cosmo seriam limitados. Haveria, portanto, um número finito de combinações que se repetiriam pela eternidade. Vejamos o fragmento póstumo 11[202] de 1881, no qual Nietzsche expressa claramente essa ideia:

A medida da força total é determinada, não é nada de “infinito”; guardemo-nos de tais desvios do conceito! Consequentemente, o número das situações, alterações, combinações e desenvolvimentos dessa força é, decerto, descomunadamente grande e praticamente “imensurável”, mas, em todo caso, também determinado e não infinito. O tempo, sim, em que o todo exerce sua força, é infinito, isto é, a força é eternamente igual e eternamente ativa: - até este instante já transcorreu uma infinidade, isto é, é necessário que todos os desenvolvimentos possíveis já tenham estado aí. Consequentemente, o desenvolvimento deste instante tem de ser uma repetição, e também o que o gerou e o que nasce dele, e assim por diante, para a frente e para trás! Tudo esteve aí inúmeras vezes, na medida em que a situação global de todas as forças sempre retoma. (NIETZSCHE, 1999, p. 439).

A mesma concepção reaparece mais tarde, no fragmento póstumo 14[188] de 1888:

Em um tempo infinito, cada combinação possível estaria alguma vez alcançada; mais ainda: estaria alcançada infinitas vezes. E como entre cada combinação e seu próximo retorno todas as combinações ainda possíveis teriam de estar transcorridas e cada uma dessas combinações condiciona a sequência inteira das combinações a mesma série, com isso estaria provado um curso circular de séries absolutamente idênticas: o mundo como curso circular que infinitas vezes já se repetiu e que joga seu jogo *in infinitum*. (NIETZSCHE, 1999, p. 449).

Os dois trechos transcritos acima deixam claro a tentativa do filósofo de propor uma nova concepção de mundo que lide com uma eternidade imanente, contrária à tradição do cristianismo que prega uma eternidade num mundo sobrenatural, do além. Assim, através dessa proposta de uma nova cosmologia, Nietzsche contesta a visão de mundo cristã, baseada numa linearidade da história, por usar de conceitos como “culpa”, “vida eterna” e “juízo final” para descrever a condição do homem no mundo. Operando por meio de seu filosofar habitual, o autor de Zarathustra pergunta: “e se o contrário fosse verdade?”. Ou seja, e se a eternidade não estivesse num outro mundo transcendente, mas fosse

¹⁴⁷ Aqui seguimos o entendimento de Marton (2009) e Melo Neto (2017).

inerente a este mundo de “apetites e paixões”, não seria então necessária uma nova moral? Deste modo, podemos entender a conjectura do eterno retorno tal como ela é apresentada pelo filósofo em *A gaia ciência*, como “o mais pesado dos pesos”, ou seja, suportar uma eternidade neste mundo e não em outro. Vejamos GC §341:

O mais pesado dos pesos. – E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse: “Esta vida, assim como tu a vives e como a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de te retornar, e tudo na mesma ordem e sequência - e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, e do mesmo modo este instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez - e tu com ela, poeirinha da poeira!” – Não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que te falasse assim? Ou viveste alguma vez um instante descomunal, em que lhe responderias: “Tu és um deus, e nunca ouvi nada mais divino!” Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria e talvez te triturasse; a pergunta diante de tudo e de cada coisa: “Quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes?” pesaria como o mais pesado dos pesos sobre teu agir! Ou então, como terias de ficar de bem contigo mesmo e com a vida, para não desejar nada mais do que essa última, eterna confirmação e chancela? – (NIETZSCHE, 1999, p. 193).

Aqui já aparece, de forma um tanto mais enfática, o cariz de um imperativo ético. A questão que se colocaria diante de cada coisa seria “isso vale a eternidade?”. Logo, a doutrina nietzschiana do eterno retorno do mesmo já operaria de certa forma um início de transvaloração dos valores. Se antes era um “além-mundo” que direcionava as ações humanas, de modo que a eternidade ficava relegada a um momento existencial posterior, agora a concepção do eterno retorno teria o condão de trazer o peso da eternidade para cada ato da existência humana. Desse modo, as ações do homem não mais poderiam ser guiadas por uma promessa de redenção no “Reino dos Céus” ou pelo medo de um “castigo eterno”.

Neste sentido, a transvaloração dos valores é a grande proposta de Nietzsche para combater a decadência provocada pela moral cristã.¹⁴⁸ Contudo, ela somente é possível uma vez que se tenha levado adiante a tarefa preliminar essencial do diagnóstico dessa moral, capaz de perceber seus sintomas e verificar o estado patológico da civilização. Portanto, a transvaloração depende diretamente da genealogia, de forma que a pressupõe.

¹⁴⁸ Para Marton (2001, p. 75-77), “transvalorar é, antes de mais nada, suprimir o solo a partir do qual os valores até então foram engendrados. Aqui, Nietzsche espera realizar obra análoga à dos iconoclastas: derrubar ídolos, demolir alicerces, dinamitar fundamentos. É deste ponto de vista que critica a metafísica, a religião e a moral. [...] Transvalorar é, também, inverter os valores. Aqui, Nietzsche conta realizar obra análoga a dos alquimistas: transformar em ‘ouro’ o que até então foi odiado, temido e desprezado pela humanidade. É desse ângulo que denuncia o idealismo e reivindica a efetividade.”

A transvaloração é o tema do final da obra do filósofo. Com ela, Nietzsche propõe uma subversão total dos valores da cultura moderna, além de sinalizar para a possibilidade de se criarem novos valores. Na terceira parte de *Assim falava Zaratustra*, seção intitulada “Das velhas e novas tábuas” §26, o filósofo escreve que “o criador é aquele a quem odeiam mais: o que quebra tábuas e velhos valores, o quebrador – a ele chamam de infrator. Pois os bons – esses não podem criar: eles são sempre o começo do fim” (NIETZSCHE, 1999, p. 237).¹⁴⁹

Nietzsche considera indispensável a etapa prévia da destruição para que a criação possa ser feita, associando a figura do criador a do criminoso. Valendo-se de um jogo de palavras entre os termos *Brecher* (“quebrador”, derivado de *brechen*, quebrar) e *Verbrecher* (criminoso, delinquente), Nietzsche obtém mais do que um efeito estilístico, ele torna claro que a subversão dos valores morais exige ímpeto e ousadia, típicos do criminoso. Criação e destruição, portanto, não são excludentes, sendo dois processos imbricados um no outro.¹⁵⁰ A ideia de superar os valores até então instituídos ressalta a face propositiva da filosofia nietzschiana. O pensamento do infrator reflete outra reflexão de Nietzsche de que os grandes homens da história teriam sido grandes criminosos, quebradores de valores. No seu tempo, contra eles se colocaram os poderes dominantes, a moral vigente, ou seja, foram personalidades que ousaram desafiar os valores.¹⁵¹ Nietzsche mesmo ressalta a necessidade de se enxergar a moral como um problema, de modo que se poderia afirmar ter sido ele também um infrator, como ele próprio se coloca quando se intitula de “imoralista”.¹⁵²

O motivo pelo qual é possível transvalorar os valores está diretamente ligado à própria concepção de valor que Nietzsche sustenta. Lembre-se do fato de Nietzsche rejeitar a metafísica, de forma que todos os valores foram criados, se foram criados, podem ser

¹⁴⁹ No original em alemão: “*Den Schaffenden hassen sie am meisten: den, der Tafeln bricht und alte Werthe, den Brecher — den heissen sie Verbrecher.*” (ZA III, das velhas e novas tabuas, §26).

¹⁵⁰ Pensando-se na cosmologia nietzschiana, pode-se relacionar esse argumento à ideia de que o número de forças permanece estável no mundo, sendo apenas incessante a luta entre elas. Cabe uma analogia com a famosa formulação de que “nada se cria, nada se perde, tudo se transforma.”

¹⁵¹ No fragmento póstumo 3[119] da primavera de 1880, Nietzsche afirma que é preciso medo para que haja moral. Assim, o criminoso é visto como um monstro pela sociedade, pois, ao transgredir, revela coragem, supera o medo e conseqüentemente nega a moral. No mesmo sentido, FP 4[108] do verão de 1880. Nele, Nietzsche reforça que no criminoso há coragem, originalidade e espírito independente, contudo, os moralistas trabalham para ocultar isso. No fragmento póstumo 6[271] do outono de 1880, o filósofo considera que existe uma ligação intrínseca entre o crime e a grandeza. Ver também FP 8[48] e 9[6] do inverno de 1880-81 sobre heroísmo e redenção.

¹⁵² A falta de interlocutores e suas alegações de ter nascido “póstumo” talvez também se possam explicar em virtude desta postuma assumidamente “criminoso” que o filósofo ostentou durante sua trajetória intelectual. Portanto, se em alguma medida o filósofo exalta o criminoso, é também pelo fato de ele mesmo se colocar como um, pois seu pensamento propõe algo que vai diretamente contra a moral dominante.

destruídos e novos podem ser feitos. Neste sentido, a fala de Zaratustra, “dos mil e um alvos”:

Em verdade, os homens se deram todo o seu bem e mal. Em verdade, eles não o tomaram, eles não o encontraram, não lhes caiu como uma voz do céu. Valores foi somente o homem que pôs nas coisas, para se conservar – foi ele somente que criou sentido para as coisas, um sentido de homem! Por isso ele se chama de “homem”, isto é: o estimador. Estimar é criar: ouvi isto, ó criadores! Mutação dos valores – essa é a mutação daqueles que criam. Sempre aniquila, quem quer ser um criador. (NIETZSCHE, 1999, p. 217).

Nietzsche relaciona a questão do valor a uma ideia de antropologia na passagem acima.¹⁵³ Como filólogo, ele remete o termo homem (*Mensch*, em alemão, no sentido de ser humano) ao termo *mensurare* (medir, em latim). Deste modo, ele elabora a ideia do homem como um “animal avaliador”, pois é o único que se relaciona com o mundo exercendo sua potência por meio do estabelecimento de valores. Tal ideia da noção do homem como um animal avaliador, derivada de uma especulação filológica, já havia aparecido em AS §21, onde o filósofo afirma:

O homem como aquele que mede. — Talvez toda a moralidade da humanidade tenha sua origem na tremenda agitação interior que se apoderou dos homens primevos, quando descobriram a medida e o medir, a balança e o pesar (a palavra “homem” significa o que mede, ele quis se *denominar* conforme a sua maior descoberta!). Com essas concepções eles se elevaram até âmbitos que são totalmente imensuráveis e “impensáveis”, mas que originalmente não pareciam sê-lo. (NIETZSCHE, 2017, p. 141).

Em *Para além de bem e mal* §203, Nietzsche expressa seu desejo de uma transvaloração dos valores, atribuindo tal tarefa aos filósofos do futuro.

Nós, que somos de uma outra crença –, nós, para quem o movimento democrático não é meramente uma forma de degradação da organização política, mas uma forma de degradação, ou seja, de *apequenamento* do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor: para onde temos nós de apontar nossas esperanças? - Para novos filósofos, não resta escolha; para espíritos fortes e originais o bastante para dar os primeiros impulsos a estimativas de valor opostos e para transvalorar, inverter “valores eternos”; para homens do futuro, que atem no presente a coação e o nó que coage a vontade de milênios a novas trilhas. (NIETZSCHE, 1999, p. 90-91, grifo do autor).

¹⁵³ A nota de Rubens Rodrigues Torres Filho (1999, p. 217) é explicativa neste sentido. “homem, isto é: o estimador” – *Mensch, das ist: der Schätzende*: na origem da palavra *Mensch*, manníscio, substantivação do velho-alto-alemão *mennisc* (humano), encontra-se o radical indogermânico *men* - (pensar), o mesmo que em latim deu *mens* (mente) e *mensurare* (medir). Talvez Nietzsche se refira a este último sentido, tanto mais que ‘pensar’ guarda lembrança de: tomar o peso, ponderar. *Schätzen* por: estimar, avaliar, apreciar, daí *Schätzende*, o que estima, o taxador. – ‘estimar, tesouro’: *schätzen, Schatz* - aqui é o verbo que deriva do substantivo.”

Do mesmo modo, o filósofo expõe que uma tentativa de subverter os valores da moral cristã já teria sido ensaiada num passado não tão distante. No parágrafo 61 de *O anticristo*, Nietzsche revela o que teria sido a “última grande colheita da civilização” e como os alemães a teriam abortado:

Os alemães privaram a Europa da última grande colheita de civilização que houve para a Europa – a do Renascimento. Entende-se afinal, quer-se entender, o que foi o Renascimento? A transvaloração dos valores cristãos, o ensaio, empreendido com todos os meios, com todos os instintos, com todo o gênio, de levar os valores opostos, os valores nobres, à vitória... [...] César Bórgia como Papa [...] com isso o cristianismo estaria abolido! [...] o cristianismo não estava mais sentado na cadeira do Papa! Mas sim a vida! Mas sim o triunfo da vida! [...] E Lutero restabeleceu a Igreja: tomou-a de assalto... O Renascimento - um acontecimento sem sentido, um grande em-vão! – Ah, esses alemães, o que eles já nos custaram! Em vão – isso foi sempre obra dos alemães. – A Reforma; Leibniz; Kant e a assim chamada filosofia alemã; as guerras de “liberdade”; o Reich – cada vez um em-vão para algo que já estava aí, para algo irrecuperável... São meus inimigos, eu o confesso, esses alemães; desprezo neles toda espécie de falta de higiene em conceito e valor, de covardia diante de todo honesto sim e não. [...] têm também na consciência a mais anti-higiênica espécie de cristianismo que há, a mais incurável, a mais irrefutável, o protestantismo... Se não pudermos dar cabo do cristianismo, a culpa será dos alemães... (NIETZSCHE, 1999, p. 407-408).

O livro *O anticristo* foi concebido por Nietzsche como um ensaio de uma transvaloração de todos os valores. Inicialmente, ele fazia parte de um projeto maior ao lado de outros três livros. Entretanto, Nietzsche abandona esse projeto e decide concentrar na crítica ao cristianismo os principais vetores de ação de sua proposta de transvaloração. Isso faz sentido quando se considera que, em *Para além de bem e mal* e na *Genealogia da moral*, o filósofo construiu sua crítica à moral moderna identificando-a com a moral cristã, além de atribuir a ela a responsabilidade pela decadência do homem. Logo, o projeto de transvaloração passa necessariamente pelo combate dos valores cristãos, pelo combate ao ressentimento, entendido como o motor responsável pelo surgimento desses valores. Em certa medida, pensar o direito como uma luta contra o ressentimento é também refletir sobre a tarefa da transvaloração do próprio direito.

2 BASES DE UMA ANTROPOLOGIA-PSICOLÓGICA EM NIETZSCHE

A obra *Para a genealogia da moral* se divide em três partes, contudo as três se articulam em torno de um eixo central: a formação da moral vigente na Europa do século XIX. Nietzsche oferece três respostas para o problema da moral ao analisar a rebelião escrava na primeira dissertação, as consequências fisiopsicológicas do processo de hominização desencadeado pela vida gregária na segunda e o papel desempenhado pelos chamados ideais ascéticos na consolidação dessa moral na terceira. É a partir de uma luta entre o homem e seu lado animalesco que o processo civilizacional se inicia. A violência empregada nesse processo de domesticação origina alguns problemas, entre eles a má consciência, a culpa e o ressentimento. Este último, foco de nossa investigação, encontra-se diretamente relacionado ao problema dos ideais ascéticos. O ascetismo aparece como uma proposta de aliviar o sofrimento do homem com ele mesmo, mas não consegue aplacar os efeitos da ruptura entre o homem e seu passado animal. A disciplina do sofrimento feita pelos ascetas apenas intensifica o problema. Além de fracassar na questão psicológica, o ascetismo desencadeia consequências sociais relevantes, sendo a principal delas a rebelião escrava na moral.

Deste modo, inverteremos a ordem da exposição dos argumentos do filósofo, de forma que examinaremos o diagnóstico da moral feito por Nietzsche principiando por sugerir uma ideia de antropologia a partir do estudo do processo de hominização e depois passaremos ao estudo da psicologia nietzschiana do ressentimento.¹⁵⁴ Os motivos dessa inversão decorrem do intuito de demonstrar que o problema da civilização começa já com o modo pelo qual o humano foi formado. O desenvolvimento da consciência se dá em meio a um processo traumático, o qual repercutirá adiante. O surgimento da má consciência, investigado na segunda dissertação, deixa o caminho aberto para o ressentimento,

¹⁵⁴ É importante a ressalva de Reginster (2016) sobre o sentido e o alcance do termo “ressentimento” na filosofia nietzschiana para os fins que esta tese se propõe a desenvolver. “Gostaria de começar com uma advertência: é importante diferenciar o conceito de ‘ressentimento’ [ressentiment] do termo inglês ‘resentment’, pelo menos na medida em que o último é concebido em um sentido moral. Como tal, resentment designa a reação que tenho diante de alguém que não cumpre as obrigações morais que tem em relação a mim. Ele está no grupo das três atitudes morais fundamentais, ao lado da indignação, que é a reação que expresso quando alguém não cumpre suas obrigações morais em geral, e da culpa, a reação que tenho quando eu mesmo não cumpro as minhas obrigações morais. Para Nietzsche, ‘ressentiment’ não pode ser um ‘moral resentment’, na medida em que é concebido como uma origem possível para os valores morais, e deve, portanto, existir antes e independente deles.” (REGINSTER, 2016, p. 45).

investigado na primeira. Por essa razão, pareceu-nos mais lógico inverter a ordem de exposição das ideias do filósofo.

Assumindo uma interpretação culturalista ¹⁵⁵ da filosofia nietzschiana, pretendemos demonstrar como o fenômeno do ressentimento constitui a noção mais elementar que permeia todo o texto da *Genealogia*, de forma que é possível afirmar que Nietzsche coloca o ressentimento como o custo principal do processo civilizatório. O exame que fizemos do procedimento genealógico permitiu que pudéssemos afirmar que o filósofo examina as culturas pelo modo como lidam com o sofrimento. A tese fundamental que propomos é que o ressentimento se origina justamente de uma má disciplina do sofrimento. ¹⁵⁶ Assim, a presença em uma cultura de valores originados do ressentimento permite constatar se essa cultura é ascendente ou decadente.

Neste sentido, assumindo uma perspectiva segundo a qual a cultura de seu tempo se encontra num processo de decadência, o filósofo pretende com a noção de ressentimento explicar porque o mundo tem sido um hospício. ¹⁵⁷ É a difusão do ressentimento, nas suas duas formas, que tem provocado a decadência da humanidade. Para Nietzsche, o homem não surgiu assim, ele se transformou num animal doente, ressentido. Logo, é identificando o ressentimento como um “mal da época”, numa espécie de “ontologia do presente” ¹⁵⁸,

¹⁵⁵ A perspectiva culturalista que assumimos em muito se baseia na interpretação de Wotling (2013a), segundo a qual o grande eixo organizador da filosofia nietzschiana seria a problemática da civilização.

¹⁵⁶ Segundo Paschoal (2013), Nietzsche, assim como Dostoiévski, concebe o ressentimento como um problema psicológico. Deste modo, além de se levar em consideração os episódios capazes de despertar no homem esse tipo de sentimento, é preciso averiguar também o tipo de ser que apresenta as condições propícias para o aparecimento do fenômeno. “[...] é forçoso admitir como inevitável, no dia-a-dia do homem, a propensão ao surgimento de uma espécie de lacuna entre o agravo sofrido e a retribuição do dano, vale dizer, à produção daquele sentimento pernicioso, chamado ressentimento, como uma fatalidade na vida do homem.” (PASCHOAL, 2013, p. 44).

¹⁵⁷ Para Bittner (1994), na fase final de seus escritos, Nietzsche pretende explicar porque o mundo tem sido um hospício até então, contaminado pela culpa e pela má consciência. Ele propõe a disseminação do ressentimento como chave explicativa. Supondo que ele esteja certo, a *Genealogia* representa uma tentativa de explicar porque o mundo se tornou da forma como está, dado que o homem não surgiu assim. “*The question to be pursued here is this: Given that the earth has long been a madhouse, how did it become one? This is a serious question for Nietzsche, for he is clearly convinced that madness arose in man, it is not coeval with him.*” (BITTNER, 1994, p. 127-128). Além de postular que tal loucura não surgiu com o homem, Nietzsche propõe o ressentimento e a má consciência como explicações para esse fenômeno. “*In what does the alleged madness consist? Summarily speaking, in ‘guilt, bad conscience and their kin’ (GM II). It is madness that we are ridden with feelings of guilt; that we grant authority to the demands of traditional morality; that we punish offenders to make them recognize their failings. It is madness, too, to believe in a God embodying all the perfection we find lacking in ourselves; to assume that there is a real world beyond the vagaries of our experience; and to cling to the notions of substance, subject, transcendental freedom and other cherished ideas of traditional philosophy.*” (BITTNER, 1994, p. 127).

¹⁵⁸ O termo é de Foucault: “A ontologia do presente é um modo de abordar fenômenos históricos e sociais, uma tradição de pensamento cujas origens, conforme Foucault, podem ser traçadas até Kant. O filósofo alemão teria provocado o surgimento de duas tradições intelectuais que se projetaram pelos séculos XIX e XX. Uma delas colocaria ‘a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível’ [...], formulando critérios de legitimidade do saber e buscando uma linguagem precisa capaz de representá-lo. A essa tradição Foucault [...] denominará ‘analítica da verdade’, florescendo especialmente nos países de língua

que Nietzsche se propõe a realizar a investigação genealógica. A genealogia parte, portanto, de uma questão do momento atual. É como se ele se perguntasse: “por que o homem é um animal doente?” e através da genealogia respondesse: “em virtude do ressentimento”. É assim que o filósofo reflete sobre a questão da internalização da crueldade em GM II §22:

Já terão adivinhado o que realmente se passou com tudo isso, e sob tudo isso: essa vontade de se torturar, essa crueldade reprimida do bicho-homem interiorizado, acuado dentro de si mesmo, aprisionado no “Estado” para fins de domesticação, que inventou a má consciência para se fazer mal, depois que a saída mais natural para esse querer-fazer-mal fora bloqueada — esse homem da má consciência se apoderou da suposição religiosa para levar seu automartírio à mais horrenda culminância. Uma dívida para com Deus: este pensamento tornou-se para ele um instrumento de suplício. [...] Aqui há doença, sem qualquer dúvida, a mais terrível doença que jamais devastou o homem [...] Há tanta coisa horrível no homem!... Já por muito tempo a terra foi um hospício!... (NIETZSCHE, 2009, p. 75-76).

Deste modo, há três aspectos essenciais acerca da noção de ressentimento em Nietzsche que, se olvidados, comprometem o seu entendimento. Eles seriam: a) a necessidade de se ter em mente que, para a psicologia nietzschiana, o ressentimento representa o aspecto mais importante; b) a importância de se pensar o ressentimento a luz da antropologia filosófica de Nietzsche; e c) a existência de duas formas diferentes de ressentimento, uma do ser contra si mesmo e outra contra os outros.¹⁵⁹ Iniciemos pela investigação de uma ideia de antropologia em Nietzsche.

2.1 Nietzsche e o animal homem

A reflexão nietzschiana sobre o processo civilizatório tem como um de seus pressupostos fundamentais a compreensão da formação do humano a partir do material

inglesa. Por outro lado, a filosofia moderna também seria solidária a outra forma de interrogação. Em vez de questionar-se sobre as condições de possibilidade do conhecimento, importa para essa segunda tradição compreender ‘o que é a atualidade? Qual é o campo atual das nossas experiências? Qual é o campo atual das experiências possíveis?’ [...] Eis aquilo que se denomina ontologia do presente. Desta ontologia se ocupariam pensadores como Hegel, Nietzsche, Max Weber, a Escola de Frankfurt e o próprio Foucault.” (FURTADO, 2015, p. 149).

¹⁵⁹ Segundo Risse (2003), há quem tenha fracassado em compreender o sentido e o alcance do termo ressentimento na filosofia nietzschiana por não considerar essas três questões essenciais. O objetivo de Risse (2003) é apresentar uma origem para o fenômeno do ressentimento tal como ele se apresenta em Nietzsche que leve em conta esses três aspectos fundamentais.

animalesco do homem pré-histórico. Para entender os desdobramentos modernos da cultura humana, Nietzsche recorre à pré-história da civilização para tentar identificar o momento chave responsável pelo surgimento do homem. Neste sentido, o autor de *Zaratustra* lança mão de uma antropologia filosófica na qual o momento decisivo na pré-história da humanidade foi o início da vida gregária. Tal evento é narrado pelo filósofo em *Para além de bem e mal* através do contraste entre uma era pré-moral e uma era moral. Logo, o aparecimento da moralidade assume o caráter de um marco divisório no pensamento nietzschiano. A antropologia nietzschiana é construída através de uma psicologia da consciência, na qual a prevalência da memória representa o fator distintivo entre homem e animal, ao menos ela caracteriza um determinado tipo de homem, como se verá. A fim de analisar esse processo, são investigados os elementos que deram origem à consciência, dentro dos quais é preciso destacar a luta entre as forças do esquecimento e da memória, compreendendo os papéis da violência e da institucionalização da relação entre credor e devedor por meio do direito para a vitória da memória.

2.1.1 Antropologia do vir-a-ser

O hominídeo primitivo não surgiu na face da Terra como homem, porém tornou-se homem. A proposta antropológica nietzschiana pretende entender o processo de formação do homem a partir do animal, de modo que enfatiza o vir-a-ser (*das Werden*) do homem.

¹⁶⁰ A questão do vir-a-ser é fundamental no pensamento de Nietzsche, tanto que sua autobiografia intelectual (o livro *Ecce homo*) leva como subtítulo a expressão “como alguém se torna aquilo que é” (*wie man wird, was man ist*). ¹⁶¹ Contudo, a julgar pela forma como Nietzsche pensa o “problema do homem”, é possível afirmar que este problema consiste justamente em ter o homem se tornado aquilo que não é, tendo sido

¹⁶⁰ “Sabe-se hoje que o homem não foi sempre o mesmo tal qual o conhecemos, ele veio-a-ser. Isso significa que, quando os filósofos tomam o homem contemporâneo como sendo o exemplar do homem sempre existente e, com isto, buscam explicar suas peculiaridades, estão deixando de lado todo o período de ‘formação’ deste homem. Formação principalmente de seus sentimentos e costumes. Saber que o homem foi um animal do tipo selvagem não é suficiente para explicar como que hoje não o seja. Atribuir à razão essa transformação significa negligenciar o fato de que a própria razão veio-a-ser nesse processo. Tais transformações ocorreram em tempos primitivos. O que se tem hoje é um resultado de mudanças que ocorreram há milênios.” (CAMARGO, 2011, p. 88).

¹⁶¹ Em alemão, o verbo *werden* (tornar-se), além de utilizado para indicar processos de transformação, também é o auxiliar usado na construção do tempo futuro (*Futur*). Esse entendimento é crucial para se compreender a antropologia nietzschiana, pois, como se verá, ela comporta tanto um diagnóstico das condições responsáveis pelo surgimento de um tipo de homem, o sujeito de si, quanto um prognóstico de um homem do futuro, que surgirá a partir do cultivo de um tipo superior de homem, o *Übermensch* (além-do-homem).

moldado em algo outro. O processo de hominização acarretou para o animal homem um elevado custo. Foram milênios de árduo “trabalho” do homem sobre si mesmo para que ele se tornasse humano. Porém, Nietzsche identifica um problema nesse longo processo civilizacional: ele tornou o homem um animal doente. No mesmo sentido, Nietzsche atribui aos filósofos a responsabilidade pela falta da compreensão sobre como o homem se tornou homem, pois o tomam como tendo sido sempre o mesmo. Assim, em HH §2 o filósofo infere:

Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos [...] Não querem aprender que o homem veio a ser, que até mesmo a faculdade de conhecimento veio a ser; enquanto alguns deles chegam a fazer com que o mundo inteiro se urda a partir dessa faculdade de conhecimento. – Ora, tudo o que é essencial no desenvolvimento humano transcorreu em tempos primordiais, bem antes desses quatro mil anos que conhecemos mais ou menos; nestes pode ser que o homem não se tenha alterado muito mais. Mas o filósofo vê “instintos” no homem do presente e admite que estes fazem parte dos fatos inalteráveis do homem e nessa medida podem fornecer uma chave para o entendimento do mundo em geral (NIETZSCHE, 1999, p. 71).

Na *Genealogia da moral*, o filósofo explora o processo de formação do homem buscando oferecer o “sentido histórico” faltante aos filósofos e propõe a invenção da má consciência como o principal fator responsável pelo adoecimento do homem. Aqui vale destacar porque Nietzsche possui um entendimento da essência do homem como sendo um animal doente. A má consciência é o elemento que permite compreender porque o homem se tornou um animal doente através do processo civilizacional. Em GM II §4, Nietzsche relaciona essa doença que o homem precisou contrair com a consciência da culpa (*Bewusstsein der Schuld*), a má consciência (*schlechtes Gewissen*). Convém aqui fazer uma nota sobre os termos empregados pelo filósofo. Em alemão, a palavra *Bewusstsein* é utilizada para se referir à consciência no sentido psicológico, de estar ciente (*bewusst*) de algo. Por outro lado, o termo *Gewissen* se refere à consciência no sentido moral. Tendo em mente essa diferença, é mais fácil entender como de um estado de percepção de si, trazido pela fixação da memória, o homem desenvolveu uma consciência moral ruim.

É importante salientar também que a compreensão da antropologia nietzschiana requer que se tenha em mente sempre que todo o processo é narrado pelo filósofo sempre do ponto de vista histórico-psicológico. Assim, Nietzsche identifica como elemento

fundamental para a formação do homem ¹⁶² o desenvolvimento de uma consciência, a qual foi ativada pela luta entre as forças opostas do esquecimento e da memória. Desse modo, a tarefa axial da hominização se torna criar uma memória no esquecido bicho-homem. Homem e animal se separam com a invenção da consciência. Todavia, essa invenção apenas foi possível de ocorrer no ambiente social, depois do homem passar a viver de forma gregária. Logo, a formação da consciência guarda estreitos laços com a moral, embora seja também a moral um problema. Entretanto, como se verá, a proposta do além-do-homem pretende devolver ao homem a possibilidade de um dia vir a se tornar aquilo que ele é.

2.1.2 Era pré-moral e era moral da humanidade

Em *Para além de bem e mal*, Nietzsche propõe uma divisão entre uma era “pré-moral” uma era “moral” da humanidade. ¹⁶³ Certamente influenciado pelos estudos etnológicos do século XIX, os quais muitas vezes propunham cisões entre sociedades antigas e sociedades modernas para explicar a evolução das culturas ¹⁶⁴, Nietzsche faz também uma separação na história da moralidade humana. O elemento articulador dessa divisão operada pelo filósofo está baseado na noção de “valor de uma ação”. Assim, para Nietzsche (BM §32), a era pré-moral (*vormoralische Periode*) se caracterizaria por um período em que o valor de uma ação era “deduzido de suas consequências”, de forma que “não se considerava a ação em si nem a sua origem” (NIETZSCHE, 2005, p. 36). Nesse longo período da história da humanidade, as intenções de uma ação pouco importavam para a apreciação de seu valor:

¹⁶² Sobre a questão da formação do homem através da consciência, é importante destacar que Nietzsche pensa corpo e mente de forma unificada, de modo que isso traz várias consequências para sua filosofia, a começar por sua concepção de homem. “Nietzsche descobriu que a mente e o corpo são um. [...] Se se acredita, então, a Nietzsche a descoberta do inconsciente, tem-se de manter em mente que essa inconsciência é precisamente modelada não na noção de consciência, mas na do corpo vivo como *locus* de impulsos e instintos. [...] Nietzsche tenta compreender o pensamento como um processo corporal [...] ele muitas vezes fala de uma fisiologia do pensamento” (HAASE, 2011, p. 40).

¹⁶³ “Se a longa pré-histórica da humanidade pertence à moral aristocrática, a suas avaliações e denominações, a história propriamente dita da moral depende da rebelião dos escravos e de seu ressentimento criador de valores.” (LEFRANC, 2011, p. 158).

¹⁶⁴ A título de exemplo, mencione-se a divisão entre comunidade e sociedade proposta por Ferdinand Tönnies (2001), na obra *Gemeinschaft und Gesellschaft* de 1887, para caracterizar a diferença entre agrupamentos humanos típicos de eras primitivas e as sociedades europeias modernas. A comunidade (*Gemeinschaft*) seria entendida como uma organização social típica das sociedades antigas, na qual haveria a predominância de laços de parentesco, ao contrário da sociedade (*Gesellschaft*), pensada como organização de indivíduos, na qual os vínculos jurídicos substituem os laços de sangue. Embora o estudo de Tönnies não tenha sido utilizado por Nietzsche, é possível ver certa semelhança no modo de proceder.

Durante a era mais longa da história humana – a chamada era pré-histórica – o valor ou não-valor de uma ação era deduzido de suas consequências: não se considerava a ação em si nem a sua origem [...] era a força retroativa do sucesso ou do fracasso que levava os homens a pensar bem ou mal de uma ação. Chamemos esse período de período pré-moral da humanidade: o imperativo “conhece-te a ti mesmo!” ainda não era conhecido. (NIETZSCHE, 2005, p. 36).

Entretanto, o filósofo aponta que houve uma mudança significativa nos últimos dez milênios, a qual foi responsável por se ter passado a utilizar a origem ao invés das consequências para se medir o valor de uma ação. Essa inversão de perspectiva foi resultado de uma “repercussão inconsciente do predomínio de valores aristocráticos” e ela marca o período que Nietzsche denomina moral (*moralische*) em sentido estrito. Nesse momento, a origem de uma ação foi identificada com a intenção (*Absicht*) por trás do ato. Deste modo, (BM §32) “concordou-se em acreditar que o valor de uma ação reside no valor de sua intenção” (NIETZSCHE, 2005, p. 36-37). Entretanto, o filósofo indica ainda que tal inversão de perspectiva é resultado de uma interpretação, não passando de um preconceito que serviu de fundamento para toda filosofia moral até os dias de hoje.

Consequentemente, depois de examinar os acontecimentos acima relatados, surge a proposta de Nietzsche, formulada a partir da suspeita de termos chegado a um momento decisivo na história da humanidade, o limiar de um período vindouro que se poderia designar de “extramoral” (*aussermoralische*) e que reclamaria uma nova forma de apreciar as ações e os juízos morais para além do preconceito fixado pela intenção. Nietzsche acredita que o “valor decisivo e uma ação está justamente naquilo que nela é *não-intencional*” (*nicht-absichtlich*), porque toda intencionalidade consciente conhecida é apenas superficial. Logo, seria preciso perscrutar aquilo que permanece escondido por trás das intenções. Adotando uma postura “imoralista” (contrária a esse pensamento vigente no período moral), Nietzsche escreve em BM §32:

[...] não estaríamos no limiar de um período que, negativamente, de imediato se poderia designar como *extramoral*: agora, quando pelo menos entre nós imoralistas, corre a suspeita de que o valor decisivo de uma ação está justamente naquilo que nela é *não-intencional*, e que toda a sua intencionalidade, tudo o que dela pode ser visto, sabido, “tornado consciente”, pertence ainda à superfície, à sua pele – que, como toda pele, revela algo, mas sobretudo *esconde*? Em suma, acreditamos que a intenção é apenas sinal de e sintoma que exige primeiro a interpretação, e além disso um sinal que, por significar coisas demais, nada significa por si, – que a

moral, na acepção que até agora tece, isto é, moral das intenções, foi um preconceito, uma precipitação, algo provisório talvez, uma coisa da mesma ordem que a astrologia e a alquimia, mas, em todo caso, algo a ser superado. (NIETZSCHE, 2005, p. 37, grifo do autor).

Percebe-se que o propósito fundamental de Nietzsche ao sugerir a divisão entre um período pré-moral e outro moral é direcionar o foco de sua proposta de superação da moral. Na sequência de uma era moral deveria vir uma era pós-moral ou “extra-moral”, nas suas palavras, período este que encarnaria a fórmula que intitula a obra em análise, ou seja, um período que estaria “além de bem e mal”.¹⁶⁵ A superação da moral vigente passa pela superação da análise das intenções de um ato a ser substituída pelo exame das condições fisiopsicológicas que efetivamente originam os valores. É isto que o filósofo fará com a genealogia, trazendo à tona os afetos responsáveis pelas ações, desmistificando preconceitos como o da origem e o da ficção do sujeito autônomo.

De todo modo, da explanação de Nietzsche não é possível ter clareza ainda de como se dá a passagem de um período para o outro. Assim, voltemos para o texto da *Genealogia da moral* a fim de encontrar os elementos responsáveis pelo surgimento da moral. No processo de humanização, estão as principais transformações que deram causa ao advento do período moral e elas ocorreram no longo período pré-moral da humanidade. Portanto, pode-se caracterizar essa época como a do primado do animal sobre o homem, quando algumas categorias essenciais para a vida gregária, como a consciência, ainda não haviam sido formadas. A possibilidade de uma era moral vem com o advento da consciência e a segunda dissertação se ocupa exatamente de averiguar como se deu seu processo de criação, o qual se encontra no processo de formação do homem (hominização).

2.1.3 O homem como um ser capaz de prometer e cumprir

O processo de formação do homem, ou hominização, passa por uma etapa crucial, segundo Nietzsche: a criação da memória. O surgimento da memória é narrado pelo filósofo na segunda dissertação da *Genealogia da moral* através da luta com uma força

¹⁶⁵ Carvalho (2006) também interpreta a noção de “extramoralidade” em relação à superação da dicotomia entre bem e mal. “A sociedade moderna (niilista), dominada por valores morais decadentes, cinde a interpretação das ações a partir da dicotomia bem e mal, substancializando determinadas condutas ou pessoas. Ao estabilizar apenas uma forma de valorização das ações humanas, naturaliza e hierarquiza determinada concepção moral, excluindo outras verdades ou morais possíveis, existentes. Necessária, contra este processo de normalização e moralização, a defesa de posições extramorais que transportem os valores e as interpretações para além da dicotomia bem e mal.” (CARVALHO, 2006, p. 80).

oposta, o esquecimento. A importância desse pensamento de Nietzsche para esta tese, além de tomar a consciência como um dado indispensável à ocorrência do fenômeno do ressentimento, reside também no fato de a antropologia proposta pelo filósofo se escorar em categorias jurídicas. Na segunda dissertação da *Genealogia*, Nietzsche afirma enfaticamente que a consciência surgiu da relação elementar entre credor e devedor, a mais antiga forma de contato social. O processo civilizatório se iniciou com o surgimento de uma memória no animal homem, provocado pela fixação de conceitos jurídicos como o de obrigação.¹⁶⁶ Oswaldo Giacoia (2005, p. 24) salienta essa disposição de Nietzsche em tomar a “*obligatio* de direito pessoal” como o “patamar mais antigo de civilização até agora conhecido”.¹⁶⁷ Nesse sentido, a afirmação de Nietzsche em GM II §8:

O sentimento de culpa, da obrigação pessoal [...] teve origem [...] na mais antiga e primordial relação pessoal, na relação entre comprador e vendedor, credor e devedor: foi então que pela primeira vez defrontou-se, mediu-se uma pessoa com outra. Não foi ainda encontrado um grau de civilização tão baixo que não exibisse algo dessa relação. (NIETZSCHE, 2009, p. 54).

Assim, a segunda dissertação da *Genealogia da moral* representa o esforço de Nietzsche em compreender como tiveram origem elementos essenciais da noção de moralidade, como as noções de culpa e dever.¹⁶⁸ O filósofo está interessado em averiguar como surgiu uma consciência moral no homem e depois como ela foi tornada má. A segunda dissertação investiga as condições de possibilidade daquilo que foi afirmado na primeira dissertação sobre o ressentimento como grande propulsor de uma forma de moral decadente e contrária à vida. Conseqüentemente, o que o filósofo pretende agora é adentrar no processo anterior ao momento da revolta dos escravos na moral, ele pretende perscrutar o meandros do processo ancestral de hominização para entender quais capacidades o

¹⁶⁶ “Isso não quer dizer que não haja distinção entre o bicho-homem pré-histórico e o homem atual, quer dizer apenas que essa é uma diferença de grau, não sendo, portanto, eterna. Aquilo a que Nietzsche chama cultura é o adestramento do bicho-homem, adestramento, este, que termina por transformá-lo em outro animal.” (CAMARGO, 2011, p. 89).

¹⁶⁷ “[...] a reconstrução por Nietzsche da pré-história a humanidade, ou seja, do próprio processo de humanização – que tem início com a criação da memória – ocorre num contexto completamente determinado por conceitos e categorias jurídicas, sendo inteiramente dominado pela ancestral *obligatio* de direito pessoal vigente nos atos de escambo e da troca, do débito e do crédito, considerados por ele como o patamar mais antigo de civilização até agora conhecido.” (GIACOIA JUNIOR, 2005, p. 23-24).

¹⁶⁸ “Portanto, as práticas jurídicas (nelas envolvendo as formas de justiça e de direito) têm como base as relações mais simples, como as de devedor e credor: é precisamente quando se institui tais relações que faz surgir a necessidade de medir, avaliar e julgar. Por isso, pode-se sustentar que na esfera de obrigações legais que está o foco da origem dos conceitos morais como ‘culpa’, ‘consciência’, ‘dever’, ‘sacralidade do dever’ e traz consigo toda a crueldade dos castigos.” (SMILGYS, 2018, p. 44-45).

homem já precisaria ter desenvolvido em si para que o ressentimento pudesse aparecer. A invenção da memória se mostra como essencial para este processo. Logo no início da dissertação (GM II §1), Nietzsche já enuncia a finalidade da hominização: criar um animal que possa fazer promessas. Portanto, passemos agora a um exame detido dessa etapa civilizacional indispensável para a formação do homem, a qual se inicia com o momento de vitória da força da memória sobre a força do esquecimento.

Na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, intitulada “Culpa, má consciência e coisas afins”, aparece a incursão de Nietzsche em uma suposta pré-história da humanidade.¹⁶⁹ Esse passado remoto da civilização é retratado pelo filósofo como um período de hominização, ou seja, de formação do homem. Deste modo, Nietzsche especula acerca de um estágio animalesco primordial do ser humano, o qual estaria representado por um ser ainda desprovido de uma “memória”. Assim, veremos como, para ele, essa humanidade foi formada a partir da criação da memória, a qual só teria sido possível de ser criada por obra da violência e da crueldade e através da fixação de institutos jurídicos, como a lei e o contrato. Por mais que as técnicas de fixação de uma memória e as categorias jurídicas possam se apresentar aparentemente numa relação de causa e efeito, no fundo elas escondem uma ideia de antropologia.¹⁷⁰

A proposta antropológica de Nietzsche é apresentada logo no parágrafo de abertura da segunda dissertação: “Criar um animal que pode fazer promessas — não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema do homem?...” (NIETZSCHE, 2009, p. 43). Deste modo, já se pode compreender que, se a tarefa de hominização pressupõe a criação de condições hábeis ao surgimento da noção de promessa, existe um passado do gênero humano no qual essas condições ainda não se faziam presentes. Para prometer é preciso um olhar em direção ao futuro, assim como para cumprir é preciso um olhar em relação a um passado em que se prometeu. Para Nietzsche, é a invenção da memória que capacita o animal homem a essa tarefa.

¹⁶⁹ “A segunda dissertação desenvolve a tese nietzscheana de acordo com a qual a cultura superior, com as severas figuras da moralidade que lhe são características, não pode ser entendida senão como o processo e internalização e espiritualização da crueldade.” (GIACIOIA JUNIOR, 2000, p. 64).

¹⁷⁰ “A capacidade legal e a tecnologia da memória parecem estar em uma relação simples entre propósito e meio. Mas tanto na fábula quanto na perspectiva metódica da genealogia como metodologia histórica, sob a qual a fábula cai, trata-se mais efetivamente da questão da justificação antropológica como um todo.” (THÜRING, 2000, p. 57, tradução nossa). No original: “*Rechtsfähigkeit und Gedächtnistechnik scheinen dadurch in ein einfaches Verhältnis von Zweck und Mittel gesetzt. Doch sowohl in der Fabel selbst wie aus der methodischen Perspektive der Genealogie als historischer Methodik, unter welche die Fabel fällt, geht es um mehr, nämlich um die Frage der anthropologischen Begründung schlechthin.*”

Entretanto, o filósofo chega a essa ideia após analisar uma característica preponderante neste animal ainda incapaz de prometer, a força do esquecimento.

O filósofo entende o esquecimento como uma força ativa ¹⁷¹, não meramente como uma consequência passiva que ocorreria por “não lembrar”. Existe um “querer esquecer”, um impulso ativo de um organismo saudável, o qual é enxergado pelo autor inclusive como um elemento “zelador da ordem psíquica”. Em suas palavras (GM II §1):

Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, [...] eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta [...] O homem no qual esse aparelho inibidor é danificado e deixa de funcionar pode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico — de nada consegue “dar conta”... (NIETZSCHE, 2009, p. 43).

Contudo, mesmo sendo o esquecimento uma força garantidora da saúde psíquica, ela é suspensa em alguns momentos, nas situações em que é preciso prometer. Nesses momentos, o filósofo explica que toma conta do homem a força da memória, suspendendo o esquecimento. ¹⁷² Igualmente ativa, ela representa não a incapacidade de esquecer, mas um ativo “querer lembrar”, uma memória da vontade que “prosegue querendo o já querido”. Na argumentação de Nietzsche (GM II §1):

Precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecer é uma força, uma forma de saúde forte, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos — nos casos em que se deve prometer: não sendo um simples não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida, não a simples indigestão da palavra uma vez empenhada, da qual não conseguimos dar conta, mas sim um ativo não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir-

¹⁷¹ Tanto o esquecimento quanto a memória são entendidos como forças ativas por Nietzsche. “Esses dois pólos, de estabelecimento do compromisso e das equivalências, de um lado, e da ruptura e descumprimento, de outro, são expressão de suas forças básicas no homem: a capacidade de fazer promessas, ligada à força da memória, e a faculdade do esquecimento, básica e animal. Ambas são positivas e ativas, fundamentais à possibilidade de o homem responder por si como porvir.” (MELO, 2010, p. 138).

¹⁷² “No primeiro parágrafo da segunda dissertação da Genealogia, no entanto, o filósofo considera o esquecimento não apenas como uma atividade mas como uma atividade primordial, primeira: o esquecimento não viria apagar as marcas já produzidas pela memória, mas, antecedendo à sua própria inscrição, impediria, inibiria qualquer fixação. Nesse sentido, a memória é que passa a ser pensada como uma “contra-faculdade” (*ein Gegenvermögen*); é ela que viria se superpor ao esquecimento, suspendendo-o (*aushängen*), impedindo sua atividade salutar, fundamental.” (FRANCO FERRAZ, 1999, p. 28).

querendo o já querido, uma verdadeira memória da vontade: de modo que entre o primitivo “quero”, “farei”, e a verdadeira descarga da vontade, seu ato, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer. (NIETZSCHE, 2009, p. 43-44).

Após apresentar essa “psicologia” da memória e do esquecimento e ter detalhado seu funcionamento orgânico, Nietzsche adentra no problema propriamente da criação da memória, um problema do processo civilizacional, o “problema do homem”, como já alertara. Portanto, o filósofo se questiona sobre o quanto foi necessário ao homem de tempo e de trabalho sobre si mesmo para conseguir atingir tal estágio de consciência, sobre o quanto lhe custou desenvolver essa memória. Depois, nos parágrafos seguintes, Nietzsche passará a investigar os meios pelos quais todo esse processo se deu.

Após analisar as forças da memória e do esquecimento em GM II §1, Nietzsche se volta para a compreensão do processo de criação da memória, que ele narra em GM II §2 como a “longa história da origem da responsabilidade”. O filósofo afirma nesse parágrafo que o longo processo responsável por criar um animal capaz de fazer promessas decorre de uma necessidade mais imediata, a qual o homem deve ter sentido em algum momento, de se tornar mais uniforme e estável, um ser constante e confiável que permitisse a vida entre “iguais”. Voltando-se a um conceito desenvolvido em *Aurora*¹⁷³ sobre a “eticidade dos costumes” (*Sittlichkeit der Sitte*), Nietzsche afirma que foi através da “camisa de força” (*Zwangsjacke*) da moral que o homem realizou esse trabalho sobre si mesmo, tornando-se finalmente um animal confiável, ou seja, capaz de fazer e cumprir promessas. Em A §9, o filósofo apresenta a ideia de que o homem livre seria não-ético, pois pretende agir conforme si mesmo e não conforme uma tradição. Assim, a humanidade primitiva parece ter tido certo horror à individualidade e a tudo que dela decorre, razão pela qual “vestir” a referida “camisa de força” da eticidade foi uma etapa imprescindível no processo de hominização que possibilitou a vida gregária. A mesma linha de raciocínio é desenvolvida em GM II §2, onde o filósofo explora a origem da responsabilidade no longo percurso histórico necessário para criar um ser estável, capaz de viver em comunidade.

Esta é a longa história da origem da responsabilidade. A tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas, já percebemos, traz

¹⁷³ Nietzsche se refere expressamente aos aforismos 9, 14 e 16 de *Aurora*. Em A §9, lê-se: “[...] eticidade não é nada outro (portanto, em especial, nada mais!) do que obediência a costumes, seja de que espécie forem; e costumes são o modo tradicional de agir e de avaliar.” (NIETZSCHE, 1999, p. 141).

consigo, como condição e preparação, a tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante, e portanto confiável. [...] o autêntico trabalho do homem em si próprio, durante o período mais longo da sua existência, todo esse trabalho pré-histórico encontra nisto seu sentido, sua justificação, não obstante o que nele também haja de tirania, dureza, estupidez e idiotismo: com ajuda da moralidade do costume e da camisa de força social, o homem foi realmente tornado confiável. (NIETZSCHE, 2009, p. 44).

Todavia, para além de analisar minuciosamente o problema dos costumes, o filósofo se volta para o fruto final e mais relevante do processo de criação da memória: o indivíduo soberano. Assim, ele relata como o surgimento do indivíduo se deu através da fixação da memória, por meio da qual o ser adquire uma vontade própria. O resultado final desse longo processo é o que mais importa ao filósofo, pois suas consequências refletem diretamente no problema do homem. O filósofo apresenta o indivíduo soberano como um ser autônomo, que se sente livre da moralidade dos costumes. De forma intrigante, o indivíduo autônomo surge através da moral como senhor de si após o animal homem ter sido aprisionado pela moral.

Mas coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos então, como o fruto mais maduro da sua árvore, o indivíduo soberano, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (pois “autônomo” e “moral” se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode fazer promessas — e nele encontramos, vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência do que foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização. (NIETZSCHE, 2009, p. 44-45).

Nietzsche se volta agora para o resultado do processo narrado anteriormente. Ele entende o indivíduo como um ser capaz de prometer e cumprir, o qual, sabedor dessa sua capacidade, sente-se senhor de si, autônomo, detentor de uma vontade própria decorrente do seu sentimento de poder e liberdade, porque nele habita uma “consciência”. Logo, esse indivíduo se tornou sujeito. O filósofo vislumbra a sensação de superioridade produzida nesse homem capaz de “prometer e responder por si”, que se distingue dos outros fracos da vontade. Esse ser desperta reverência e se sente forte o bastante para manter sua vontade mesmo contra adversidades e nisso se destaca dos fracos que prometem quando não podem

arcar com o peso da responsabilidade, a qual é o signo distintivo do indivíduo soberano. Nos termos de Nietzsche:

Este liberto ao qual é permitido prometer, este senhor do livre-arbítrio, este soberano — como não saberia ele da superioridade que assim possui sobre todos os que não podem prometer e responder por si, quanta confiança, quanto temor, quanta reverência desperta — ele “merece” as três coisas — e como, com esse domínio sobre si, lhe é dado também o domínio sobre as circunstâncias, sobre a natureza e todas as criaturas menos seguras e mais pobres de vontade? O homem “livre”, o possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade, tem nesta posse a sua medida de valor: olhando para os outros a partir de si, ele honra ou despreza; e tão necessariamente quanto honra os seus iguais, os fortes e confiáveis (os que podem prometer) [...], porque sabe que é forte o bastante para mantê-la contra o que for adverso, mesmo “contra o destino” —: do mesmo modo ele reservará seu pontapé para os débeis dodivanas que prometem quando não podiam fazê-lo, e o seu chicote para o mentiroso que quebra a palavra já no instante em que a pronuncia. (NIETZSCHE, 2009, p. 45, grifo do autor).

Apesar de o homem primitivo ter vestido a “camisa de força”, o indivíduo se liberta dos demais por ter se tornado sujeito autônomo, detentor de livre-arbítrio. É o desenvolvimento dessa capacidade de cumprir o que foi prometido o responsável por essa sensação de domínio e poder sobre si mesmo. Deste modo, Nietzsche informa que tal ser designa esse impulso dominante, que o permite se separar dos demais, de sua consciência. Através dela, ele se eleva orgulhosamente como senhor de sua existência, na medida em que é livre para prometer e cumprir. Em suas palavras:

O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da responsabilidade, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante — como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua consciência... (NIETZSCHE, 2009, p. 45).

Assim, uma vez analisados esses dois parágrafos iniciais da segunda dissertação, é preciso que se compreenda a relevância da reflexão nietzschiana sobre a formação da consciência para a moral. O filósofo acredita que o desenvolvimento da consciência é

posterior à vida gregária.¹⁷⁴ A invenção da consciência é tão antiga que o homem já a toma como um instinto natural e vê sua inclinação para agir em conformidade com ela, como algo bom. A naturalização da consciência como se ela sempre tivesse existido é responsável por muitos dos equívocos dos genealogistas da moral na tentativa de compreender sua verdadeira origem.

No terceiro parágrafo da segunda dissertação, Nietzsche avança sua tese fundamental acerca do processo de hominização através da criação da memória. O filósofo reputa tal feito a um longo processo de trabalho sobre o animal homem por meio do emprego de meios violentos e cruéis.¹⁷⁵ Portanto, ele passará a expor a ideia da violência como um instrumento da cultura, seu instrumento por excelência. Na medida em que a consciência é tida como um fruto do processo civilizacional, o filósofo investiga sua origem e aponta que ela é um “fruto tardio”, além de amargo. Assim, em GM II §3, Nietzsche questiona sobre “Como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?” e responde na sequência:

Esse antiquíssimo problema, pode-se imaginar, não foi resolvido exatamente com meios e respostas suaves; talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*. “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória” — eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra. (NIETZSCHE, 2009, p. 46, grifo do autor).

É possível perceber claramente, através da leitura do fragmento acima, a relação intrínseca feita pelo filósofo entre dor e recordação. Valendo-se da psicologia, Nietzsche destaca a importância dos sentimentos no desenvolvimento da faculdade da memória, de modo que a dor e o sofrimento são entendidos como os mecanismos de ativação da consciência. Voltando às culturas primitivas, o autor da *Genealogia* destaca os sacrifícios,

¹⁷⁴ Para Risse (2003), o mais significativo na descrição da antropologia nietzschiana é ser a consciência um produto da vida gregária. “*Crucial is that the mind is a product of socialization; that the development of the mind is a painful process set in motion by the violent oppression of aggressive instincts, so that pain, anger, and resentment are present in the mind from the beginning on and thus when the self-conscious mind develops; and that anger and resentment are directed against the mind itself when it becomes self-conscious.*” (RISSE, 2003, p. 163).

¹⁷⁵ “Trata-se da reconstituição hipotética da gênese presumível da sociedade e do Estado, que vai oferecer o horizonte de inteligibilidade para as aberrações aparentes da psicologia humana primitiva. Se não se pode encontrar nenhum limiar mais recuado de civilização em que não sejam reconhecíveis vestígios daquela matriz jurídico-obrigacional do débito e do crédito, então isso implica que o primeiro trabalho formativo que a humanidade exerceu foi um trabalho sobre si mesma: o trabalho de criação dessa mnemotécnica da crueldade.” (GIACCOIA JUNIOR, 2001, p. 27).

as mutilações e os rituais cruéis presentes em muitas dessas sociedades como os artifícios primordiais da técnica de criação da memória (mnemotécnica).¹⁷⁶ No entanto, ele ressalta também o papel privilegiado de todo ascetismo em martelar algumas ideias no bicho-homem de modo a tornar fixos alguns comportamentos por meio de uma hipnose do sistema nervoso. Ainda de forma a elucidar os meios dos quais se serve a mnemotécnica, Nietzsche faz referência também à dureza das leis penais:

Quanto pior “de memória” a humanidade, tanto mais terrível o aspecto de seus costumes; em especial a dureza das leis penais nos dá uma medida do esforço que lhe custou vencer o esquecimento e manter presentes, nesses escravos momentâneos do afeto e da cobiça, algumas elementares exigências do convívio social. (NIETZSCHE, 2009, p. 47).

Neste sentido, nota-se que Nietzsche concebe o hominídeo primitivo como um ser mais voltado para o esquecimento.¹⁷⁷ Num estágio pré-civilizatório, seria possível detectar uma prevalência da força do esquecimento como orientadora da atividade do animal homem, ao passo que, num estágio posterior da vida gregária, a força da memória prevaleceria. Contudo, é importante salientar que tal passagem do esquecimento à memória não se deu naturalmente, cabendo o destaque aos processos violentos de sociabilização e à sofisticação da crueldade, para imprimir forma ao animal homem ainda amorfo. Deste modo, o filósofo reflete sobre o passado sangrento da humanidade e conclui o parágrafo terceiro:

Com ajuda de tais imagens e procedimentos, termina-se por reter na memória cinco ou seis “não quero”, com relação aos quais se fez uma promessa, a fim de viver os benefícios da sociedade — e realmente! com a ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente “à razão”! — Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as “coisas boas”!... (NIETZSCHE, 2009, p. 47, grifo do autor).

¹⁷⁶ Pode-se mencionar que essa importância da dor na fixação da memória foi retomada depois em importantes estudos antropológicos no século XX, dentre eles o ensaio sobre a “Tortura nas sociedades primitivas” de Pierre Clastres (2012). Sobre a relação entre Nietzsche e Clastres, ver Leite (2004).

¹⁷⁷ Deve-se mencionar que Nietzsche considera possíveis seres nos quais a força do esquecimento ainda se encontra ativa e funcional, denominando-os “homens do esquecimento”. “*By way of contrast, the person who turned out well succeeds either in finding outlets for his instincts, or in transforming his mind in such a way that it is not dominated by internal turmoil. This second manner of being a person who turned out well is particularly significant to Nietzsche, and both the quote about Wagner and the quote about Goethe above describe persons who turned out well in this sense.*” (RISSE, 2003, p. 162-163).

Não somente o homem surge do animal com a memória como também o sujeito passa a ser possível. O indivíduo soberano nada mais é do que o sujeito que se sente senhor do seu agir e que permite, portanto, a crença no livre-arbítrio e no fundamento da responsabilidade.¹⁷⁸ Entretanto, a noção de livre-arbítrio é um erro da psicologia da vontade para Nietzsche. Em CI, “Os quatro grandes erros”, §7, ele afirma que “onde quer que responsabilidades sejam buscadas, costuma ser o instinto de *querer julgar e punir* que aí busca” (NIETZSCHE, 2006, p. 45, grifo do autor). Assim, a doutrina da liberdade da vontade foi inventada precisamente com o intuito de “querer achar culpado”. Logo, como ficará mais claro adiante, “os homens foram considerados ‘livres’ para poderem ser julgados, ser punidos – ser culpados”, daí o fato de toda ação ser “considerada como querida”, pois sua origem estaria localizada na consciência (NIETZSCHE, 2006, p. 46).¹⁷⁹

2.1.4 A violência como instrumento da cultura e a má consciência

Se nos três primeiros parágrafos da segunda dissertação o filósofo procurou entender a formação da consciência no animal homem evidenciando para isso a vitória da memória sobre o esquecimento, no quarto parágrafo aparece com maior viço o problema central da sua investigação. E Nietzsche o coloca com clareza estampado logo no início do trecho em destaque (GM II §4): “Mas como veio ao mundo aquela outra ‘coisa sombria’, a consciência da culpa, a ‘má consciência’?” (NIETZSCHE, 2009, p. 48). Assim, o problema se transforma de como surgiu a consciência para como ela se tornou uma má consciência.

Contudo, antes de oferecer uma resposta para essa indagação, Nietzsche se volta outra vez contra seus opositores e debocha de seus esforços pueris em tentar compreender tal problema, tentativas essas que o filósofo reputa serem estritamente “modernas” e sem “nenhum conhecimento do passado”.¹⁸⁰ Deste modo, Nietzsche coloca o problema

¹⁷⁸ No mesmo sentido, para Nietzsche, a ideia de um indivíduo soberano fundamenta a crença na existência de um “eu”. O que se encontra efetivamente em ação é um emaranhado de processos psíquicos, [...] Esse tônico sentimento de potência domina a superfície da consciência e, fundindo-se com ela, gera a impressão de unidade. É graças a isso que o ‘eu’ acredita que basta a *força de sua vontade* para que sejam vencidas todas as resistências que se opõem ao desencadeamento do efeito desejado. (GIACOIA JUNIOR, 2002, p. 29, grifo do autor).

¹⁷⁹ É oportuno relacionar inclusive o surgimento da noção de livre-arbítrio com a questão da má consciência, entendida como consciência culpada, pois sem a ideia de uma liberdade de agir não seria possível compreender a noção de culpa.

¹⁸⁰ Para contrapor as teses “filosóficas” de seus opositores, Nietzsche recorre esporadicamente a estudos científicos da época. As principais fontes são obras de etnologia e ciência jurídica, como de Josef Kohler (1849-1919) e de Albert Hermann Post (1839-1895). Cf. Hanshe (2007). Contudo, vale o alerta de Giacoia

segundo duas perspectivas: os genealogistas falharam em perceber que o conceito moral de culpa teve origem no conceito material de dívida¹⁸¹; e que, o castigo se desenvolveu sem qualquer relação com a noção de autonomia da vontade, vez que foi pensado na história apenas como um instrumento de reparação. Vejamos GM II §4:

Esses genealogistas da moral teriam sequer sonhado, por exemplo, que o grande conceito moral de “culpa” teve origem no conceito muito material de “dívida”? Ou que o castigo, sendo reparação, desenvolveu-se completamente à margem de qualquer suposição acerca da liberdade ou não-liberdade da vontade? (NIETZSCHE, 2009, p. 48).

O motivo para tanto é elementar para Nietzsche: foi preciso um longo processo de trabalho sobre o homem (descrito anteriormente) até que se atingisse um “alto grau de humanização” a fim de que o homem fosse capaz de fazer distinções elementares como “causal”, “intencional”, “responsável”, “negligente”, entre outras. Essas categorias da consciência, que hoje parecem tão óbvias e sobre as quais o direito moderno se assenta, apareceram apenas tardiamente. Por isso, em GM II §4, Nietzsche afirma que “o sentimento de justiça, segundo o qual ‘o criminoso merece castigo porque podia ter agido de outro modo’, é na verdade uma forma bastante tardia e mesmo refinada do julgamento e do raciocínio humanos”, uma vez que está ancorada numa ideia de autonomia da vontade estritamente moderna e, “quem a desloca para o início, engana-se grosseiramente quanto à psicologia da humanidade antiga” (NIETZSCHE, 2009, p. 48). Logo, não havia a ideia de castigar em virtude da culpa, tampouco de castigar por causa da liberdade de poder agir de outro modo.

O que Nietzsche procura evidenciar com essas colocações é um aparente paradoxo entre aquilo que se acredita que originou a consciência e o que de fato a originou, inclusive lançando bases para se entender como ela degenerou em má consciência. O filósofo recorre à história para salientar que as evidências sugerem que a liberdade do agir não foi sempre o fundamento da punibilidade dos atos, ou seja, não se castigava pelo pressuposto de que o sujeito era livre para agir de forma diferente da que agiu. Nietzsche quer explicitar que o motivo real do castigo foi no início a simples desforra, a crença da equivalência entre o dano sofrido e a dor causada pela pena. Logo:

(2005, p. 26) de que, “ao fazê-lo, porém, Nietzsche não compartilha, de nenhuma maneira, os pressupostos ontológicos ou as posições essencialistas presentes em suas fontes científicas ocasionais.”

¹⁸¹ Convém fazer aqui uma nota para ressaltar que, em alemão, a mesma palavra, *Schuld*, designa tanto culpa quanto dívida.

Durante o mais largo período da história humana, não se castigou porque se responsabilizava o delinquente por seu ato, ou seja, não pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado — e sim como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou; mas mantida em certos limites, e modificada pela ideia de que qualquer dano encontra seu equivalente e pode ser realmente compensado, mesmo que seja com a dor do seu causador. (NIETZSCHE, 2009, p. 48).

E, após deixar evidentes as verdadeiras razões por trás da necessidade de punir, o filósofo acrescenta outro dado relevante destinado a tentar compreender a origem dessa ideia de equivalência entre dano e dor. Para Nietzsche, ela procede da fixação de categorias jurídicas essenciais para o processo de hominização, quais sejam as noções de obrigação, de credor e de devedor. Foi a partir das formas mais básicas e rudimentares de contratos como troca, tráfico, compra, venda e comércio que surgiu a necessidade de se estabelecerem vínculos sociais.¹⁸² Assim sendo, a vida gregária trouxe para o “esquecido” bicho-homem a imposição de desenvolver uma memória, pois foi preciso cumprir as promessas, honrar as obrigações, ao mesmo tempo em que surgiram os castigos para aqueles “fracos de memória”. Deste modo, Nietzsche reforça uma vez mais sua tese acerca da violência empregada no processo civilizacional. Contudo, ele ainda não deu a resposta sobre a origem da má consciência. De fato, o filósofo ainda aprofundará um pouco mais o problema da necessidade de criar uma memória e fará mais alguns ataques aos seus adversários antes de começar a responder essa questão no parágrafo 16.

No parágrafo quinto da segunda dissertação, Nietzsche se volta às legislações antigas. As relações contratuais se traduzem em promessas, portanto é preciso criar uma memória naquele que promete e, ao mesmo tempo, garantir uma satisfação em caso de descumprimento. Segundo Nietzsche, a possibilidade de o devedor empenhar algo que possua para garantir uma obrigação, como seu corpo, sua mulher ou mesmo sua vida aparece com frequência no direito antigo. Do mesmo modo, a ideia comum de o credor se satisfazer do corpo do devedor revela, para Nietzsche, uma estranha lógica de compensação. E, se analisarmos mais pontualmente o que se esconde por trás dessa forma

¹⁸² “Assim a conduta de trocar torna-se, na representação primal, fundamento, estaque ou contingente, da hierarquia entre os homens. Os animais que trocavam tornaram-se dependentes uns dos outros na medida em que concebem a possibilidade de tal hierarquia. Tais relações revelam seus primórdios no processo de hominização pautado ao longo da história – no desenvolvimento da forma credor/devedor. O homem animal deu um passo rumo a sua própria repressão, tornou prática social o terror da punição como meio de fazer valer as promessas.” (SMILGYS, 2018, p. 44).

rudimentar de direito, será revelado algo próprio da natureza do homem. Em GM II §5, lê-se:

A equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de satisfação íntima, concedida ao credor como reparação e recompensa — a satisfação de quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente, a volúpia de “*faire le mal pour le plaisir de le faire*”, o prazer de ultrajar: [...] Através da “punição” ao devedor, o credor participa de um direito dos senhores; experimenta enfim ele mesmo a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como “inferior” — ou então, no caso em que o poder de execução da pena já passou à “autoridade”, poder ao menos vê-lo desprezado e maltratado. A compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade. — (NIETZSCHE, 2009, p. 49-50).

Assim, Nietzsche está convencido de haver revelado mais um preceito fundamental da mais antiga psicologia humana: o prazer, o regozijo no sofrimento. Não se quer com o castigo uma reparação por um dano sofrido, tampouco a justificativa da pena reside no prejuízo. O fundamento do castigo é a desforra, uma matemática simples entre lesão e sofrimento. Portanto, paga-se com sangue um prejuízo material. Ora, quem busca uma satisfação íntima por meio da dor pouco se importa com a culpa, não se interessa por saber se o devedor poderia ter agido de outro modo. Essas são questões secundárias quando o objetivo principal é tão somente fazer sofrer.

O autor de Zarathustra pretende demonstrar que os grandes conceitos morais como culpa, dever e consciência não brotaram ao acaso no homem, muito menos derivam de sua racionalidade. Pelo contrário, eles surgiram na esfera das obrigações legais e têm um passado “banhado de sangue”, como tudo de grandioso na terra. Ele insiste em defender o quão gratificante foi o ato de causar sofrimento, embora já prenuncie a ingenuidade daqueles que pretendem resolver esse problema introduzindo a noção de vingança. Aqui, Nietzsche já menciona indiretamente a posição de Dühring (para quem a justiça deriva do sentimento de vingança), posição essa que será duramente combatida mais adiante no parágrafo 11.

A questão é maior do que meramente vingança, Nietzsche acredita (GM II §6) que “a crueldade constituía o grande prazer festivo da humanidade antiga”, assim “como era um ingrediente de quase todas as suas alegrias”. Era uma crueldade ingênua, espontânea “vista como um atributo *normal* do homem” (NIETZSCHE, 2009, p. 51). O filósofo insiste

na não dissociabilidade entre cultura e crueldade, procurando evidenciar o processo de divinização da crueldade, presente nas variadas sociedades. Neste ponto, ele remete o leitor aos seus escritos anteriores como BM §229 e A §18, §77 e §113 ¹⁸³, mas oferece também exemplos no próprio texto da *Genealogia*, lembrando a importância de suplícios e execuções nas celebrações de casamentos de príncipes ou em grandes festejos públicos. Após, conclui seu raciocínio com este trecho altamente esclarecedor:

Ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda — eis uma frase dura, mas um velho e sólido axioma, humano, demasiado humano, que talvez até os símios subscrevessem: conta-se que na invenção de crueldades bizarras eles já anunciam e como que “preludiam” o homem. Sem crueldade não há festa: é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem — e no castigo também há muito de *festivo!* (NIETZSCHE, 2009, p. 51, grifo do autor).

Portanto, Nietzsche aprofunda a tese do prazer no sofrimento evidenciando o caráter festivo da “grande Circe da crueldade” (BM §229), de forma a afastar outra vez sua relação originária com a culpa. O argumento da festividade entra em cena para reforçar a tese principal de que a punição não estava associada no início com a consciência da culpa. Essa junção é mais nova, remonta à modernidade e a uma racionalização das penas. Entretanto, o problema que Nietzsche constata é a falta de senso histórico dos genealogistas da moral em propor que se castigava alguém por se acreditar que possuísse culpa. É essa a ideia que já vai se anunciando nesse momento, à qual Nietzsche voltará nos parágrafos 12, 13 e 14.

No sétimo parágrafo da segunda dissertação da *Genealogia*, Nietzsche altera brevemente o curso da argumentação desenvolvida anteriormente para fazer uma ressalva importante. Temeroso de que essas observações contundentes acerca do passado cruel da humanidade pudessem ser aproveitadas pelos pessimistas, Nietzsche adota explicitamente uma posição contra o pessimismo:

Com tais pensamentos, diga-se de passagem, não pretendo em absoluto fornecer água para os moinhos dissonantes e rangentes

¹⁸³ A título de exemplo, citemos A §18, onde o filósofo já refletira sobre o prazer proporcionado pela crueldade. “O prazer na crueldade: assim como é tido por virtude de uma alma dessas, em tais condições, ser inventiva e insaciável na crueldade. A comunidade se reanima com os atos do homem cruel e afasta de si o negrume do temor e cautela constante. A crueldade está entre as mais velhas alegrias festivas da humanidade. Pensa-se, então, que também os deuses ficam animados e de humor festivo quando se lhes oferece o espetáculo da crueldade — e dessa maneira insinua-se no mundo a idéia de que o sofrimento voluntário, o martírio deliberado tem sentido e valor.” (NIETZSCHE, 2004, p. 23).

dos nossos pessimistas cansados da vida; pelo contrário, deve ser expressamente notado que naquela época, quando a humanidade não se envergonhava ainda de sua crueldade, a vida na terra era mais contente do que agora, que existem pessimistas. (NIETZSCHE, 2009, p. 51-52).

Assim sendo, o problema do processo civilizatório se redesenha. A questão principal não é a crueldade manifesta no passado humano nem a violência empregada na criação da memória. Nietzsche aponta como problemática justamente a tentativa de ocultar esse passado sangrento, essa vergonha do homem para consigo mesmo é indicativo de um sintoma de degenerescência. Portanto, é o problema do desenvolvimento da culpa, a mesma culpa que vai contaminar a consciência do homem e fará com que ele adoça. Neste momento, o filósofo começa a delinear os contornos essenciais da má consciência. Deste modo, em GM II §7, Nietzsche escreve:

O ensombrecimento do céu acima do homem aumentou à medida que cresceu a vergonha do homem *diante do homem*. [...] o gélido Não do nojo da vida [...] refiro-me à moralização e ao amolecimento doentios, em virtude dos quais o bicho “homem” aprende afinal a se envergonhar de seus instintos. (NIETZSCHE, 2009, p. 52, grifo do autor).

Aparece assim o problema da negação da vida, a principal fonte da decadência. Como visto, para Nietzsche, a negação da vida e, por conseguinte da vontade de potência, é a característica primordial das posições niilistas. Com esse movimento, o filósofo passa a investigar com a genealogia o momento de guinada do processo civilizacional, como que se procurasse por aquilo que “deu errado”. Nesse sentido, Nietzsche analisará como que os instintos humanos, e conseqüentemente a relação do homem com a crueldade, foram redirecionados (ou reinterpretados) pela moral e provocaram o adoecimento de um animal antes sadio. Destarte, esse adoecimento é resultado de uma má disciplina dos impulsos e do sofrimento. Logo, esse homem enfraquecido passa a olhar com repulsa a espontaneidade do animal, rejeitando o sofrimento inerente à condição humana.

Hoje em dia, quando o sofrimento é sempre lembrado como o primeiro argumento contra a existência, como o seu maior ponto de interrogação, é bom recordar as épocas em que se julgava o contrário, porque não se prescindia do fazer-sofrer, e via-se nele um encanto de primeira ordem, um verdadeiro chamariz à vida.

Talvez então — direi para consolo dos fracotes — a dor não doesse como hoje; [...] (NIETZSCHE, 2009, p. 52).

Para justificar essa passagem, Nietzsche lança mão de um exemplo que remete à capacidade humana de suportar a dor. Ele afirma que um médico que tenha tratado homens negros vítimas de graves infecções internas certamente concluiria que eles possuem uma resistência à dor muito maior do que os mais corpulentos europeus de então, uma vez que Nietzsche toma os negros como representantes do homem pré-histórico. Contudo, além de constatar a diminuição da resistência do homem ao sofrimento, o filósofo também propõe arriscar outra hipótese sobre a questão, retomando a ideia do prazer na crueldade. Novamente GM II §7:

Talvez possamos admitir a possibilidade de que o prazer na crueldade não esteja realmente extinto: apenas necessitaria, pelo fato de agora doer mais a dor, de alguma sublimação e sutileza, isto é, deveria aparecer transposto para o plano imaginativo e psíquico, e ornado de nomes tão inofensivos que não despertassem suspeita nem mesmo na mais delicada e hipócrita consciência [...] (NIETZSCHE, 2009, p. 53).

Deste modo, o grande problema do sentido do sofrimento aparece como ponto de articulação principal com a temática da existência do homem. Sendo assim, o problema subjacente não se refere à existência da dor, tendo em vista inclusive que ela pode proporcionar prazer, refere-se, porém, à falta de um motivo, de uma razão ou causa para o sofrimento. O homem não pode conviver com essa falta de um sentido para o seu sofrer, daí o filósofo concluir que foi justamente para justificar esse sofrimento sem um sentido aparente que o homem inventou para si deuses e outros seres divinos. O argumento de Nietzsche leva em consideração tanto a interpretação cristã do sofrimento como meio para a salvação quanto à noção pagã baseada no espetáculo da crueldade.

O que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido: mas nem para o cristão, que interpretou o sofrimento introduzindo-lhe todo um mecanismo secreto de salvação, nem para o ingênuo das eras antigas, que explicava todo sofrimento em consideração a espectadores ou a seus causadores, existia tal sofrimento *sem sentido*. Para que o sofrimento oculto, não descoberto, não testemunhado, pudesse ser abolido do mundo e honestamente negado, o homem se viu então praticamente obrigado a inventar deuses e seres intermediários para todos os céus e abismos, algo, em suma, que também vagueia no oculto, que

também vê no escuro, e que não dispensa facilmente um espetáculo interessante de dor. (NIETZSCHE, 2009, p. 53).

Para Nietzsche, foi assim que o homem encontrou uma maneira de justificar a crueldade e o sofrimento inerentes à vida, afirmando que a lógica primitiva operava segundo o axioma “é justificável todo mal cuja visão distrai um deus”. Portanto, os deuses foram tornados “amigos de espetáculos cruéis” (NIETZSCHE, 2009, p. 53). O filósofo acrescenta também o exemplo sobre como os deuses homéricos assistiam ao destino dos homens, regalando-se com os trágicos horrores da vida humana. O espetáculo da vida era essencial à humanidade primitiva, contudo Nietzsche adiciona a partir daí uma constatação relevante acerca da invenção do livre-arbítrio. Para ele, os filósofos, enquanto fiéis servidores dos deuses, teriam imaginado que um mundo inteiramente determinista logo se tornaria cansativo aos deuses, razão pela qual trataram de justificar a liberdade da vontade. Do mesmo modo, a espetacularização da violência é característica da humanidade antiga, segundo Nietzsche afirma em GM II §7:

[...] um mundo concebido de modo inteiramente determinista seria previsível para os deuses, tornando-se logo cansativo — razão suficiente para que esses amigos dos deuses, os filósofos, não lhes impusessem um tal mundo! Toda a humanidade antiga é plena de terna consideração pelo “espectador”, sendo um mundo essencialmente público, essencialmente visível, que não sabia imaginar a felicidade sem espetáculos e festas. — E, como já disse, também no grande castigo há muito de festivo!... (NIETZSCHE, 2009, p. 54).

Assim, em GM II §8, Nietzsche volta ao tema da culpa. Ele identifica a origem da questão na mais antiga relação pessoal conhecida: aquela entre credor e devedor. O filósofo se vale de estudos etnográficos para afirmar que não havia sido encontrado até então nenhum grau civilizatório mais baixo do que este. Portanto, a partir da mais antiga relação de troca ¹⁸⁴ é que se mediu uma pessoa com outra. ¹⁸⁵ E essa atividade de

¹⁸⁴ Nietzsche destaca na relação de troca a importância do princípio do equilíbrio (ver AS §22) e sua conexão direta com o direito. Cite-se o comentário de Gerhardt (1983): “O direito deriva de uma ‘moralidade mercantil’, que é: ‘comprar o mais barato possível – possivelmente por nada, do que as despesas comerciais – para vender o mais caro possível’. Considerando o papel eminente do direito no desenvolvimento das sociedades, mesmo depois de Nietzsche, obtém-se uma ideia do significado do modelo de troca econômica para a explicação do comportamento social. O equilíbrio de forças que permitem que o outro seja igualado é a característica da sociedade em geral.” (GERHARDT, 1983, p. 124, tradução nossa). No original em alemão: “*Das Recht entspringt einer ‚Kaufmanns-Moral‘, das ist: ‚so wohlfeil wie möglich kaufen — womöglich für Nichts, als die Unternehmungskosten —, so theuer wie möglich verkaufen‘. Bedenkt man hierbei die — auch nach Nietzsche — eminente Rolle des Rechts bei der Entwicklung von Gesellschaften,*

mensuração constitui o traço humano por excelência, na medida em que o filósofo define o homem como sendo um animal “estimador” (*Schätzende*). Nietzsche se vale da etimologia da palavra alemã *Mensch* (homem, no sentido de ser humano) à qual associa o termo *manas* (consciência, em sânscrito). Outra vez, como no início da *Genealogia*, o filósofo recorre à filologia para sustentar sua argumentação, entretanto, tal argumento já se encontra presente na primeira parte de *Assim falava Zaratustra*, “Dos mil e um alvos”, quando Zaratustra define o homem como um ser criador de valores por natureza.

Valores foi somente o homem que pôs nas coisas, para se conservar - foi ele somente que criou sentido para as coisas, um sentido de homem! Por isso ele se chama de “homem”, isto é: o estimador. Estimar é criar: ouvi isto, ó criadores! O próprio estimar é, para todas as coisas estimadas, tesouro e jóia. Somente pelo estimar há valor: e sem o estimar a noz da existência seria oca. Ouvi isto, ó criadores! Mutação dos valores - essa é a mutação daqueles que criam. Sempre aniquila, quem quer ser um criador. (NIETZSCHE, 1999, p. 217).

Como visto, em ZA I “Dos mil e um alvos”, o homem aparece como um ser capaz de estabelecer valores, como o animal avaliador por excelência. Nietzsche parece jogar com a etimologia da palavra alemã *Mensch* (humano), sugerindo uma relação com o latim *mens* (mente, sentido) e *mensurare* (medir).¹⁸⁵ Logo, essa concepção do homem como um animal que avalia ou estima, conecta-se à ideia de um ser capaz de estabelecer relações causais, de prometer e cumprir, apto a estabelecer valores e avaliar segundo eles, tal como o filósofo discorre na segunda dissertação. Especialmente em GM II §1, a questão da causalidade e da avaliação é perceptível:

Mas quanta coisa isto não pressupõe! Para poder dispor de tal modo do futuro, o quanto não precisou o homem aprender a

dann gewinnt man eine Vorstellung von der Bedeutung des ökonomischen Tauschmodells für die Erklärung sozialen Verhaltens. Das Gleichgewicht von Kräften, die sich gegenseitig als Äquivalente verrechnen lassen, ist das Charakteristikum von Gesellschaft überhaupt.”

¹⁸⁵ “A justiça liga-se, para Nietzsche, a uma relação de confronto entre homens que lhes reclama a capacidade de avaliação e de medição de uma pessoa e outra. Essa relação primeira aparece entre comprador e vendedor, entre credor e devedor.” (MELO, 2010, p. 137).

¹⁸⁶ A nota de Rubens Rodrigues Torres Filho (1999, p. 217) é explicativa neste sentido. “homem, isto é: o estimador’ – ‘*Mensch, das ist: der Schätzende*’: na origem da palavra *Mensch*, manníscio, substantivação do velho-alto-alemão *mennisc* (humano), encontra-se o radical indogermânico *men* - (pensar), o mesmo que em latim deu *mens* (mente) e *mensurare* (medir). Talvez Nietzsche se refira a este último sentido, tanto mais que ‘pensar’ guarda lembrança de: tomar o peso, ponderar. *Schätzen* por: estimar, avaliar, apreciar, daí *Schätzende*, o que estima, o taxador. – ‘estimar, tesouro’: *schätzen, Schatz* - aqui é o verbo que deriva do substantivo.”

distinguir o acontecimento casual do necessário, a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente, a estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim, a calcular, contar, confiar — para isso, quanto não precisou antes tornar-se ele próprio confiável, constante, necessário, também para si, na sua própria representação, para poder enfim, como faz quem promete, responder por si como porvir! (NIETZSCHE, 2009, p. 44).

Nietzsche concebe o homem como o mais doente dos animais. A domesticação do animal homem foi a grande responsável por tornar o ser humano fraco, doente e malogrado. Mas nem sempre o homem foi assim. Voltando à ideia exposta anteriormente, é perceptível que o custo da passagem do período pré-moral para o período moral teve um custo tremendo para o homem. Por outro lado, o filósofo concebe o homem também como um ser intrépido e ousado. Para Nietzsche, ele foi o animal que mais desafiou seu destino, que mais perto chegou do limite de suas forças em sua busca por domínio sobre os outros animais, sobre a natureza e sobre si mesmo. Em GM III §13, o filósofo apresenta a seguinte ideia antropológica:

[...] ele, o grande experimentador de si mesmo, o insatisfeito, insaciado, que luta pelo domínio último com os animais, a natureza e os deuses — ele, o ainda não domado, o eternamente futuro, que não encontra sossego de uma força própria que o impele, de modo que seu futuro, uma espora, mergulha implacável na carne de todo presente — como não seria um tão rico e corajoso animal também o mais exposto ao perigo, o mais longa e profundamente enfermo entre todos os animais enfermos?... (NIETZSCHE, 2009, p. 102).

Além de entender o homem como um ser instituidor de valores, na seção destacada da *Genealogia*, Nietzsche evidencia o caráter experimental da vida, capaz de originar as mais diversas perspectivas, a depender das condições envolvidas, como os instintos e os afetos. Do mesmo modo, é preciso salientar a relevância dos aspectos fisiopsicológicos do homem, uma vez que um estado em que força, vigor e saúde estão elevadas produz avaliações diversas daquelas produzidas num estado de fraqueza, impotência e doença. O trecho extraído da terceira dissertação sugere a presença de uma propensão natural do homem a trabalhar sobre si, na medida em que experimenta inclusive consigo mesmo. Porém, também revela o risco a que o homem sempre esteve exposto. Tal passagem em muito se assemelha à descrição de homem feita pelo profeta Zarathustra.

Voltando a GM II §8, Nietzsche identifica a operação de compra e venda, em conjunto com os dispositivos psíquicos necessários para sua realização (a memória, por exemplo), com o primeiro passo em direção à vivência em sociedade. A partir daí o homem cria o hábito de medir, comparar e calcular, atividade que será transportada para um âmbito maior através de duas generalizações: “cada coisa tem seu preço” e “tudo pode ser pago”. Disso decorre o mais antigo princípio moral da justiça, a noção de equidade.¹⁸⁷ Ou seja, primitivamente a justiça nada mais foi do que a composição e o acordo entre homens de poder semelhante, incluindo os mais fracos forçados a um compromisso entre si. Vejamos:

[...] logo se chegou à grande generalização: “cada coisa tem seu preço; tudo pode ser pago” — o mais velho e ingênuo cânon moral da justiça, o começo de toda “bondade”, toda “equidade”, toda “boa vontade”, toda “objetividade” que existe na terra. Nesse primeiro estágio, justiça é a boa vontade, entre homens de poder aproximadamente igual, de acomodar-se entre si, de “entender-se” mediante um compromisso — e, com relação aos de menor poder, forçá-los a um compromisso entre si. (NIETZSCHE, 2009, p. 55, grifo do autor).

Em igual medida, essa passagem precisa ser lida à luz do aforismo 92 de *Humano demasiado humano*. Ali, Nietzsche sustenta a posição de que uma ação justa não é uma ação não egoísta, pois a disposição para a justiça decorre de um desejo de preservação. O filósofo argumenta que a justiça se origina do acordo entre poderes semelhantes em força, os quais concedem à composição pelo risco da destruição mútua e do cálculo de custo benefício dos danos que um enfrentamento direto poderia produzir. Pode-se ver, então, claramente como a ideia de medir e sopesar se encontra nas raízes do sentimento de justiça, de modo que o aforismo em questão auxilia a esclarecer a tese enunciada na *Genealogia*. Nas palavras de Nietzsche (HH §92): a “justiça é, portanto, retribuição e intercâmbio” (NIETZSCHE, 1999, p. 78).

Neste sentido, Nietzsche rejeita também uma noção metafísica de justiça ao modo platônico, ressaltando o aspecto puramente material que leva os homens a buscarem a justiça. A ideia de justiça aparece aqui como uma alternativa à guerra ou à violência.

¹⁸⁷ Importante ressaltar que ideia semelhante já se encontrava em AS §22, onde se lê: “Equilíbrio, portanto, é também um conceito muito importante para a mais antiga doutrina legal e moral; equilíbrio é a base da justiça. Quando essa, em tempos mais rudes, diz ‘Olho por olho, dente por dente’, pressupõe já alcançado o equilíbrio, e deseja conservá-lo mediante a represália: de modo que, se um indivíduo comete algo contra outro, esse outro já não pratica uma vingança de cego amargor.” (NIETZSCHE, 2017, p. 142-143).

Sendo a violência manifesta no desejo de apropriação, de subjugar e de dominar a maneira espontânea do homem se expressar no mundo da vida, na origem é apenas o cálculo sobre os custos dessa ação que refreia a ação agressiva. Foi apenas de forma tardia, com uma moralização do agir humano, que a ação violenta passou a ser tida como injusta.

Nietzsche prossegue nesta mesma linha de raciocínio no parágrafo seguinte, passando a analisar a relação de troca de um ponto de vista mais amplo, o da comunidade. Remontando novamente à pré-história, o filósofo infere que a comunidade também se relaciona com seus membros de forma semelhante à relação entre credor e devedor. Conseqüentemente, um membro de uma comunidade desfruta de benefícios como a proteção em relação aos “de fora” ao viver em grupo. Um membro que descumpra suas obrigações para com o coletivo atrairá para si a ira da comunidade. O criminoso assume a forma de um devedor da comunidade que passa a ser a credora. Neste âmbito, pouco importa a extensão do dano causado diante do simples fato de ele ter quebrado a palavra, violado a promessa. Portanto, o criminoso (*Verbrecher*) é tido como um infrator (*Brecher*, “quebrador”, de *brechen*, quebrar). Nietzsche joga novamente com o paralelismo linguístico entre os termos em alemão para realçar a ideia de quebra, justamente para tornar mais nítida a ligação que pretende estabelecer com a outra ideia essencial, a de promessa. Em GM II §9, o filósofo afirma que:

O dano imediato é o que menos importa no caso: ainda sem considerar esse dano, o criminoso é sobretudo um “infrator”, alguém que quebra a palavra e o contrato com o todo, no tocante aos benefícios e comodidades da vida em comum, dos quais ele até então participava. O criminoso é um devedor que não só não paga os proveitos e adiantamentos que lhe foram concedidos, como inclusive atenta contra o seu credor [...] (NIETZSCHE, 2009, p. 55-56).

Por isso, é como se o criminoso fosse devolvido ao estado selvagem e posto fora da lei, na medida em que, com o castigo, não se quer apenas privar o delinquente das vantagens da vida social como também se quer lembrá-lo do quanto essas vantagens valem. Ou seja, na falha da memória por parte de um membro, a comunidade volta a usar do artifício básico da mnemotécnica, a violência, para ativar outra vez essa lembrança.¹⁸⁸

¹⁸⁸ A observação de Carvalho (2006) é interessante: “Em Nietzsche, portanto, se encontra delineada interessante proposta de interpretação sobre a aplicação e execução dos castigos, seguida de radical crítica que possibilita visualizar, desde locais diversos da dogmática jurídica, a experiência da distribuição legal de sofrimento. Os mnemométodos, neste quadro, operam como técnicas de fixação da dor e não como

Entretanto, para Nietzsche, há um aspecto ainda importante a destacar: nesse nível de civilização, o castigo infligido ao criminoso em nada difere do tratamento dispensado aos inimigos externos, para os quais a guerra é a forma habitual de lidar. Neste sentido, a experiência da guerra forneceu os subsídios essenciais para a consolidação da noção primitiva de castigo.¹⁸⁹ Assim, o filósofo conclui GM II §9:

A ira do credor prejudicado, a comunidade, o devolve ao estado selvagem e fora da lei do qual ele foi até então protegido: afasta-o de si — toda espécie de hostilidade poderá então se abater sobre ele. O “castigo”, nesse nível dos costumes, é simplesmente a cópia, *mimus* [reprodução] do comportamento normal perante o inimigo odiado, desarmado, prostrado, que perdeu não só qualquer direito e proteção, mas também qualquer esperança de graça; ou seja, é o direito de guerra e a celebração do *Vae victis!* [ai dos vencidos!] em toda a sua dureza e crueldade — o que explica por que a própria guerra (incluindo o sacrifício ritual guerreiro) forneceu todas as formas sob as quais o castigo aparece na história. (NIETZSCHE, 2009, p. 56).

Suspendendo sua argumentação em torno do tema do castigo nos parágrafos 10 e 11 da *Genealogia*, Nietzsche volta a ele no parágrafo 12 da segunda dissertação. Para aprofundar o debate acerca da origem do castigo, o filósofo sustenta a tese de que é um erro acreditar que através da compreensão da finalidade de algo possa se compreender alguma coisa acerca de sua origem. Ele pretende refutar o método naturalista de investigação causal dos fenômenos que era praticado majoritariamente pela ciência positivista da época. O parágrafo em questão assume, portanto, uma função paradigmática na formulação do procedimento genealógico, o qual Nietzsche pretende utilizar para avaliar a civilização.¹⁹⁰ Assim sendo, com este movimento, o filósofo põe em questão a validade dos procedimentos científicos da época ao mesmo tempo em que avança o seu próprio método de análise. Logo, para Nietzsche, o grande equívoco dos genealogistas da moral de então foi descobrir uma finalidade qualquer em algo e depois transformá-la em causa desse fenômeno.

Para o filósofo, a proibição de se confundir origem e finalidade representa o mais importante princípio que deveria guiar toda a ciência histórica. Neste sentido, ele oferece dois argumentos: primeiramente é preciso enxergar que tudo aquilo que se chegou a

justificadores e potencializadores das sanções, discurso típico da tradição penal e do mascaramento dogmático fornecido pelas teorias da pena.” (CARVALHO, 2006, p. 78).

¹⁸⁹ Convém anotar que uma mesma palavra em alemão, *Strafe*, designa tanto castigo quanto pena judicial.

¹⁹⁰ Como visto no primeiro capítulo sobre o procedimento genealógico.

realizar é sempre reinterpretado (reapropriado pela vontade de potência) para outros fins. Isso porque todo acontecimento do mundo orgânico é um “subjugar” e um “assenhorear-se”, o que implica necessariamente que os sentidos e as finalidades anteriores sejam destruídos. Consequentemente, a cada momento histórico uma nova interpretação oblitera o sentido firmado pela anterior, de forma que, numa busca de relações causais, nunca se consegue atingir a origem exata de algo. Portanto, Nietzsche reitera que a compreensão de uma finalidade não conduz de modo algum à compreensão de sua origem. Neste sentido, uma vez mais GM II §12:

Como procederam neste caso os genealogistas da moral? De modo ingênuo, como sempre [...] não há princípio mais importante para toda ciência histórica do que este, que com tanto esforço se conquistou, mas que também deveria estar realmente conquistado — o de que a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [...] todo acontecimento do mundo orgânico é um subjugar e assenhorear-se, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados. (NIETZSCHE, 2009, p. 60-61).

Nietzsche oferece como argumentos para sua tese dois exemplos, o do castigo e o do corpo. O exemplo do castigo assume um papel mais importante, de forma que no parágrafo em questão, o filósofo prepara o terreno para a discussão mais elaborada que fará sobre as finalidades do castigo, presentes nos parágrafos seguintes da dissertação, notadamente o 13, 14 e 15. Quanto ao exemplo do castigo, Nietzsche aduz que se costuma imaginar que ele tenha sido inventado para castigar da mesma forma que a mão foi feita para pegar e o olho para enxergar. Entretanto, toda e qualquer finalidade que se possa encontrar para algo é apenas um indício de que uma vontade de potência se apoderou desse algo e lhe imprimiu um significado, pois, como já afirmado antes, não há nenhuma cadeia lógica de progresso que se possa estabelecer entre as finalidades sucessivas que um fenômeno assume.

Voltando ao argumento do corpo, Nietzsche afirma que no interior do organismo acontece um processo semelhante ao que ocorre com a finalidade de algo. O crescimento do todo altera significativamente o sentido dos órgãos individuais, assim como degenerações ou atrofias estão entre as causas que levam ao “progresso”. Frequentemente, a perda de um sentido ou de uma função orgânica leva ao aguçamento de outras. Ainda

neste âmbito de comparação, Nietzsche sugere que a magnitude de um avanço sempre se mede em relação àquilo que teve de ser sacrificado. Neste movimento, o filósofo acrescenta a ideia de que o sacrifício da humanidade em nome do desenvolvimento de um tipo superior de homem (o além-do-homem) seria desejável, contudo isso contraria os instintos dominantes de sua época.

No parágrafo 13, a questão da finalidade do castigo, que aparecera de relance no parágrafo anterior, volta como elemento principal da análise. Assim, tomando o castigo como exemplo privilegiado, o filósofo propõe uma abordagem desse fenômeno cindida em dois âmbitos: um daquilo que é duradouro e outro daquilo que é fluido. Nietzsche identifica como duradouro o procedimento, o costume, a ritualística em torno do ato de castigar e como fluido o sentido, a finalidade que o castigo assume, ou seja, a expectativa em torno dos resultados possíveis da realização desse rito. Tendo estabelecido essas duas premissas, Nietzsche reelabora sua tese: os genealogistas da moral e do direito foram “ingênuos” ao crer que o procedimento havia sido inventado para a finalidade de castigar, como se pressupusessem ter a mão sido inventada para fins de agarrar (retomando o exemplo de antes). Assim sendo, o outro elemento, o fluido, relativo ao sentido, é inteiramente impossível de definir, uma vez que a história da finalidade do castigo é muito vasta e “definível é apenas aquilo que não tem história” (NIETZSCHE, 2009, p. 53).

Nietzsche esclarece que os sentidos, que foram se ajuntando ao castigo com o tempo, encontram-se misturados de tal forma que hoje são inseparáveis, mesmo que um deles possa assumir um caráter predominante, como a função de intimidar. Portanto, o autor de *Zaratustra* passa a elencar uma série de sentidos e finalidades do castigo em variadas épocas como forma de provar sua afirmação. Para o filósofo, o castigo já assumiu o sentido de neutralização e impedimento de novos danos, de pagamento por um dano causado, de isolamento de uma perturbação. Já foi usado para inspirar temor, para compensar as vantagens antes usufruídas pelo criminoso na sociedade, para separar o elemento degenerado dos demais. Também o castigo como festividade e escárnio, como criador de uma memória, como pagamento de um honorário, como um compromisso com o princípio natural da vingança e como uma declaração de guerra a um inimigo da paz. Enfim, dentre tantos possíveis sentidos para o castigo, seria leviano supor que qualquer um deles possa ter sido a causa originária da punição. Qualquer tomada de posição neste sentido seria uma arbitrariedade e um erro.

Todavia, repare-se que o filósofo sorrateiramente deixa um sentido bastante conhecido de fora desta longa lista de finalidades. Conectando o raciocínio desse parágrafo

com o que vem na sequência, é possível entender as razões de fundo para tanto. No parágrafo 14, Nietzsche ressalta que essa lista é certamente incompleta, de forma que quase toda utilidade pode ser reclamada para o castigo. No entanto, uma dessas finalidades permanece na “consciência popular” como uma das mais significativas: o castigo teria por finalidade fazer suscitar no apenado o sentimento de culpa. A pena seria assim o verdadeiro instrumento da má consciência e do remorso. Constatado tal fato, Nietzsche avança mais uma tese, de que essa pretensa finalidade para o castigo, além de equivocada, atenta contra toda a razão psicológica. Logo, o castigo é incapaz de produzir culpa por si só.

Nietzsche infere (GM II §14) que o remorso autêntico é algo extremamente raro e considera que uma rápida olhadela nas penitenciárias e casas de correção bastaria para verificar que o castigo “endurece e torna frio”, aumenta o “sentimento de distância” e a “força de resistência” do castigado (NIETZSCHE, 2009, p. 64-65). É um contrassenso psicológico esperar que a imposição da pena possa provocar o arrependimento bem como um erro de ordem histórica. Isso em razão de que, na pré-história da humanidade, através da violência é que foi impedida justamente a formação do sentimento de culpa nas vítimas da crueldade primitiva. Do mesmo modo, Nietzsche argumenta que os procedimentos investigativos e executivos empregados nos processos judiciais em muito se assemelham aos atos castigáveis. Essas ações não são reprováveis em si, pois são admitidas de bom grado quando são capazes de gerar algum proveito prático.

Assim sendo, por muito tempo os administradores da justiça julgavam e puniam sem a “consciência de estarem lidando com um culpado” (NIETZSCHE, 2009, p. 65). Eles tratavam os acusados como causadores de danos, contra quem um destino ruim se abatia. O crime pensado como uma fatalidade e o castigo também um “terrível evento natural” não propiciava qualquer outro sentimento anterior de aflição que pudesse ser comparável à culpa. Ou seja, a consciência do erro e o arrependimento nunca estiveram necessariamente relacionados ao castigo.

Ainda versando sobre o castigo, Nietzsche abre o parágrafo 15 com uma reflexão sobre a interpretação de Spinoza acerca do remorso. Nietzsche congratula o autor holandês por ter banido as noções de bem e mal para a terra da imaginação humana, de forma que com isso o mundo poderia retornar para o seu estado de inocência primordial, sem a presença de remorso. Essa consciência pesada seria então substituída por uma tristeza em relação a um passado que não ocorreu conforme o esperado. Nesse estágio primevo do desenvolvimento humano, a dor infligida pelas punições não objetivou reprimir os atos,

mas sim castigar o agente por ter falhado em cumprir as obrigações contratuais, num esforço para desenvolver nele a prudência necessária para fazer e manter suas promessas.

191

Deste modo, Nietzsche sustenta (GM II §15) que, durante milênios, os malfeitores castigados refletiram a respeito de seus crimes apenas lamentando que “algo saiu errado” e nunca lamuriando que não deviam ter feito o que fizeram. Daí os criminosos se submeterem ao castigo como quem se submete a uma doença ou à morte, com uma espécie de “fatalismo sem revolta” (NIETZSCHE, 2009, p. 66). Portanto, o que foi intensificado com o castigo foi a prudência, acarretando um incremento de memória para se conduzir de forma mais artilosa, com maior cautela e perspicácia no agir. Em suma, Nietzsche aponta outra vez o erro de seus adversários em acreditar que o castigo pudesse produzir culpa, quando, na verdade, o castigo simplesmente é capaz de domar (adestrar) o homem sem poder torná-lo melhor. A pena sofisticava o criminoso, mas não o edifica. Tal raciocínio do filósofo condiz exatamente com a tese da formação da memória a partir da mnemotécnica, exposta nos primeiros parágrafos da segunda dissertação. O castigo gera prudência e memória, mas não culpa. A culpa, corolário da má consciência, possui outra origem, como se verá.

No parágrafo 16, aparece a formulação da origem da má consciência. Nietzsche a apresenta como uma espécie de característica que o homem foi obrigado a incorporar para que a vida em sociedade fosse possível. Foram as grandes transformações vivenciadas pelo animal no processo de hominização as responsáveis pelo aparecimento da má consciência. O filósofo compara esse acontecimento com a etapa evolutiva responsável por transformar os animais aquáticos em animais terrestres. Tais animais foram obrigados a andar e suportar o peso de seus corpos do mesmo modo como o esquecido bicho homem teve de desenvolver uma memória e carregar a partir daí o “peso” de suas promessas. O homem precisou desenvolver uma consciência de si, contudo, esse processo teve um custo.¹⁹² É precisamente esse “preço” que o homem precisou “pagar”, que assume relevância para Nietzsche. O homem foi forçado a mudar, embora seus instintos ainda exigissem uma satisfação, eles foram vencidos. O esquecimento derrotado deu lugar à memória através de

¹⁹¹ Neste sentido, o comentário de Daniel Conway (2008, p. 76): “*This sadness, Nietzsche concurs, comprises the full extent of the ‘inward pain’ suffered by those primitive human beings who were punished for failing to fulfill their contractual obligations. [...] no effort was made in prehistoric times to punish the deed as such, and the doer of the deed was punished only in order to encourage his ‘prudence’ in making and keeping promises.*”

¹⁹² “*Once the mind becomes conscious of itself, something new happens: anger and resentment resulting from the oppression of instincts are now directed against mental representations of the mind itself.*” (RISSE, 2003, p. 162).

uma luta, sendo o custo da derrota precisamente a má consciência, representada pelo acúmulo dos instintos que não são exteriorizados. Neste sentido, o filósofo escreve:

Vejo a má consciência como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu — a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz. [...] Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro — isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. (NIETZSCHE, 2009, p. 67).

Por conseguinte, são a violência e a crueldade presentes, por exemplo, na mnemotécnica primitiva, as responsáveis pelo surgimento da má consciência. Através do cerceamento dos instintos do homem selvagem e do seu represamento é que foi possível ao homem viver de maneira gregária, porém a sociabilização teve consequências: a má consciência é a mais relevante delas. Assim, (GM II §16) “a hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição — tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: esta é a origem da má consciência.” (NIETZSCHE, 2009, p. 67-68). Portanto, Nietzsche esclarece ser o processo de amansamento do animal o motivo de hoje existir um sofrimento do homem consigo mesmo. Essa mais sinistra doença, a má consciência, é algo do qual o homem ainda não foi capaz de se curar, somado ao fato de as medicinas adotadas, as morais ascéticas, aprofundarem ainda mais os sintomas. Logo, o problema do homem, para Nietzsche, manifesta-se exatamente na “violenta separação de seu passado animal”. O aprisionamento do homem no âmbito da moralidade foi o responsável pelo seu fracasso e adoecimento, razão do sofrimento do homem para consigo mesmo, sua má consciência.¹⁹³ O trecho de GM II §16 não deixa dúvidas a respeito da posição de Nietzsche:

Esse homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroeu, espicçou, maltratou a si mesmo, esse animal que querem “amansar”, que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de

¹⁹³ “Plausibly, anger and resentment arise in response to the oppression of instincts. Those sentiments, or rudimentary forms thereof, emerge in virtue of the nature of what is being oppressed, namely, aggressive instincts. Nietzsche’s image of the animal that finds itself incarcerated and bites itself raw on the bars of its cage is helpful (cf. GM II, 16): where previously instincts could be discharged against other animals, anger and resentment grow.” (RISSE, 2003, p. 161).

tortura, insegura e perigosa mata — esse tolo, esse prisioneiro presa da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da “má consciência”. Com ela, porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem com o homem, consigo: como resultado de uma violenta separação do seu passado animal, como que um salto e uma queda em novas situações e condições de existência, resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força, seu prazer e o temor que inspirava. (NIETZSCHE, 2009, p. 68).

No parágrafo seguinte, GM II §17, Nietzsche passa a expor alguns argumentos e premissas necessárias ao suporte da hipótese apresentada sobre a origem da má consciência. O primeiro pressuposto a se ter em vista é a ideia de ruptura. Só faz sentido pensar que a má consciência se originou da internalização da crueldade e da repreensão dos instintos se tal mudança não tiver sido nem voluntária nem gradual. Consequentemente, ela foi resultado direto de uma coerção terrível e inelutável sofrida pelo homem em seu passado pré-histórico. O segundo pressuposto apresenta uma conotação quase que sociológica, pois identifica nas relações de dominação política outra fonte da má consciência.

Diferentemente de outros pensadores ¹⁹⁴, Nietzsche acredita que o processo de hominização não se deu de forma espontânea, de modo que a vida gregária foi atingida por meio da força e da dominação, rejeitando terminantemente a hipótese do contrato social. Nietzsche entende que o mais antigo “Estado” apareceu na história como forma de tirania, de forma que esse poder teria moldado pela força a “matéria-prima” animalesca em homem, além de levar adiante o amansamento. Com esse argumento, o filósofo afasta de modo determinante qualquer alusão a uma teoria do contrato social baseada na racionalidade liberal ou mesmo num pacto para a sobrevivência. ¹⁹⁵ Diz Nietzsche em GM II §17:

[...] o mais antigo “Estado”, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semianimal ficou não só amassada e maleável, mas também dotada

¹⁹⁴ Cite-se, a título de exemplo, Rousseau (1712-1778) e sua teoria do contrato social. Sobre a relação entre Nietzsche e Rousseau, ver livro de Ansell-Pearson (1996) sobre o tema.

¹⁹⁵ Com efeito, Nietzsche manterá até o fim a concepção de que o Estado e a própria sociedade representam a consumação da mediocridade, sendo empecilhos que o homem precisa superar a fim de se tornar um indivíduo. “*Society and the State represent to his mind not the consummation of rationality and justice, of ethics and philosophy, but only the embodiment of mediocrity and the temptation that has to be overcome before the individual can come into his own; and this point of view is characteristic of Nietzsche's writings from beginning to end.*” (KAUFMANN, 1974, p. 162).

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 força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o “Estado” na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um “contrato”. Quem pode dar ordens, quem por natureza é “senhor”, quem é violento em atos e gestos — que tem a ver com contratos! (NIETZSCHE, 2009, p. 69).

Em igual medida, Nietzsche (GM II §18) associa esse modo de proceder dos poderes agressivos em seu modo de dominação à criação artística. A obra empreendida por esses poderes ativos, ou seja, a criação da vida em sociedade e a instituição do Estado, foi levada a cabo através da violência. Entretanto, essa mesma força ativa, que agiu no curso da história para criar Estados, quando direcionada internamente ao homem, é a responsável pela criação da má consciência. Sendo assim, é esse desejo de “imprimir formas” que molda o animal em homem, de modo que a consciência surge de uma “violentação de si mesmo”. Nas palavras de Nietzsche, “no fundo é a mesma força ativa, que age grandiosamente naqueles organizadores e artistas da violência e constrói Estados, que aqui, interiormente, em escala menor e mais mesquinha, [...] cria a má consciência”. Portanto, “é aquele mesmo instinto de liberdade (na minha linguagem: a vontade de poder)” que age criativamente, porém a “matéria na qual se extravasa a natureza conformadora e violentadora dessa força é aqui o homem mesmo, o seu velho Eu animal” ao passo que, no caso do Estado, a matéria-prima é “o outro homem” ou são “outros homens” (NIETZSCHE, 2009, p. 70).

2.2 Nietzsche e o ressentimento

A grande ponderação feita pelo filósofo acerca do processo civilizacional consiste no seu resultado. A invenção da má-consciência tornou o homem um animal doente. Entretanto, a medicina que fora oferecida a ele até então, a ascese, só aprofundou seu estado decadente através de curas ilusórias. Logo, veremos como o ressentimento aparece na forma de uma reação fisiopsicológica contra a dor provocada em virtude do processo

civilizador, de modo que o ressentimento é o mecanismo psicológico desenvolvido para dissimular a dor através de uma espécie de entorpecimento.¹⁹⁶

A questão do ressentimento aparece propriamente na filosofia madura de Nietzsche. No livro *Genealogia da moral*¹⁹⁷, o ressentimento é analisado pelo filósofo como um problema fisiopsicológico com repercussões sociais, uma vez que ele está por trás do que Nietzsche vai denominar de “moral dos ressentidos”. Igualmente, é possível dizer que o ressentimento é uma noção que permeia toda a *Genealogia da moral*.¹⁹⁸ No século XIX, a língua alemã não possuía uma palavra para designar exatamente a ideia de ressentimento, razão pela qual os pensadores passaram a utilizar o termo em francês *ressentiment*. Nietzsche não é o primeiro teórico a utilizar o termo, sendo que retira o termo do filósofo e economista alemão Eugen Dühring (1833-1921).¹⁹⁹ Todavia, se ele não foi pioneiro na utilização do vocábulo, certamente é pelo uso e pelo sentido que a noção de ressentimento ganha com o pensamento nietzschiano que o filósofo o tornou célebre.²⁰⁰

Na verdade, Nietzsche possui duas fontes primárias para a formulação de seu conceito de ressentimento. Uma delas é o já citado Dühring, outra é Fiodor Dostoiévski (1821-1881). A importância do segundo se dá principalmente na forma crítica com a qual Nietzsche compreende as teorias de Dühring sobre o ressentimento, baseadas principalmente na ideia de uma simples reação mecânica. Para Dühring (1875, p. 212), “ninguém quer ser fisicamente ferido ou mentalmente magoado através de um insulto”, logo, a “reação e retroatividade de um ato original e independente de hostilidade é uma lei

¹⁹⁶ “So resentment arises as a physiological reaction against the pain due to the process of civilization: resentment numbs that pain.” (RISSE, 2003, p. 150).

¹⁹⁷ Paschoal (2008, p. 16-18) informa que o ressentimento aparece pela primeira vez numa carta a Cosima Wagner e depois desaparece dos textos de Nietzsche com esse nome, embora haja menção em HH §503 e em ZA IV, Sobre as tarântulas, antes de aparecer definitivamente na *Genealogia*.

¹⁹⁸ Segundo Risse (2003), o ressentimento é a noção básica que permeia toda a *Genealogia da moral*, inclusive porque ele representa o custo do processo civilizacional para Nietzsche. “The intimate connection of resentment with socialization also explains why resentment is the basic notion of GM, prior both to the notion of guilt and to the emergence of ascetic ideals. Guilt, for Nietzsche, can be overcome. Yet since aggressive instincts characterize human beings as they are by nature, anger and resentment are typical phenomena accompanying civilization, and it is bound to be the exception that an individual has overcome or avoided the tormented state thus produced. Pace Freud, Nietzsche thinks that resentment, rather than guilt, is the price of civilization.” (RISSE, 2003, p. 164).

¹⁹⁹ Segundo Paschoal (2008, p. 12-13): “Nietzsche não é o primeiro a utilizar o termo ressentimento na filosofia alemã. Eugen Dühring, por exemplo, já utilizara o termo em 1865, em um livro intitulado *Der Werth des Lebens* (O valor da vida) e, certamente, também não foi o primeiro a fazê-lo. [...] Na segunda metade do século XIX, não se encontrava em língua alemã uma palavra cunhada especialmente para expressar a ideia de ressentimento. Filósofos como Nietzsche e Dühring lançam mão, então, do termo francês ‘ressentiment’ para cumprir essa tarefa.”

²⁰⁰ Tal sentido pode ser visto na obra de Max Scheler (1912, p. 3) sobre o ressentimento e os juízos de valor morais. Mesmo discordando da associação que Nietzsche faz entre ressentimento e cristianismo, Scheler também concebe o ressentimento como um “auto-envenenamento psíquico” que surge da repressão de determinados sentimentos, afetando a faculdade do julgamento, sendo característico propriamente dos fracos e dominados.

natural pura da moralidade”.²⁰¹ Deste modo, é possível notar que o imediatismo mecânico da reação aparece como uma premissa do raciocínio de Dühring.

Em Dostoiévski, Nietzsche encontra sentidos bastantes para refutar a posição de Dühring e ainda construir sua própria. A leitura de *Memórias do Subsolo* (ou “Notas do subterrâneo”), em 1887, é uma das principais responsáveis pela formulação da noção de ressentimento feita pelo filósofo alemão tal como ela se dá na *Genealogia*.²⁰² Nietzsche constrói o tipo ressentido sob a influência direta do relato do “homem de consciência hipertrofiada” imaginado por Dostoiévski. Esse tipo de homem muito conhecedor de si e do mundo, para quem a consciência se torna um fardo e um motivo de dor, opõe-se ao homem normal que, apesar de um tanto estúpido, é sadio. Diz o “homem da consciência hipertrofiada”: “Juro-vos, senhores, que uma consciência muito perspicaz é uma doença, uma doença autêntica, completa.”, e depois transparece seu sentimento ressentido ao admitir que “o principal, por mais que se rumine o caso, está em que eu sou o primeiro culpado de tudo e, o que é mais ofensivo, culpado sem culpa e, por assim dizer, segundo as leis da natureza.” (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 9-10).²⁰³

²⁰¹ “A validade absoluta dos princípios simples torna-se em seguida um entendimento de que, por seu imediatismo, exclui a contradição. Ninguém quer ser fisicamente ferido ou mentalmente magoado através de um insulto. A reação e retroatividade de um ato original e independente de hostilidade é uma lei natural pura da moralidade.” (DÜHRING, 1875, p. 212, tradução nossa) No original: “*Die absolute Gültigkeit der einfachen Grundsätze wird alsdann zu einer Einsicht, die ihrer Unmittelbarkeit wegen den Widerspruch ausschliesst. Niemand will körperlich geschädigt oder durch Beleidigung geistig verletzt werden. Die Gegenregung und Rückwirkung auf einen ursprünglichen und selbständigen Act der Feindseligkeit ist ein reines Naturgesetz der Moral.*”

²⁰² “De fato, não é possível compreender toda a riqueza psicológica abordada na primeira dissertação da *Genealogia* sem considerarmos o encanto e a influência que Dostoiévski, em especial por meio de seu livro *L’ esprit souterrain*, exerce sobre Nietzsche na época em que compõe seu ‘Escrito polêmico’. Dificilmente se poderia desconsiderar, por exemplo, a figura do ‘homem da consciência hipertrofiada’ de Dostoiévski, que tem como característica principal não o revide ou a vingança, mas o desejo de vingança mesclado com uma indisposição para a ação direta e uma incapacidade para o esquecimento. [...] Ao certo, a disposição psicológica associada por Dostoiévski ao termo ‘ressentimento’ (termo que traduz a expressão *Zlosti* na edição lida por Nietzsche em 1887 [...]), permite a Nietzsche utilizá-lo para além daquele reducionismo inicial, associando a ele toda uma configuração fisiopsicológica do homem que não esquece. Um aspecto central para a nossa interpretação e impensável se for considerada apenas a concepção mecânica de Eugen Dühring.” (PASCHOAL, 2016, p. 39).

²⁰³ A relação entre os escritos de Dostoiévski e a filosofia de Nietzsche aparece em vários momentos da obra madura e de forma significativa na *Genealogia da moral*. O próprio Nietzsche menciona o romancista russo em sua correspondência da época e ressalta pontos de afinidade com seu pensamento. Para maiores detalhes sobre a relação entre Nietzsche e Dostoiévski, ver estudo de Miller (1973) a respeito. “*But this question is of particular interest not only for its primary importance in evaluating Nietzsche’s ‘Dostoevsky experience’ altogether, but because of the extraordinary significance Nietzsche himself attached to his discovery in a Nice bookshop in the winter of 1886—1887 of a French translation from Dostoevsky’s Russian entitled L’Esprit souterrain. As he described it after the fact in letters to Franz Overbeck and Peter Gast dated February 23 and March 7, 1887, the experience was akin to his fortuitous encounter with Schopenhauer’s Die Welt als Wille und Vorstellung in a Leipzig bookshop in the autumn of 1865 and with Stendhal’s Le Rouge et le Noir 14 years later [...]*” (MILLER, 1973, p. 202).

Para Paschoal (2008), o termo ressentimento assume dois contornos na *Genealogia da moral*. No primeiro caso, seria “o ressentimento entendido como um problema do homem individual, fraco, incapaz de reagir frente às adversidades da vida e de digerir o veneno produzido pela sua vingança não realizada.” O segundo caso expressaria “o ressentimento com traços de um problema social, na medida em que corresponde a uma moral, a uma concepção de justiça e a um modo de intervenção social.” (PASCHOAL, 2008, p. 20-21).²⁰⁴ Portanto, na *Genealogia da moral*, o ressentimento aparece com dois significados: um relacionado à fraqueza individual e outro relativo a uma perspectiva avaliadora (uma moral). O primeiro sentido expressa um sintoma de uma doença que aflige organismos de constituição fisiopsicológica débil (os fracos, escravos e sacerdotes), o segundo expressa uma vontade de potência direcionada a subverter a perspectiva avaliadora daqueles não afetados por tal patologia (os fortes ou nobres).²⁰⁵

A compreensão da noção de ressentimento na filosofia nietzschiana requer discernir também o sentido e o alcance das expressões ação e reação, as quais estão estritamente relacionadas aos conceitos de afetos ativos e reativos.²⁰⁶ A ação é descrita na *Genealogia da moral* como positiva e espontânea, sendo própria do nobre. Ela traduz um caráter criativo e afirmativo que é atribuído ao tipo fisiopsicológico forte. A reação, por outro lado, é mais complexa, podendo ser espontânea também ou inibida e postergada. Do mesmo modo como ocorre com a ação, Nietzsche valoriza a reação imediata e espontânea do nobre, a qual é imediatamente exteriorizada. A supressão da reação pode tomar dois caminhos diferentes conforme o estado de força da constituição fisiopsicológica daquele que precisa lidar com seu sofrimento. Assim, pode ser que não haja reação e a dor seja absorvida e rapidamente digerida pelo forte, porém o fraco, ao inibir a reação, apenas consegue projetá-la adiante de forma imaginária, de modo que surge nele um desejo de

²⁰⁴ No mesma linha de raciocínio está Risse (2003). Ele distingue duas formas de ressentimento, uma que alguém possa possuir em relação aos demais e outra em relação a si mesmo. A primeira variante se refere ao ressentimento tal como Nietzsche o narra em GM I, sobre o sentimento dos escravos em relação aos senhores. A segunda tem relação com a saúde do indivíduo. Partindo da antropologia nietzschiana, descrita em GM II, Risse propõe que o ressentimento brota no indivíduo incapaz de esquecer. Assim, ao homem do ressentimento, Nietzsche oporia o homem do esquecimento, aquele que sacode a poeira e não se permite envenenar pelas dores sofridas. Nietzsche oferece como exemplo desse homem a figura de Goethe.

²⁰⁵ “[...] enquanto no primeiro caso o ressentimento designa uma obstrução da ação que se desenrola numa indigestão psíquica e num envenenamento produzido pela sua não ação; no segundo, como uma moral, ele corresponde a uma vontade de poder operante que busca o domínio sobre os demais e que efetivamente é vitoriosa na cultura ocidental.” (PASCHOAL, 2008, p. 21).

²⁰⁶ “*Ressentiment is a psychic mechanism. To put it more agreeably perhaps, it is a pattern in people's reactions to certain experiences. As such a mechanism or pattern, resentment explains the slave revolt in morality and thereby, indirectly, our current madness. The slaves, introducing the slave morality under which we are laboring still, were driven by the mechanism, or were reacting in accordance with the pattern, of resentment.*” (BITTNER, 1994, p. 128).

vingança que fica na memória.²⁰⁷ Essa reação sufocada, num ser que tende à fraqueza, gera o ressentimento. Conseqüentemente, ainda que Nietzsche faça uso também dos termos ativo e reativo para designar respectivamente o forte e o fraco, todavia, isso não significa que o forte não possa reagir. É uma questão de preponderância e de capacidade: no forte abundam os afetos ativos, no fraco os reativos; o forte consegue “digerir” os afetos reativos, o fraco não consegue e acaba envenenado por eles. O que o filósofo quer indicar é que a reação espontânea é quase uma ação, de modo a reservar o termo reativo para aquele (o fraco) em que a reação é tonalizada, pois este nunca consegue se expressar ativamente, sendo a reação seu modo de agir por excelência.²⁰⁸

2.2.1 Aspectos de uma psicologia nietzschiana da moral

Ao se propor uma tese sobre a psicologia da moral do ressentimento e sua relação com o direito em Nietzsche, é preciso considerar que o filósofo mesmo, por mais de uma vez, reclamou para si o título de psicólogo.²⁰⁹ A primeira máxima do *Crepúsculo dos ídolos* inicia com a ideia de que a ociosidade seria a mãe de toda psicologia.²¹⁰ Aqui, fazendo um trocadilho com o jargão popular segundo o qual o ócio é o começo de todos os vícios, Nietzsche associa a psicologia com a filosofia. Em outras passagens (*O Estado grego*, por exemplo), o filósofo exalta que a filosofia floresceu na Grécia em virtude de haver uma classe aristocrática que estava livre da necessidade do trabalho, podendo exercitar o espírito a partir do ócio. Assim, seria possível dizer que o filósofo relaciona a filosofia à psicologia ou, mais especificamente, seu modo de filosofar ao modo de proceder

²⁰⁷ É interessante contatar que essa ideia do mal causado por uma vingança reprimida já está presente em HH §60, antes da psicologia da vingança e do ressentimento assumir os contornos definitivos na *Genealogia da moral*. “*Querer se vingar e se vingar*. — Pensar em se vingar e fazê-lo significa ter um violento acesso febril, que no entanto passa; mas pensar em se vingar e não ter força nem coragem para fazê-lo é carregar consigo um sofrimento crônico, um envenenamento do corpo e da alma.” (NIETZSCHE, 2005, p. 47).

²⁰⁸ “Na *Genealogia da moral*, palco da melhor formulação do conceito de ressentimento na filosofia de Nietzsche, as expressões ‘ativo’ e ‘reativo’ são utilizadas, inicialmente para designar alguns tipos psicológicos e seus modos de agir. O termo ‘ativo’ aparece, por exemplo, na seção 10 da primeira dissertação, na caracterização do homem nobre, destacado (*Vornehm*), que é designado como ‘necessariamente ativo’. [...] em contraposição àquele homem ‘ativo’ encontramos a figura do ‘homem do Ressentimento’, cuja dependência em relação a estímulos externos faria de seu agir, no geral, uma ‘reação’ e permitiria designá-lo como ‘reativo’.” (PASCHOAL, 2016, p. 35-36).

²⁰⁹ A título de exemplo, no prólogo do *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche se considera um “velho psicólogo” (NIETZSCHE, 2006, p. 8).

²¹⁰ Vale comentar que o *Crepúsculo dos ídolos* teve como título provisório “Lazer de um psicólogo” (*Müßiggang eines Psychologen*), como consta de uma carta de Nietzsche para seu editor em setembro de 1888 (NIETZSCHE, 2006, p. 133).

de um psicólogo.²¹¹ Como visto anteriormente, é assim também que o método genealógico pode ser compreendido.²¹² No mesmo sentido, “auscultar os ídolos” para que aquilo que eles têm escondido se manifeste, é o dever que o “Nietzsche psicólogo” se coloca no prefácio do *Crepúsculo dos ídolos* (NIETZSCHE, 2006, p. 7-8).²¹³

Kaufmann (1974, p. 216, tradução nossa) acredita que “Nietzsche propôs explicar todo comportamento humano nos termos da vontade de potência”. Como visto anteriormente (MARTON, 1990), a vontade de potência expressa o *modus operandi* das forças, em termos de mundo, e dos impulsos, em termos de organismos. Pensá-la através de uma ótica psicológica permite não só salientar a preferência do filósofo pela sensibilidade em detrimento da razão²¹⁴, como é a base para se estabelecer uma teoria dos afetos a fim de fundamentar uma psicologia da moral, que baseia o procedimento genealógico.

Do mesmo modo, o procedimento genealógico proposto por Nietzsche constitui uma análise histórico-psicológica da civilização. O objeto de estudo privilegiado nessa investigação feita por Nietzsche é a moral ou, mais precisamente, a interpretação moral que foi dada a diversos fenômenos, os quais nada têm de morais em si mesmos. Essa interpretação moral, ou perspectiva avaliadora (lembrando que a moral lida com valores), julga esses fenômenos de uma determinada maneira. As condições que interferem nesse julgamento não são exclusivamente conscientes, pelo contrário, decorrem de certas condições de vida pré-existentes. Assim, reafirmando a exigência de se colocar “além de bem e mal”, o filósofo esclarece no *Crepúsculo dos ídolos* o método que adota (CI, “os melhoradores da humanidade”, §1) ao reclamar para si a percepção “de que não existem absolutamente fatos morais”. Por conseguinte, a moral seria “apenas uma interpretação de determinados fenômenos”, contudo, uma “*má* interpretação”. Todavia, ele destaca que a

²¹¹ Ainda que Nietzsche tenha muitas vezes se referido a si mesmo como um “psicólogo”, Holub (1999, p. 150) informa que ele não é citado em muitas das obras que tratam da história da psicologia. Nas raras vezes em que seu nome aparece, as referências são singelas. Todavia, num ramo particular da psicologia, o da psicanálise, a influência de Nietzsche é visível, mesmo que Freud tenha negado várias vezes ter tido contato com os trabalhos do filósofo. Do mesmo modo, especula-se que Nietzsche tinha tido apenas noções superficiais de psicologia, além de praticamente desconhecer o trabalho de algumas figuras importantes da psicologia no século XIX, como Wilhelm Wundt (1832-1920). Por outro lado, Holub (1999, p. 152) acredita que ele estivesse familiarizado ao menos com as questões “filosóficas” que envolviam as pesquisas em psicologia.

²¹² Na apresentação feita para a *Genealogia da moral* presente em *Ecce homo*, Nietzsche informa que as três dissertações que compõem o livro representam trabalhos de um psicólogo.

²¹³ Para uma ampla discussão acerca da compreensão de Nietzsche como um psicólogo, ver por todos Giacoia, (2001) em obra dedicada ao tema.

²¹⁴ “Um dos traços mais característicos da reflexão de Nietzsche é a crítica do primado da razão e o reconhecimento do privilégio da sensibilidade. Mas Nietzsche não se contenta em inverter a hierarquização tradicional desse par: simultaneamente, ele radicaliza o estatuto da sensibilidade para construir uma teoria da afetividade totalmente renovada.” (WOTLING, 2011, p. 11).

moral como “semiótica” é “inestimável”, na medida em que revela as “mais valiosas realidades das culturas e interioridades”. E conclui finalmente: “a moral é apenas linguagem de signos, sintomatologia: é preciso saber antes *de que* se trata, para dela tirar proveito” (NIETZSCHE, 2005, p. 49, grifo do autor). Portanto, o filósofo propõe um diagnóstico dessa moral utilizando, dentre outros aspectos, os afetos que nela preponderam. A tipologia forte/fraco, estabelecida por ele na primeira dissertação da *Genealogia da moral*, encarna esse modo de proceder. Neste sentido, pode-se antecipar que a moral dos fracos será tonalizada por afetos reativos ao passo que a moral sadia dos fortes revelará o predomínio de afetos ativos.

2.2.2 Afetos ativos e reativos

Passemos, então, à definição de afetos.²¹⁵ O tratamento dispensado pelo filósofo à noção de afeto adquire um caráter mais estrutural apenas na maturidade como forma de manifestação da vontade de potência no homem. Com a “teoria dos afetos”²¹⁶, Nietzsche entende necessário eliminar da ciência a crença na alma transcendente de forma a resignificar o conceito de alma. Em BM §12, ele escreve que “está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma”, estando entre elas a “alma como estrutura social dos impulsos e afetos”, além de salientar em BM §19 que “em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações” (NIETZSCHE, 2005, p. 19 e p. 22).

Os afetos habitam uma instância infraconsciente e assumem um papel fundamental na leitura nietzschiana da moral, pensada como uma “sintomatologia dos afetos”. Assim, Nietzsche propõe que as formas de valoração morais são produto de uma configuração interna de afetos no homem e não de “imperativos categóricos”, na medida em que as

²¹⁵ Para Wotling (2011, p. 11), “o termo ‘afeto’ deve ser associado aos termos ‘instinto’ e ‘pulsão’, dos quais, na verdade, só se distingue para sublinhar a dimensão intrinsecamente passional desses processos infraconscientes – também se poderia dizer que ele insiste na dimensão inconsciente da afetividade”.

²¹⁶ Deve-se enfatizar a relação íntima dessa teoria com a noção de vontade de potência: “O que Nietzsche descobre na vontade de poder não é uma paixão entre outras [...] – mas só ela explica toda outra paixão, todo outro desejo, toda outra vontade que não é, em última análise, senão uma manifestação fraca, a única noção de ‘vontade’ cuja extensão pode desenvolver-se da mais simples planta ao animal mais complexo, da ameba ao homem, sem perder-se no vazio de uma vontade em si sem objeto. Assim entendida, ela ‘comanda’, se ousamos dizer, toda a psicologia que se torna ela mesma teoria da vontade de poder. [...] esta teoria da vontade de poder implica uma rejeição radical da psicologia tal como ela foi entendida até o presente, uma psicologia que gostaria de encontrar para toda ação uma origem na consciência, atribuir-lhe uma intenção, um projeto, portanto tornar o homem completamente responsável e transformar a vida humana em vida culpável de antemão – em poucas palavras, uma psicologia que imaginava o homem ‘livre’. [...] ela é o deciframento da única realidade imediatamente dada, a dos desejos e das paixões, estendida ao corpo da experiência interna e enfim ao próprio mundo em sua totalidade, ‘visto’ de alguma forma do interior.” (LEFRANC, 2011, p. 114, 120 e 127).

morais não passariam de uma “semiótica dos afetos” (BM §187).²¹⁷ Rememorando o exposto sobre a vontade de potência, do mesmo modo que o mundo se configura enquanto pluralidade de forças, o indivíduo é formado por uma pluralidade de afetos que influem na ação. Por conseguinte, o agir humano é diretamente influenciado por esses afetos, o que permite que Nietzsche aprecie as formas de vida conforme a predominância de algum afeto. Daí a proposição de afetos ativos e reativos. Portanto, a teoria dos afetos proposta por Nietzsche o auxilia na tarefa de apreciar as perspectivas avaliadoras criadas por determinados tipos humanos, uma vez que elas são produto direto de uma configuração de afetos, sendo possível afirmar que sua teoria dos afetos se ligaria diretamente à sua teoria do valor. Logo, os valores criados dependem dos afetos presentes nos tipos que os criam.

Logo, igualmente relevantes para a compreensão da psicologia nietzschiana da moral, são as noções de afetos ativos e reativos. Embora a questão sobre a diferença entre essas duas modalidades de afetos tenha sido motivada pela leitura de GM II §11, não se encontram elementos definitivos para uma definição no próprio parágrafo, de modo que se necessita voltar à primeira dissertação também, mas sobretudo aos primeiros parágrafos da segunda. Lá, o filósofo associa o ativo com a espontaneidade afirmativa, característica do nobre, a qual assume a forma ordinária de expressão da vontade de potência, ao passo que o reativo se deve a uma resistência posterior, entendido como uma atividade de segunda ordem, típica do escravo.

Em GM II §11, o filósofo oferece ao menos alguns exemplos daquilo que entende por afetos ativos, como a sede de domínio, e por afetos reativos, como a inveja e o rancor. Ponto crucial da distinção entre esses dois domínios é a evidente opção e defesa que Nietzsche faz em favor dos afetos ativos, os quais possuem, no seu entendimento, um “valor biológico mais elevado”. Portanto, o filósofo se coloca contra “[...] sacralizar a vingança sob o nome de justiça — como se no fundo a justiça fosse apenas uma evolução do sentimento de estar-ferido — e depois promover, com a vingança, todos os afetos reativos [...]” uma vez que há “outro grupo de afetos que são [...] de valor biológico bem mais elevado que os reativos: [...] os afetos propriamente ativos, como a ânsia de domínio, a sede de posse, e outros assim.” NIETZSCHE, 2009, p. 57-58).

²¹⁷ Essa noção transparece no exame da ideia de compaixão em Nietzsche, como aponta Melo (2010, p. 129): “Por isso, se a compaixão dos fracos busca abolir o sofrimento e o leva, por seu pessimismo incurável, a uma interpretação religiosa do existir, é porque o homem não é forte, duro e artista o suficiente para ter a verdade, sendo preciso inverter a verdade, ter uma vontade de inverdade a todo preço. No fundo, há apenas vontades fortes e fracas: é isso o que nos aponta a psicologia e fisiologia nietzschianas que se voltam, sobretudo, a uma semiótica dos afetos.”

Se recordarmos que o ponto de vista assumido por Nietzsche em relação a uma apreciação das perspectivas avaliadoras sempre é uma postura em prol da vida (vitalista), faz todo sentido o filósofo preferir os afetos promotores da vida em detrimento daqueles que possam obstruí-la. Assim, rememorando a noção de niilismo (já apresentada no capítulo anterior) como negação da vida, é possível dizer que Nietzsche identifica o predomínio dos afetos ativos com uma postura afirmativa, ou seja, como uma atitude em favor da vida. Ele mesmo se identifica como um “espírito positivo” no prólogo da *Genealogia* (GM P §4), quando indica que pretende sugerir hipóteses mais firmes ao invés de refutar as teorias dos genealogistas na moral. Do mesmo modo, o predomínio de afetos reativos é identificado com as posturas negadoras da vida (niilistas).

As ideias de ativo e reativo se ligam necessariamente à primeira dissertação da *Genealogia*, na qual são usados para expressar duas formas distintas de valoração moral, a dos nobres e a dos escravos.²¹⁸ Tomada a forma como Nietzsche narra a vitória dos escravos sobre os senhores, é perceptível a relação entre o par conceitual ativo/reactivo e o par conceitual afirmação/negação. Nietzsche é enfático ao dizer que toda moral nobre e sábia nasce de um dizer sim, ou seja, de uma postura afirmativa ou baseada em afetos ativos, enquanto que a moral vil nasce de uma negação, sendo permeada por afetos reativos por excelência.

Deste modo, é necessário relacionar as noções de atividade e reatividade à teoria já apresentada da vontade de potência. A relação mais evidente entre os afetos e a vontade de potência está presente no fragmento póstumo 14[121] de 1888, no qual o filósofo explica que “a vontade de potência é a forma primitiva do afeto” e que “todos os outros afetos são apenas modos de arranjos dela”.²¹⁹ Logo, os afetos representam expressões particulares da vontade de potência. Como visto, a vontade de potência representa o direcionamento de toda força ou impulso para seu próprio aumento. No âmbito animal, Nietzsche a entende como uma disposição espontânea para a expansão, o domínio e o aumento do sentimento de poder. Em GM III §7, tal concepção fica clara:

²¹⁸ É importante dizer que Nietzsche articula as noções de ativo e reativo numa relação de grau, como mostra Lefranc (2011), pois não se trata de mera oposição, mas de uma questão de status. “Seríamos levados a pensar em termos de contradição o que, em Nietzsche, deve ser em termos de hierarquia: a força reativa é primeiramente uma força dominada, submissa, inferior por sua qualidade, mesmo se, em última análise, é ela que pode prevalecer.” (LEFRANC, 2011, p. 152).

²¹⁹ No original: “*Daß der Wille zur Macht die primitive Affekt-Form ist, daß alle anderen Affekte nur seine Ausgestaltungen sind*” (FP 14[121] de 1888).

Todo animal [...] busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder; todo animal, também instintivamente e com uma finura dos sentidos que está “acima de toda razão”, tem horror a toda espécie de intrusões e obstáculos que se colocam ou poderiam colocar-se em seu caminho para o *optimum* (— não falo do caminho para a “felicidade”, mas do caminho para o poder, para o ato, para a mais poderosa atividade, na maioria dos casos, realmente, seu caminho para a infelicidade). (NIETZSCHE, 2009, p. 89, grifo do autor).

Esse impulso de vida predominante no animal é contraposto pelo filósofo à ideia de adaptação, muito em voga na biologia da época. Contestando teorias evolucionistas como as de Darwin ou de Spencer, Nietzsche propõe a prevalência do mais forte à do mais adaptado. Isso se deve ao fato de Nietzsche considerar a adaptação um aspecto secundário, em virtude de ela estar baseada em uma reação (ação reativa). Essa é a posição do filósofo em GM II §12:

Sob influência dessa idiossincrasia, colocou-se em primeiro plano a “adaptação”, ou seja, uma atividade de segunda ordem, uma reatividade; [...] Mas com isto se desconhece a essência da vida, a sua vontade de poder; com isto não se percebe a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação necessariamente precede a “adaptação”. (NIETZSCHE, 2009, p. 62).

Em GM II §12, o discurso, que antes era endereçado apenas aos equívocos científicos das pesquisas de época, assume também uma conotação política e dá lugar a uma crítica à democracia moderna. Aparentemente sem relação direta com o tema central do parágrafo, logo essa colocação surge como mais um argumento contra os estudiosos da moral, pois seu bom senso se mostra contaminado pelas tendências a um democratismo tosco. Nietzsche alega que a recusa democrática a tudo aquilo que domina ou anseia dominar ²²⁰ provocou até na fisiologia e nas ciências naturais a disseminação de teorias incapazes de perceber um dos aspectos mais essenciais da vida: a atividade. Deste modo, ele afirma que foi sob a influência dessas idiossincrasias democráticas que se colocou a adaptação em primeiro plano (Darwin), enquanto que, na realidade, ela não passa de uma reatividade, ou seja, uma manifestação de segunda ordem. Isso vem ao encontro da ideia

²²⁰ Nietzsche chega inclusive a cunhar um termo para essa postura: “misarquismo”, o ódio ao comando e ao governo.

exposta no parágrafo 11 da *Genealogia* sobre a primazia dos afetos ativos em detrimento dos reativos. Portanto, Nietzsche enfatiza outra vez que a vontade de potência é a característica fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas e criadoras de novas formas, pela razão lógica da ação preceder necessariamente a adaptação (reação).²²¹ No *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche volta a criticar as posições darwinianas. Entretanto, dessa vez ele questiona o conceito de “luta pela vida” (*struggle for life*). Para o autor de Zarathustra, a luta existe, porém os organismos não combatem pela sobrevivência ou por necessidade, lutam por potência, por um aumento de seu sentimento de poder, tal como exposto anteriormente no excerto da *Genealogia* sobre a psicologia do animal (GM III §7). Vejamos CI, “Incursões de um extemporâneo”, §14:

Anti-Darwin. — No que toca à célebre “luta pela vida”, até agora me parece apenas afirmada e não provada. Ela acontece, mas como exceção; o aspecto geral da vida não é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento — quando se luta, luta-se pelo poder... (NIETZSCHE, 2006, p. 50).

É preciso mencionar também a relação entre a noção de ativo e a ideia de uma postura afirmativa em Nietzsche. A afirmação assume na obra nietzschiana tanto um posicionamento teórico especulativo quanto uma dimensão antropológica-cultural e um modo pessoal de encarar a vida. No primeiro caso, ela pode ser associada a uma postura antidialética, uma vez que ele não acredita na negação como uma etapa essencial do processo de síntese. No segundo caso, o qual nos interessa particularmente, a afirmação aparece como alternativa ao niilismo provocado pelo colapso das grandes axiologias ocidentais, representado pela alegoria da “morte de Deus”. Através da defesa de uma postura afirmativa, o filósofo oferece um contraponto à decadência sem recorrer ao artifício dos ideais ascéticos. O conceito de além-do-homem se relaciona diretamente a essa proposta antropológica. Por fim, no último caso, a ideia de afirmação simboliza uma atitude diante da vida e de todas as circunstâncias complexas que ela envolve. Neste sentido, a afirmação se liga ao conceito de *amor fati*, uma vez que representa a postura

²²¹ Para Kaufmann (1974), Nietzsche aceita a ideia de seleção natural (*natural selection*), contudo rejeita que ela caminhe necessariamente em direção ao progresso da espécie. Logo, ele afirma que eventualmente os fracos vencerão os fortes, em razão de serem em maior número. Essa desvantagem numérica se deve ao fato dos fortes serem mais raros e mais difíceis de produzir. “*The place Nietzsche would assign to natural selection deserves special mention. He grants that natural selection takes place, but he denies that it operates for ‘progress.’ Mediocrity seems more apt to survive than ‘the single higher specimens’—‘that which is more unusual, more powerful, more complicated’. Hence natural selection will not generate bigger and better philosophers, artists, or saints, but only bigger and better brutes.*” (KAUFMANN, 1974, p. 174).

fundamental perante a existência defendida por Nietzsche, que se considerava um “discípulo” de Dioniso. A esse derradeiro modo de conceber a afirmação, voltaremos adiante.²²²

2.2.3 O problema dos valores morais

Para se compreender o alcance que o termo “ressentimento” possui na obra de Nietzsche, é preciso que se entenda antes como se deu a passagem da aristocracia guerreira para o domínio sacerdotal. Tal passagem é narrada pelo filósofo na primeira dissertação da *Genealogia da moral* e representa a derrocada dos valores nobres e a inversão valorativa perpetrada pela perspectiva do ressentimento. Deste modo, é possível afirmar que o ressentimento aparece como um *turning point* na história da moral para Nietzsche.

Nietzsche inicia sua investigação da moral com uma desconfiança acerca da linguagem. Para ele, a linguagem opera uma simplificação do mundo, de modo que aspectos fundamentais da existência passam despercebidos quando se acredita na ficção da gramática, por exemplo. Para exemplificar, pode-se mencionar a crítica nietzschiana à noção de sujeito livre, já presente em *Para além de bem e mal*, e que voltará a tonalizar seus ataques à metafísica tradicional, na segunda dissertação da *Genealogia*. Mas essa investida de Nietzsche começa pela análise da linguagem. Ele pretende descobrir as causas da polissemia do termo “bom” (*gut*) apreciando duas relações de contrários, a oposição entre bom e ruim (*schlecht*) e a entre bom e mau (*böse*). O uso pragmático da linguagem revelaria para o filósofo duas formas distintas de avaliação, a dos nobres e a dos escravos. Enquanto que o nobre desqualifica seu adversário em termos de fraqueza, incapacidade ou inaptidão, taxando-o de ruim, o escravo faz um julgamento moral de seu adversário, imputando a ele as características de cruel, torpe, maligno ou odioso. O nobre reconhece a si como mais forte e, embora não considere o fraco seu inimigo, o nobre o despreza. Porém, o fraco possui um artifício que desequilibra a relação entre eles. Ele faz um julgamento moral do forte atribuindo a ele o caráter mau. Mesmo reconhecendo sua

²²² Acompanhe-se a explicação de Fernando de Moraes Barros (2016): “Tributária de uma filosofia que não sabe separar o ‘dizer-sim’ do ‘fazer-não’, a noção de afirmação assume, em Nietzsche, um significado duplamente diverso, ora indicando um posicionamento teórico-especulativo específico, ora revelando uma singular dimensão antropológico-cultural ou, quando não, um modo pessoal de vida. [...] Aquele que afirma [...] é o contrário de um espírito de negação [...] não se quer síntese ou resultado de um desenvolvimento alcançado na trajetória regular [...] sob o influxo da temática do niilismo [...] o sentido da afirmação adquire o ápice de sua relevância [...] um antídoto poderoso contra o modo niilista de ser e pensar [...] a afirmação também não deixa de condensar, em sublime exemplaridade, a atitude requerida pelo assim chamado *amor fati*, anuência à vida com tudo aquilo que esta última possui de temerário, mas também de tonificante.” (BARROS, 2016, p. 104-106).

fraqueza, o fraco passa a se sentir superior porque, ao contrário do forte, não usa de sua força para violentar os demais. Do mesmo modo, ele inventa o livre-arbítrio ²²³ para justificar que é possível escolher não usar a força para oprimir e que isso é capaz de tornar o forte bom outra vez. Assim, essa abnegação da superioridade passa a ser entendida como grandeza e bondade. ²²⁴

Conforme analisado anteriormente, nos dois primeiros parágrafos da primeira dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche apresenta sua discordância em relação às hipóteses genealógicas dos psicólogos ingleses, sobretudo os utilitaristas. O autor de Zarathustra visa demonstrar que “essas hipóteses inglesas que se perdem no azul” ²²⁵ falharam em compreender o real sentido dos valores bem e mal, pois creem que o valor bom se relaciona às ações não egoístas, as quais teriam sido louvadas desde sempre. Ou seja, é por uma superstição de que o valor de uma ação teria sido dado por aqueles a quem ela foi feita em proveito que se comete tal engano. Nietzsche oferece outra hipótese em GM I §2:

Para mim é claro, antes de tudo, que essa teoria busca e estabelece a fonte do conceito “bom” no lugar errado: o juízo “bom” não provém daqueles aos quais se fez o “bem”! Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. (NIETZSCHE, 2009, p. 16-17).

²²³ Sobre o livre-arbítrio como uma estratégia dos ressentidos para exercer sua vontade de potência, cabe uma explicação. Numa nota, Reginster (2016) explica como se dá a importância da invenção do livre-arbítrio como meio necessário para o processo de inversão dos valores levado a cabo pelo ressentimento dos fracos. “Ao contrário do que muitos comentadores sustentam, o objetivo principal da invenção do livre arbítrio não é fazer o forte sentir que a sua dominação política é má, no sentido de ser errada, e que ele é livre para abster-se dela, e, portanto, culpado por não fazer isso. Como essa passagem indica claramente, a invenção do livre arbítrio é projetada pelo fraco não para mudar as atitudes dos fortes, mas suas próprias atitudes.” (REGINSTER, 2016, p. 65). Por conseguinte, podemos afirmar que a noção de livre-arbítrio foi criada pelos fracos para justificarem sua “liberdade” de não revidar, sua decisão correta e boa de permanecerem mansos e humildes em contraposição aos fortes, os quais ainda presos ao instinto e à animalidade não são capazes desses atos de bondade. Assim, o livre-arbítrio satisfaria o sentimento de “orgulho ferido” dos fracos.

²²⁴ “So this is how resentment works. There are those who are worse off than the others, inferior or suppressed in some way—Nietzsche’s talk of slaves should be understood in a broad, metaphorical sense, not restricted to what is called ‘slavery’ in economic history. They wish to better their situation, but they cannot, because those better off are powerful enough to prevent it. So they set up values instead—slave values, that is. Judged by these, the slaves turn out to be well off, the masters badly, which is what the slaves wanted. To be sure, the values are imaginary: the slaves are actually still inferior, the masters superior. Still, the establishment of this valuation has real, indeed momentous, effects. The valuation gains adherents and finally it wins (GM I:7), eradicating both the appreciation of human splendor and that splendor itself (GM I:16); and this is madness reigning.” (BITTNER, 1994, p. 129).

²²⁵ *Blau*, azul em alemão. No original, lê-se “*englischen Hypothesenwesen in’s Blaue*”. Convém esclarecer que Nietzsche joga com a expressão idiomática “*ins Blaue fahren*” (seguir sem rumo) nesta passagem extraída de GM P §7.

Assim, o filósofo sustenta terem sido justamente aqueles que ocupavam uma posição social mais elevada, os que denominaram a si mesmos como bons e às suas ações como boas, inclusive em virtude de um direito senhorial de nomear. Deste modo, “desse *pathos* da distância é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade!” (NIETZSCHE, 2009, p. 17). Esse “direito senhorial de nomear” (*Herrenrecht Namen zu geben*) procede da linguagem, entendida como expressão de poder dos senhores, na medida em que em eles (GM I §2) “selam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas” (NIETZSCHE, 2009, p. 17). Dessa forma, Nietzsche acredita ter afastado as hipóteses genealógicas que enxergavam nas ações “não egoístas” a origem dos valores morais. Isso é falso em virtude de a utilidade pouco importar àqueles fortes o bastante para criar valores. Igualmente, além dessa consideração de ordem psicológica, Nietzsche oferece outra razão de cunho histórico para se suspeitar dessa superstição da ancestralidade do altruísmo (GM I §2):

É somente com um declínio dos juízos de valor aristocráticos que essa oposição “egoísta” e “não egoísta” se impõe mais e mais à consciência humana — é, para utilizar minha linguagem, o instinto de rebanho, que com ela toma finalmente a palavra (e as palavras). E mesmo então demora muito, até que esse instinto se torne senhor de maneira tal que a valoração moral fique presa e imobilizada nessa oposição (como ocorre, por exemplo, na Europa de hoje: nela, o preconceito que vê equivalência entre “moral”, “não egoísta” e “*désintéressé*” já predomina com a violência de uma “ideia fixa” ou doença do cérebro). (NIETZSCHE, 2009, p. 17, grifo do autor).

Na sequência, em GM I §4, o filósofo informa que a direção correta teria surgido diante dele ao se questionar sobre o significado original das palavras que designam aquilo que é “bom” nos diversos idiomas. Ele informa que todas elas apontam para um sentido aristocrático, estando o conceito de bom geralmente ligado à nobre ou bem nascido. Como afirmado no parágrafo anterior, é apenas após um declínio dessas sociedades aristocráticas que o vocábulo “bom” passará a contemplar as ações altruístas, por exemplo. É partir dessa investigação da pragmática da linguagem que Nietzsche será capaz de revelar que o significado das palavras esconde uma relação de poder, não possuindo nenhum sentido

metafísico, mas apenas evidenciando a presença de uma vontade de potência operante. Recorrendo à etimologia, Nietzsche assevera:

Descobri então que todas elas remetem à mesma transformação conceitual — que, em toda parte, “nobre”, “aristocrático”, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu “bom”, no sentido de “espiritualmente nobre”, “aristocrático”, de “espiritualmente bem nascido”, “espiritualmente privilegiado”: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz “plebeu”, “comum”, “baixo” transmutar-se finalmente em “ruim”. (NIETZSCHE, 2009, p. 18, grifo do autor).

No parágrafo seguinte (GM I §5), Nietzsche passará por diversos idiomas como o latim, o grego, o celta e o alemão, buscando encontrar evidências que sustentem sua afirmação sobre a origem linguística do termo “bom”. Mesmo que o acerto filológico das suposições do filósofo possa ser questionado, para este estudo o que importa é que Nietzsche (GM I §6) está convencido de que “o conceito denotador de preeminência política sempre resulta em um conceito de preeminência espiritual” (NIETZSCHE, 2009, p. 21). Neste sentido, a fim de reforçar sua hipótese, ele passará ao seu próximo objeto de indagação: o significado do valor “bom” nas aristocracias sacerdotais.

De princípio, ele esclarece que o fato da casta mais elevada socialmente ser a dos sacerdotes por si só não constitui uma objeção à tese que pretende defender. Ainda que essas aristocracias muitas vezes prefiram termos como “puro” para se referirem à sua função sacerdotal, flui deles o estabelecimento do sentido que designa a pureza. Entretanto, preparando o terreno para a virada paradigmática na moral que pretende demonstrar, o filósofo afirma haver nas aristocracias sacerdotais hábitos debilitantes e pouco saudáveis. Antecipando a discussão que fará na terceira dissertação sobre o ascetismo, Nietzsche chama a atenção para as práticas sacerdotais de cura. O uso da ascese como medicina já aparece aqui como sintoma da patologia de que sofrem os sacerdotes e com a qual eles vão disseminar a doença na civilização. Vejamos:

Já de início existe algo malsão nessas aristocracias sacerdotais e nos hábitos que nelas vigoram, hábitos hostis à ação, em parte meditados, em parte explosivos sentimentalmente, cujas sequelas parecem ser a debilidade intestinal e a neurastenia quase que fatalmente inerentes aos sacerdotes de todos os tempos; mas o que foi por eles mesmos inventado como remédio para essa debilidade — não é preciso dizer que afinal demonstrou ser mil vezes mais perigoso, em seus efeitos ulteriores, do que a doença de

que deveria curar? A própria humanidade sofre ainda os efeitos dessas veleidades de cura sacerdotais! Lembremos, por exemplo, certas formas de dieta (abstenção de carne), o jejum, a continência sexual, a fuga “para o deserto” [...] a isso junte-se a metafísica antissensualista dos sacerdotes, apta a fabricar indolentes e refinados, a sua auto-hipnose à maneira dos faquires e brâmanes — o Brahma usado como botão de vidro e ideia fixa — e por fim o muito compreensível enfado geral com a sua cura radical — o nada (ou Deus — o anseio de *unio mystica* com Deus é o anseio budista pelo Nada, pelo Nirvana — e nada mais!). (NIETZSCHE, 2009, p. 21-22).

Tendo exposto a natureza dos hábitos sacerdotais, Nietzsche aponta para o momento crucial da análise que desenvolve: o confronto entre os guerreiros e os sacerdotes e as consequências morais (na forma de valorar) dele advindas. Em GM I §7, Nietzsche apresenta o embate entre os dois tipos expostos anteriormente (forte e fraco), afirmando que o choque advém da não concordância entre as estimativas de cada um. Neste momento, as perspectivas avaliadoras (morais) de ambos entram em confronto.

O filósofo expõe que os valores dos guerreiros procedem de uma constituição física forte e sadia, manifestando-se naquilo que serve à sua manutenção, como a caça, a guerra e a dança entre outras. Por outro lado, os valores dos sacerdotes têm outra procedência. Devido à impotência sacerdotal, Nietzsche aponta que para eles “a guerra é mau negócio”, muito embora sejam “os mais terríveis inimigos”, já que sua fraqueza faz com que neles o ódio tome proporções “monstruosas e sinistras”, convertendo-se em algo venenoso (NIETZSCHE, 2009, p. 23). Para demonstrar sua tese, o filósofo oferece aquilo que entende ser o exemplo histórico mais significativo: o caso dos judeus.

Nada do que na terra se fez contra “os nobres”, “os poderosos”, “os senhores”, “os donos do poder”, é remotamente comparável ao que os judeus contra eles fizeram; os judeus, aquele povo de sacerdotes que soube desferrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical tresvaloração dos valores deles, ou seja, por um ato da mais espiritual vingança. (NIETZSCHE, 2009, p. 23, grifo do autor).

Assim, a vingança dos judeus teria sido capaz de inverter a “equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses)” (NIETZSCHE, 2009, p. 23) em vil, fraco, feio, doente, miserável e sofredor. Esses valores teriam passado então a identificar o bom, de forma que os nobres se tornaram os maus, cruéis, lascivos, ímpios e condenados aos olhos dos deuses. Essa reviravolta na história da moral já havia

sido apontada por Nietzsche em *Para além de bem e mal* (BM §195), como ele mesmo menciona no citado trecho da *Genealogia*.²²⁶ Em seguida, o filósofo nota que foram os cristãos que colheram a herança da rebelião judaica, muito embora se tenha perdido isso de vista, já que tal acontecimento vitorioso remonta a dois mil anos atrás.

Na continuidade de seu raciocínio (GM I §8), Nietzsche apresenta uma hipótese sobre como da vingança e do ódio judeu teria surgido “o mais profundo e sublime de todos os tipos de amor”, aquele materializado na figura do redentor, o Cristo. Nietzsche comenta sobre a enorme difusão que o cristianismo alcançou e justifica a mesma pela sedução que a mensagem do “evangelho vivo do amor” teria exercido sobre os pobres, doentes e pecadores (os fracos em geral). E, para arrematar a narração da vitória judaico-cristã, o filósofo considera um artifício da “grande política da vingança” o fato de terem sido os judeus mesmos que negaram e pregaram na cruz o deus encarnado perante o mundo todo. E, diante da visão do “Deus na cruz”, todos os adversários de Israel morderam a isca, diante da “última, extrema crueldade e autocrucificação de Deus para salvação do homem”, de forma que Israel pudesse finalmente triunfar sobre “todos os outros ideais, sobre todos os ideais *mais nobres*.” (NIETZSCHE, 2009, p. 24-25, grifo do autor).

Assim (GM I §9), Nietzsche contempla a vitória do “rebanho”, lamuriando a derrocada dos ideais nobres na fala de um “livre-pensador” imaginada por ele, pois “os ‘senhores’ foram abolidos; a moral do homem comum venceu.” Porém, ele aponta para conclusão de seu interlocutor: “Qual de nós seria livre-pensador, se não houvesse a Igreja? A Igreja é que nos repugna, *não* o seu veneno... Não considerando a Igreja, também nós amamos o veneno...” Diante desta constatação, Nietzsche se cala, afirmando ter “muito o que calar” (NIETZSCHE, 2009, p. 25, grifo do autor). Ora, o veneno a que ele se refere é a moral do ressentimento junto aos ideais ascéticos que provêm dela. Refutar a Igreja sem refutar o seu veneno, a sua moral, é justamente o grande erro que Nietzsche aponta aos livres pensadores, aos pensadores que buscaram, como Kant, fundamentar e justificar a moral ao invés de pensá-la como um problema. Tal equívoco se deve ainda ao fato de não terem a percepção da “morte de Deus”, esse acontecimento grandioso que Nietzsche

²²⁶ Em BM §195, Nietzsche faz remissão ao historiador romano Públio Tácito (c. 56 - c. 117) para justificar que os judeus seriam “um povo nascido para a escravidão” e sacramenta: “Nessa inversão dos valores (onde cabe utilizar a palavra ‘pobre’ como sinônimo de ‘santo’ e ‘amigo’) reside a importância do povo judeu: com ele começa a *rebelião escrava na moral*.” (NIETZSCHE, 2005, p. 83).

anunciara aos homens reunidos no mercado pela voz do “homem louco” (GC §125) e que é também um dos primeiros anúncios do seu Zaratustra (prólogo).²²⁷

2.2.4 A moral do ressentimento

Uma vez feita essa longa apresentação da história dos valores, o filósofo chega agora ao momento crucial desta análise: a apreciação genealógica da chamada “moral do ressentimento”. Nietzsche afirma em GM I §10 que a “rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores”. Já de início, ele evidencia que os valores engendrados por essa moral provêm de uma perspectiva peculiar, a do ressentimento, passando na sequência a dissecar as características essenciais do modo de atuação dos ressentidos. Para o filósofo, o ressentimento é marca dos “seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos”, de modo que “apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação.” (NIETZSCHE, 2009, p. 26). Repare-se que a fraqueza já se mostra aqui como fonte necessária da manifestação do fenômeno do ressentimento. E Nietzsche conclui (GM I §10):

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” — e *este* Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores — este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si — é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto — sua ação é no fundo reação. (NIETZSCHE, 2009, p. 26, grifo do autor).

Nesta afirmação, Nietzsche espera que o leitor se recorde daquilo que ele havia dito anteriormente sobre o modo de valorar afirmativo (o “triunfante Sim a si”) dos nobres guerreiros. Se ele relaciona o sim ao ato criador (ativo) da moral nobre, a moral escrava será associada ao não (reativo). Contudo, não é apenas uma negação, é uma reação que surge em oposição ao modo de valorar da perspectiva nobre. Na moral nobre, o negativo aparece apenas como “uma imagem de contraste, pálida e posterior” ao positivo que “age e

²²⁷ “A noção do mundo humano, que nos dá o espaço no qual vivemos, um acima e um abaixo, uma direção para a própria vida, uma verdade que nos garante um santuário – tudo isso se perdeu com a morte de Deus. Tudo que restou é um ‘nada infinito’, sem medida ou valoração, sem bem ou mal.” (HAASE, 2011, p. 94).

crece espontaneamente” (NIETZSCHE, 2009, p. 26). ²²⁸ Buscando ratificar a altivez da moral nobre, Nietzsche escreve (GM I §10):

Os “bem-nascidos” se *sentiam* mesmo como os “felizes”; eles não tinham de construir artificialmente a sua felicidade, de persuadir-se dela, *menti-la* para si, por meio de um olhar aos seus inimigos (como costumam fazer os homens do ressentimento); e do mesmo modo, sendo homens plenos, repletos de força e portanto *necessariamente* ativos, não sabiam separar a felicidade da ação — para eles, ser ativo é parte necessária da felicidade [...] (NIETZSCHE, 2009, p. 27, grifo do autor).

Deste modo, o que o filósofo insiste em afirmar é que os nobres não precisam rebaixar ou maldizer os escravos para se sentirem melhores que eles. Pelo contrário, essa forma de proceder por meio da reação pertence aos homens do ressentimento, eles que olham “de través”, que invertem os valores, dada sua impotência para se auto-afirmarem como fazem os nobres. Daí o porquê de agirem na oposição, como o filósofo explica na passagem que segue de GM I §10:

[...] tudo isso o oposto da felicidade no nível dos impotentes, oprimidos, achacados por sentimentos hostis e venenosos, nos quais ela aparece essencialmente como narcose, entorpecimento, sossego, paz, “sabbat”, distensão do ânimo e relaxamento dos membros, ou, numa palavra, *passivamente*. (NIETZSCHE, 2009, p. 27, grifo do autor).

Assim sendo, ele identifica como característica fundamental do ressentido a passividade aparente que esconde uma reatividade. ²²⁹ Logo, há no “homem do ressentimento” uma reação sufocada. Não se trata de uma reação sublimada ou inexistente, ela é apenas silenciada sob o manto da passividade, da mansidão. A isso se segue que, com esse silenciamento do afeto reativo, o ressentido aparenta uma atitude superior. Entretanto, tal atitude é meramente ilusória. Como não é forte o bastante para não reagir, ou seja, não é movido por afetos ativos, busca disfarçar sua reação internalizando-a. Por isso, Nietzsche

²²⁸ Não se deve perder de vista que Nietzsche tem sempre em mente a aristocracia grega quando pensa na moral nobre. Na continuação de seu argumento (GM I §10), ele indica termos em grego usados pelos aristocratas para se referirem às classes mais baixas, procurando ressaltar que, neles todos, existe certa indulgência no trato, muitas vezes desprezo e lamúria, mas nunca ódio ou rancor. (NIETZSCHE, 2009, p. 26-27).

²²⁹ “A reatividade peculiar a esse tipo de homem, se caracteriza, inicialmente, por uma ‘inversão do olhar’, pois, diferentemente do nobre, a ação desse homem reativo é produzida, num primeiro momento, a partir de um olhar dirigido para ‘um ‘fora’, para um ‘outro’, um ‘não-eu’.” (PASCHOAL, 2016, p. 36).

infez que o “homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo”. Como sua “alma *olha de través*”, o ressentido busca os “refúgios” e “subterfúgios”, ele trilha “os caminhos ocultos [...] do não-esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria.” (NIETZSCHE, 2009, p. 27). Portanto, o ressentido considera a sagacidade algo essencial para sua sobrevivência, sua fraqueza o obriga a isso, pois está repleto de sentimentos reativos. Por outro lado, para os nobres, a inteligência se mostra como algo de um “gosto sutil de luxo e refinamento”, uma vez que está longe de ser tão importante quanto a “completa certeza de funcionamento dos instintos reguladores inconscientes”, que representam inclusive “certa imprudência” como a precipitação ao perigo ou ao inimigo, bem como a “impulsividade na cólera, no amor, na veneração, gratidão, vingança” (NIETZSCHE, 2009, p. 28).

Nietzsche faz também uma consideração sobre os reflexos do ressentimento no homem nobre. A grande diferença entre as consequências do ressentimento no homem nobre forte e no homem fraco está no fato de que, no nobre, o ressentimento raras vezes aparece e, mesmo quando surge, é consumido de imediato de forma que não envenena. Desta forma, para o homem nobre, o sentimento ruim (reativo) nem chega a causar danos, pois é absorvido pelas boas condições de vida em que se encontra o forte. Nele a dor dói menos, ela é esquecida com maior facilidade, o sentimento desaparece logo e não chega a ser re-sentido. Essa condição de resistência, esse não se deixar abalar pelas adversidades, é o que traduz a essência da nobreza para Nietzsche. Diz o filósofo sobre o homem nobre (GM I §10):

Mesmo o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não *envenena*: por outro lado, nem sequer aparece, em inúmeros casos em que é inevitável nos impotentes e fracos. [...] Um homem tal sacode de si, com *um* movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam; apenas neste caso é possível, se for possível em absoluto, o autêntico “amor aos inimigos”. Quanta reverência aos inimigos não tem um homem nobre! (NIETZSCHE, 2009, p. 28, grifo do autor).

Em contrapartida, o homem fraco é incapaz desse ato de grandeza²³⁰, de modo que conceberá seu inimigo como sendo necessariamente “mau”. É a partir da imagem

²³⁰ “Correlativo a essa preocupação com a maneira de cada uma ver o sofrimento é o interesse de Nietzsche na grandeza, em vez da bondade. Pois não há grandeza sem uma prontidão e uma capacidade para suportar, absorver uma imensa quantidade de sofrimento e tirar o melhor disso. A grandeza [...] implica pôr a dor para trabalhar; a bondade implica tentar eliminá-la.” (TANNER, 2004, p. 45).

demonizada do malfeitor que o homem do ressentimento cunha sua própria imagem. O fraco impinge a vilania ao nobre, torna-o “mau”, primeiro ele refuta todas as características presentes no homem forte para, somente aí, apresentar-se como “bom”.

Em linhas ainda bastante gerais, pode-se afirmar que, para Nietzsche, o ressentimento é fruto de sentimentos reativos como a inveja e o rancor que não conseguem ser descarregados para fora pelo indivíduo, de forma que se voltam para dentro do homem, onde ficam sendo “re-sentidos”. O filósofo se vale da metáfora da “má-digestão” para elucidar o processo por meio do qual tais sentimentos ficam atuando no interior do homem, de forma a produzir uma espécie de auto-envenenamento. Devido à incapacidade de exteriorizar tais sentimentos ruins, acarretada pela fraqueza do organismo, o homem adoece. Portanto, no ressentimento há um desejo de vingança reprimido. Essa vingança fática não realizável será substituída por uma vingança imaginária no “homem do ressentimento”, uma vez que ele é, ao mesmo tempo, incapaz de concretizá-la materialmente e de esquecer o mal-estar sofrido.²³¹ Assim, na filosofia nietzschiana, o ressentimento ganha contornos sociais com a ideia de uma “moral do ressentimento”, fruto de uma patologia presente num certo tipo de homem, o fraco.

No parágrafo seguinte (GM I §11), o filósofo aponta que o valor “mau” da moral escrava é exatamente o valor “bom” da moral nobre. Essa inversão de valores se dá em virtude de uma interpretação fruto do ressentimento e marca o momento em que o próprio ressentimento passa a criar valores e a externar uma vontade de potência. Nietzsche primeiro pergunta sobre a origem do “mau” da moral do ressentimento: “perguntemo-nos quem é propriamente ‘mau’, no sentido da moral do ressentimento.” E a resposta que oferece na sequência é: “com todo o rigor: precisamente o ‘bom’ da outra moral, o nobre, o poderoso, o dominador, apenas pintado de outra cor, interpretado e visto de outro modo pelo olho de veneno do ressentimento.” (NIETZSCHE, 2009, p. 28-29).

Ainda no mesmo parágrafo, o filósofo de Zaratustra associa as raças nobres ao animal de rapina, seu modo de agir é o da besta loura intrépida e insaciável. Vejamos GM I §11: “Na raiz de todas as raças nobres é difícil não reconhecer o animal de rapina, a magnífica besta loura que vagueia ávida de espólios e vitórias”, assim, sua natureza faz

²³¹ Sobre o homem do ressentimento: “*On this proposal, the person of resentment is left damaged by internalization and socialization in a peculiar way. She is unable to develop an inner life that absorbs the pain and anger stemming from the oppression of instincts. The inner life of the person of resentment is unhealthily tied up with behavior belonging to the pre-internalization period: neither does he live under circumstances in which he can still discharge the instincts, nor has he managed to bring about the kind of inner life that has eliminated or at least reduced anger and resentment by developing an independent and unified inner life that integrates or absorbs conflicting instincts and those emotions. The person of resentment is maladjusted to civilization.*” (RISSE, 2003, p. 162).

Nietzsche reconhece que “de quando em quando este cerne oculto necessita desafogo, o animal tem que sair fora, tem que voltar à selva” (NIETZSCHE, 2009, p. 29). Logo depois, ele se pergunta se o sentido da cultura seria “amestrar o animal de rapina ‘homem’, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, doméstico”, de forma que uma resposta afirmativa para esta indagação levaria necessariamente à conclusão de se tomar “aqueles instintos de reação e ressentimento, com cujo auxílio foram finalmente liquidadas e vencidas as estirpes nobres e os seus ideais, como os autênticos instrumentos da cultura” (NIETZSCHE, 2009, p. 30). O filósofo considera hedionda tal conclusão, pois esse amansamento do homem significa justamente o colapso e a decadência da humanidade, muito embora seja isso que tenha ocorrido com a civilização ocidental na sua visão.

O nivelamento e o enfraquecimento do homem fazem com que se perca o temor do homem, que a besta não mais represente perigo algum. Para o filósofo (GM I §11), o fato de “não mais poder se livrar da visão asquerosa dos malogrados, atrofiados, amargurados, envenenados”, representa “nossa aversão ao ‘homem’ [...] pois nós sofremos do homem, não há dúvida” NIETZSCHE, 2009, p. 31). Esse “sofrer do homem” é o verdadeiro perigo, ele representa uma guinada ao niilismo. A percepção aguda da decadência da humanidade, na medida em que o homem se converteu num animal de rebanho por obra da moral do ressentimento, é capaz de produzir um sentimento de cansaço, que nega a vida, o niilismo. Isso é o que se percebe de forma lapidar, na rápida digressão sobre o problema, que o filósofo faz em GM I §12:

Pois assim é: o apequenamento e nivelamento do homem europeu encerra nosso grande perigo, pois esta visão cansa... Hoje nada vemos que queira tornar-se maior, pressentimos que tudo desce, descende, torna-se mais ralo, mais plácido, prudente, manso, indiferente, medíocre, chinês, cristão — não há dúvida, o homem se torna cada vez “melhor”... E precisamente nisso está o destino fatal da Europa — junto com o temor do homem, perdemos também o amor a ele, a reverência por ele, a esperança em torno dele, e mesmo a vontade de que exista ele. A visão do homem agora cansa — o que é hoje o niilismo, se não isto?... Estamos cansados do homem... (NIETZSCHE, 2009, p. 32, grifo do autor).

Após fazer essa consideração acerca do futuro da humanidade, Nietzsche retoma o problema da moral do ressentimento. Em GM I §13, Nietzsche associa os nobres às aves de rapina e os escravos às ovelhas. Quase narrando uma fábula, o filósofo explica que as ovelhas consideram bom quem seja o menos possível “ave” e o máximo possível “ovelha”,

ao que as aves assistiram com “ar zombeteiro”, pois nada teriam contra as ovelhas. Muito pelo contrário, elas as amariam, pois quanto mais tenras mais deliciosas. O sarcasmo nietzschiano presente nessa passagem leva à asseveração feita na sequência:

Exigir da força que não se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força. (NIETZSCHE, 2009, p. 32-33).

A ave de rapina ilustra o modo de agir do nobre, podendo ser traduzido como puro efetivar espontâneo da força. É impensável exigir da ave que não voe da mesma forma como é inconcebível que a força não se exerça como força.²³² Se o represamento da força é algo não natural e a contensão dos impulsos é estranha à vida, desejar o oposto seria um desatino. Contudo, é precisamente assim que agem e pensam os fracos. Eles partem da premissa de que a ave é livre para poder ser ovelha, pois entendem ser possível existir um sujeito anterior ao agir. O “povo”, diz Nietzsche (GM I §13), “discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que fosse livre para expressar ou não a força.” Entretanto, “não existe um tal substrato; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação — a ação é tudo.” (NIETZSCHE, 2009, p. 33).

É por obra de uma sedução da linguagem que isso ocorre. Devido a uma forma de pensar que imagina o sujeito como um antecedente lógico do objeto, os filósofos acreditam na liberdade e na possibilidade de discernir querer e fazer. Antes da *Genealogia*, Nietzsche já havia se dedicado a examinar tal modo de compreensão dos fenômenos psicológicos em *Para além de bem e mal*, notadamente na seção intitulada “Dos preconceitos dos filósofos”. A crítica à teoria do conhecimento desenvolvida pelo filósofo em BM §16 põe por terra as “certezas imediatas”, denunciando que tanto o “eu penso” de Descartes²³³

²³² Nietzsche acusa os ressentidos de forma semelhante em GM III §14: “[...] ‘nós somente somos os bons, os justos’, dizem eles, ‘nós somente somos os *homines bonae voluntatis* [homens de boa vontade]’. Eles rondam entre nós como censuras vivas, como advertências dirigidas a nós — como se saúde, boa constituição, força, orgulho, sentimento de força fossem em si coisas viciosas, as quais um dia se devesse pagar, e pagar amargamente: oh, como eles mesmos estão no fundo dispostos a fazer pagar, como anseiam ser carrascos!” (NIETZSCHE, 2009, p. 104).

²³³ “Contra Descartes, Nietzsche objeta que a evidência presente na proposição ‘penso, logo existo’, ao contrário do que pensava o pai da filosofia moderna, não é uma certeza imediata, uma intuição, uma presença objetiva e transparente, ao espírito, da coisa mesma (Descartes denominou-a *res cogitans*). A evidência do cogito é *derivada*, por inferência inconsciente, a qual a parte da estrutura gramatical da proposição atributiva.” (GIACOIA JUNIOR, 2002, p. 20, grifo do autor).

quanto o “eu quero” de Schopenhauer são falsificações da realidade e petições de princípio.

Ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir “certezas imediatas”; por exemplo, “eu penso”, ou, como era superstição de Schopenhauer, “eu quero”: como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como “coisa em si”, e nem de parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação. [...] deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras! (NIETZSCHE, 2005, p. 20-21, grifo do autor).

Deste modo, o filósofo desacredita a epistemologia que parte do pressuposto de que há um sujeito que se sabe pensante. Escreve Nietzsche que “se decompõem o processo que está expresso na proposição ‘eu penso’, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível” (NIETZSCHE, 2005, p. 21). Ou seja, se sou eu quem pensa, deve haver alguma coisa que pensa, sendo o pensamento efeito de uma causa que tem de ser necessariamente o eu. Essa relação lógica de causa e efeito é, para Nietzsche, uma “superstição”. Confirme-se com o que ele afirma em BM §17:

Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado – saber, que um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero; de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. Isso pensa: mas que este “isso” seja precisamente o velho e decantado “eu” é, dito de maneira suave, apenas uma superstição, uma afirmação, e certamente não é uma “certeza imediata”. (NIETZSCHE, 2005, p. 21-22, grifo do autor).

Porém, é preciso lembrar aqui também que essa ficção da liberdade de agir e de escolha entra em cena também como uma forma de consolo para o fraco. A fraqueza aparece compensada pela bondade e pelo agir manso da ovelha. Os sentimentos negativos represados pelos fracos ao serem ressentidos diante do fracasso, operam o ato da “mais espiritual vingança”, a inversão dos valores feita pela moral do ressentimento. Assim, Nietzsche aponta em GM §I 13:

[...] não é de espantar que os afetos entranhados que ardem ocultos, ódio e vingança, tirem proveito dessa crença, e no fundo não sustentem com fervor maior outra crença senão a de que o forte é

livre para ser fraco, e a ave de rapina livre para ser ovelha — assim adquirem o direito de imputar à ave de rapina o fato de ser o que é... (NIETZSCHE, 2009, p. 33).

Portanto, para o filósofo, quando “os oprimidos, pisoteados, ultrajados exortam uns aos outros, dizendo, com a vingativa astúcia da impotência: ‘sejamos outra coisa que não os maus, sejamos bons!’”, na verdade estão dizendo nada mais do que “nós, fracos, somos realmente fracos; convém que não façamos nada para o qual não somos fortes o bastante” (NIETZSCHE, 2009, p. 33-34). Agindo dessa forma, os fracos manifestam aquela prudência elementar dos insetos que se fazem de mortos²³⁴, pois:

[...] graças ao falseamento e à mentira para si mesmo, próprios da impotência, tomou a roupagem pomposa da virtude que cala, renuncia, espera, como se a fraqueza mesma dos fracos — isto é, seu ser, sua atividade, toda a sua inevitável, irremovível realidade — fosse um empreendimento voluntário, algo desejado, escolhido, um feito, um mérito. (NIETZSCHE, 2009, p. 34).

Ora, o reconhecimento da fraqueza tem seus custos. O sofrimento mal digerido, causado pelo fracasso, é dissimulado enfim com a criação do sujeito autônomo, o indivíduo moral.²³⁵ Deste modo, para Nietzsche, a aparência de liberdade funcionou como um narcótico responsável por aplacar o sofrimento causado pela fraqueza, permitindo aos fracassados de toda espécie “enganar a si mesmos”, na medida em que sua resignação foi interpretada como boa.

Por um instinto de autoconservação, de autoafirmação, no qual cada mentira costuma purificar-se, essa espécie de homem necessita crer no “sujeito” indiferente e livre para escolher. O sujeito (ou, falando de modo mais popular, a alma) foi até o momento o mais sólido artigo de fé sobre a terra, talvez por haver possibilitado à grande maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda espécie, enganar a si mesmos com a sublime falácia de

²³⁴ Algo que o filósofo afirma também no *Crepúsculo dos ídolos* ao tratar da humildade como uma atitude de verme. Nas “Máximas e flechas” §31, lê-se: “O verme se encolhe ao ser pisado. Com isso mostra inteligência. Diminui as chances de ser novamente pisado. Na linguagem da moral: humildade.” (NIETZSCHE, 2006, p. 14).

²³⁵ “Este sujeito necessário e universal, que no campo da ação prática se transforma no sujeito autônomo, isto é, da totalidade ética de Kant, é o sujeito metafísico cuja essência é unitária, racional e imutável. Tal sujeito da ‘tradição’ não só aparece em Nietzsche, como crítica da necessária garantia da verdade, isto é, do conhecimento científico verdadeiro, como será o ponto de articulação de sua crítica moral, na medida em que pode-se assumir que a crítica à verdade científica é para Nietzsche, o combate à moral.” (SMILGYS, 2018, p. 15).

interpretar a fraqueza como liberdade, e o seu ser-assim como mérito. (NIETZSCHE, 2009, p. 34).

Logo, a “grande política da vingança”, empreendida pelo ressentimento, não objetivou causar dano direto aos fortes, através dela os fracos não tinham como primeiro alvo uma retaliação a seus opressores. Com a inversão dos valores bom e ruim, da moral nobre, em mau e bom, da moral escrava e, principalmente, com a invenção do sujeito livre, os fracos se vingaram da sua própria fraqueza, guiados pela mesma vontade de potência imaginaram um mundo no qual sua debilidade se tornou algo bom.²³⁶ A reviravolta moral manejada pelos escravos foi a saída psicológica que essas formas de vida fracassadas encontraram para continuar existindo.

Em GM I §14, Nietzsche narra de forma sintética a história da inversão dos valores orquestrada pela moral do ressentimento. Ele aponta alguns exemplos sobre como a impotência se torna bondade, o medo passa a ser humildade e a covardia aparece como paciência para ilustrar o modo como através da interpretação dos escravos o “não-poder-vingar-se” passa a se chamar “não-querer-vingar-se, talvez mesmo perdão” (NIETZSCHE, 2009, p. 35). O autor de Zarathustra, asseverando que os fracos “não apenas são melhores, mas também ‘estão melhores’, ou de qualquer modo estarão um dia”, prepara o desenlace final a que caminhou a moral do rebanho, a maior invenção dos homens do ressentimento, expresso no diálogo que trava com o “senhor curioso e temerário” (NIETZSCHE, 2009, p. 35-36):

— “Compreendo; vou abrir mais uma vez os ouvidos (ah! e fechar o nariz). Somente agora escuto o que eles tanto diziam: ‘Nós, bons — nós somos os justos’ — o que eles pretendem não chamam acerto de contas, mas ‘triunfo da justiça’; o que eles odeiam não é o seu inimigo, não! eles odeiam a ‘injustiça’, a ‘falta de Deus’; o que eles creem e esperam não é a esperança de vingança, a doce embriaguez da vingança (— ‘mais doce que mel’, já dizia Homero), mas a vitória de Deus, do deus justo sobre os ateus; o que lhes resta para amar na terra não são os seus irmãos no ódio, mas seus ‘irmãos no amor’, como dizem, todos os bons e justos da terra.”

— E como chamam aquilo que lhes serve de consolo por todo o sofrimento da vida? — sua fantasmagoria da bem-aventurança futura antecipada?

²³⁶ A inversão dos valores orquestrada pelos fracos já havia sido exposta preliminarmente em BM §260. Lá o filósofo já destacara a existência de duas formas de morais (dos escravos e dos senhores) e já enfatizara o papel dos pares valorativos bom/ruim e mau/bom na concepção dessas morais.

— “Quê? Estou ouvindo bem? A isto chamam de ‘Juízo Final’, o advento do seu reino, do ‘Reino de Deus’ — mas por enquanto vivem ‘na fé’, ‘no amor’, ‘na esperança’.”
 — Basta! Basta! (NIETZSCHE, 2009, p. 35-36).

Na sequência de seu argumento, sobre como a religião do amor na verdade é uma religião do ódio, Nietzsche oferece em GM I §15 um longo trecho retirado de Tomás de Aquino desencorajando os fiéis a presenciarem os suplícios públicos, circos ou teatros, pois já serão saciados pelo espetáculo do juízo final. O filósofo alemão transcreve-o: “‘Beati in regno coelesti’, diz ele, suave como um cordeiro, ‘videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat’ [Os abençoados no reino dos céus verão as penas dos danados, para que sua beatitude lhes dê maior satisfação]” (NIETZSCHE, 2009, p. 37). Nietzsche expõe assim como o anseio de vingança cristão foi travestido de amor e piedade.

O parágrafo 16 realiza uma síntese do exposto na primeira dissertação e demarca a vitória, ao menos provisória, da moral do ressentimento (a cristã) contra todas as formas nobres de valorar.²³⁷ Tal acontecimento se encontra ilustrado na derrota infligida a Roma pelos judeus. Identificando os romanos com os nobres e fortes, Nietzsche lamenta que tenham sido vencidos pelo ressentimento dos sacerdotes judeus. Pior do que isso, Nietzsche vocifera que por mais duas vezes o rebanho sufocou qualquer tentativa de cultivo dos ideais nobres, usando como exemplo o Renascimento impedido pela Reforma e a derrocada da nobreza da França na Revolução da burguesia. Contudo, é possível dizer que Nietzsche se mostra otimista nesse aspecto, pois crê que ainda haverá outra oportunidade histórica para o desabrochar dos valores elevados, da mesma forma como do seio da revolução brotou aquela “síntese de inumano e sobre-humano”, modo pelo qual ele se refere a Napoleão em GM I §16. Por conseguinte, Nietzsche infere em GM I §17:

²³⁷ Risse (2003) explica a história da rebelião escrava na moral como sendo movida pelo ressentimento sacerdotal canalizando o ressentimento dos escravos contra os senhores. “*Recall the slaves and the priests. Persons of resentment, they lack the self-assuredness and healthy kind of self-centeredness of the person who turned out well. (BGE 265 points out that egoism is a feature of the noble soul.) They become excessively other-directed. The priests are energetic and creative types who nevertheless have failed to “turn out well:” neither are they in any position to keep discharging their instincts, nor have they mastered their own inner life in the manner of Wagner or Goethe. For these reasons they feel driven to assert their will to power by developing stories depicting a world different from the actual one; a world in which they are ‘successful’. One such story is the Christian sittliche Weltordnung. Slaves share with priests the resentment, but unlike the priests, they are weak and uncreative. However, they are only too willing to endorse the story the priests tell. For it is a story in which their existence obtains a meaning that in their own perception it fails to have. At the same time, slaves provide the following the priests want so badly. Living in a state of resentment, slaves and priests suffer from reality (AC 15), and are trying ‘to lie themselves out of reality.’ What we have identified as the origins of resentment is what Nietzsche might call the physiological root of morality. Morality arises because of the ensuing interaction between the two types of persons affected by resentment, on the one hand, and between the persons of resentment and those who turned out well, on the other.*” (RISSE, 2003, p. 163-164).

— Então acabou? O maior entre os conflitos de ideais foi então relegado *ad acta* [aos arquivos] por todos os tempos? Ou apenas adiado, indefinidamente adiado?... Não deveria o antigo fogo se reacender algum dia, ainda mais terrível, após um período ainda mais longo de preparação? Mais: não seria isto algo a se esperar? mesmo a se querer? a se promover?... Quem neste ponto começa a refletir, a reconsiderar, como meus leitores, tão cedo não chegará ao fim — razão para que eu mesmo chegue ao fim, supondo que há muito tenha ficado claro o que pretendo, o que desejo com a perigosa senha inscrita na frente do meu último livro: “Além do bem e do mal”... Ao menos isto não significa “Além do bom e do ruim”. (NIETZSCHE, 2009, p. 41-42).

Repare-se que o filósofo remete o leitor ao título do seu livro anterior e ao título da própria dissertação que acabou de escrever. Dessa oposição entre os valores da moral nobre (bom/ruim) e os da moral do rebanho (mau/bom), nasce o problema que orientou toda a investigação genealógica que Nietzsche empreendeu na primeira dissertação. O final do parágrafo 17 não deixa dúvida, é necessário rever a moral do ressentimento. Ir para além dela significa justamente realizar a tarefa magna da filosofia tal como o filósofo a compreendeu, uma transvaloração de todos os valores, destruir as velhas tábuas para abrir caminho para as novas, que devem ser escritas pelos filósofos do futuro, uma vez que tenham resolvido de uma vez por todas o verdadeiro problema da filosofia: o valor. Do mesmo modo, as ciências devem perseguir esse mesmo caminho, a fim de auxiliar a filosofia em sua tarefa, como o próprio Nietzsche expõe na nota que encerra a primeira dissertação, além de remeter diretamente ao procedimento genealógico:

De fato, toda tábua de valor, todo “tu deves” conhecido na história ou na pesquisa etnológica, necessita primeiro uma clarificação e interpretação fisiológica, ainda mais que psicológica; e cada uma delas aguarda uma crítica por parte da ciência médica. A questão: que vale esta ou aquela tábua de valores, esta ou aquela “moral”? deve ser colocada das mais diversas perspectivas; pois “vale para quê?” jamais pode ser analisado de maneira suficientemente sutil. Algo, por exemplo, que tivesse valor evidente com relação à maior capacidade de duração possível de uma raça (ou ao acréscimo do seu poder de adaptação a um determinado clima, ou à conservação do maior número) não teria em absoluto o mesmo valor, caso se tratasse, digamos, de formar um tipo de homem mais forte. O bem da maioria e o bem dos raros são considerações de valor opostas: tomar o primeiro como de valor mais elevado em si, eis algo que deixamos para a ingenuidade dos biólogos ingleses... Todas as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura

do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o problema do valor, deve determinar a hierarquia dos valores. (NIETZSCHE, 2009, p. 42).

Nota-se que, baseando-se em estudos colhidos nas áreas de ciências naturais e de etnologia, Nietzsche buscou justamente usar a ciência para “preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo”. O empreendimento genealógico contém a tentativa mais bem acabada desse propósito nietzschiano. A genealogia explica como a noção de homem surge através da invenção de uma consciência e como essa consciência se torna o grande fardo do homem. É isso o que se pretende esclarecer com o conceito de uma antropologia-psicológica, ou seja, como em Nietzsche o humano aparece com a fixação de categorias mentais, cujo surgimento se deu por intermédio do direito. Assim, a invenção do direito é responsável pela criação de uma consciência moral no homem, que o distingue do animal. Esse ser dotado então de uma capacidade moral, passa a avaliar o mundo a partir dessa perspectiva. Contudo, a uma moral nobre, nascida espontaneamente do próprio processo vital de dominação, uma moral escrava, nascida do ressentimento, se oporá e eventualmente triunfará sobre a primeira.

Segundo a avaliação que o filósofo faz desse processo, é possível afirmar que a moral vencedora e ainda vigente fracassou em “resolver o problema do valor”, uma vez que estabeleceu como mais elevados os valores do rebanho, os quais promovem a decadência da cultura e a negação da vida. Tal moral, como se objetivou demonstrar, encontra seu nascedouro no envenenamento do homem pelo ressentimento. Na mesma medida em que o ressentimento é fruto da civilização, vale dizer que o homem não soube lidar com o processo de hominização, com a separação entre ele e seu passado animal. Logo, a análise de Nietzsche busca entender em que momento a “planta-homem” começou a murchar, para, agindo como um “médico”, propor um tratamento, um caminho alternativo. O momento indicado por ele é a vitória da moral escrava e o caminho alternativo a missão de “transvalorar” todos os valores.

Portanto, voltemos ao caminho proposto para analisar o fenômeno do ressentimento no início deste capítulo. Dissemos que três pontos eram essenciais para a compreensão do problema do ressentimento na filosofia de Nietzsche: a) o ressentimento representa o aspecto mais importante da psicologia nietzschiana; b) o ressentimento deve ser pensado a luz da antropologia filosófica de Nietzsche; e c) existem duas formas diferentes de ressentimento, uma do ser contra si mesmo e outra contra os outros. Nesse sentido, pode-se dizer que ele é, para Nietzsche, o problema psicológico por excelência, na medida em que

representa a forma predominante na civilização de se lidar com os afetos reativos, o que promove a decadência da civilização. Contudo, sua origem só pode ser compreendida através do processo de hominização, pois ele é o responsável pela criação da consciência, pela vitória da memória sobre o esquecimento, sem a qual o ressentimento nem seria possível. Do mesmo modo, quando se pensa o ressentimento como um problema, é relevante notar que ele se dá internamente num primeiro momento, por meio do processo de interiorização, pelo qual o ser reprime seus impulsos e sufoca sua sensação de fracasso mascarando-a. Num segundo momento, o ressentimento passa a conduzir a forma do ser se relacionar com o mundo, nisso aparece a moral do ressentimento, uma vez que ela é o resultado da cosmovisão desse ser fracassado. Porém, trata-se de uma visão distorcida, envenenada, como foi demonstrado.

Assim, voltando à noção de “transvaloração de todos os valores”, entendida como a tarefa última de toda filosofia, esta tese, embora circunscrita aos domínios da filosofia do direito, questiona a relação entre ressentimento e direito tomando por base o papel desempenhado pelos institutos e pelas instituições jurídicas no processo civilizatório narrado pelo filósofo. Com Nietzsche, almejamos também “transvalorar” o valor da justiça e do direito, de forma que tomar em consideração o fenômeno do ressentimento é essencial para tanto. Assim, passamos ao próximo capítulo, no qual a genealogia da justiça e do direito serão examinadas.

3 NIETZSCHE E A GENEALOGIA DA JUSTIÇA E DO DIREITO

3.1 Genealogia da justiça

3.1.1 A noção de justiça de Nietzsche

As primeiras reflexões de Nietzsche sobre o tema da justiça aparecem na obra *Humano, demasiado humano* de 1878. Lá o filósofo estabelece as premissas fundamentais de uma concepção de justiça que depois será ampliada com a doutrina da vontade de potência e encontrará sua expressão mais acabada na *Genealogia da moral* por intermédio do emprego do método genealógico. A visão nietzschiana de justiça possui um aspecto propriamente jurídico e outro eminentemente psicológico ²³⁸, porém, em ambas é possível notar a presença determinante da noção de vontade de potência, traduzida enquanto lógica de dominação inerente às relações vitais.

A questão psicológica da justiça está relacionada a uma tendência de interpretar o mundo terreno como sendo manifestamente injusto. Nietzsche se opõe a essa tradição e procura defender o mundo da vida daqueles que a maldizem e a condenam, estando o niilismo e a moral do ressentimento entre aqueles que promovem uma “injustiça” contra a vida. É nesse sentido que o filósofo tentará compreender o problema da justiça pelo prisma dos afetos e da moral. É em virtude disso que ele afirma que a justiça não deriva do ressentimento, o ressentimento contamina o sentimento de justiça. A vertente relativa ao direito decorre dessa ideia inicial e é pensada a partir de estudos realizados pelo filósofo sobre etnologia jurídica, sobretudo a respeito das formas de punição nas sociedades primitivas. Nesse viés, haveria tanto uma justiça interna no seio das relações comunitárias, materializada, por exemplo, no tratamento dado ao infrator pela coletividade, quanto uma justiça externa, existente entre duas ou mais comunidades.

No que concerne às relações situadas no interior de uma comunidade, Nietzsche entende que a noção de justiça repousa num princípio fundamental estabelecido por

²³⁸ Wotling (2013b) possui o mesmo entendimento: “O exame dos textos e das entrelinhas do pensamento nietzschiano mostra que as posições do filósofo são outras; mais ainda – e aqui se encontra certamente uma das surpresas que frequentemente o corpus de Nietzsche reserva – que a noção de justiça está bem legitimada e tem um sentido positivo; não só, um duplo sentido: um sentido jurídico e um sentido psicológico, que, no que tange a este último, não se impregna de preconceitos, mas, pelo contrário, caracteriza-se pela ausência deles ou pela capacidade de ir contra propensões pessoais e preferências subjetivas na investigação dos homens e das coisas.” (WOTLING, 2013b, p. 205-206).

Tucídides, no diálogo entre os enviados atenienses e os mélios,²³⁹ de que a questão da justiça somente se coloca numa situação quando as potências envolvidas na disputa são aproximadamente iguais.²⁴⁰ Havendo um equilíbrio de forças no qual não se vislumbra uma possibilidade clara de vitória para nenhum lado, diante do risco de danos sérios caso irrompa um conflito declarado, o sentimento de prudência e de preservação leva as partes a buscarem um acordo.²⁴¹ O intuito central de Nietzsche com esta concepção é tentar produzir uma interpretação de justiça não calcada em pressupostos morais e não identificada com qualquer valor de bem ou verdade, de modo a se preocupar efetivamente apenas com as condições concretas a partir das quais a justiça pode ocorrer. Assim, em HH I §92, o filósofo afirma:

Origem da justiça – A justiça (equidade) tem sua origem entre aqueles que têm potência mais ou menos igual, como Tucídides (no terrível diálogo entre os enviados atenienses e mélios) o concebeu corretamente: onde não há nenhuma supremacia claramente reconhecível e um combate se tornaria um inconsequente dano mútuo, surge o pensamento de se entender e negociar sobre as pretensões de ambos os lados; o caráter da troca é o caráter inicial da justiça. Cada um contenta o outro, na medida em que cada um obtém o que estima mais do que o outro. Dá-se a cada um o que ele quer ter, como doravante seu, e se recebe em compensação o que se deseja. Justiça é, portanto, retribuição e intercâmbio, sob a

²³⁹ Na célebre passagem da *História da Guerra do Peloponeso*, Tucídides imagina um diálogo sobre as tratativas de paz e rendição entre os atenienses vitoriosos e os mélios derrotados, no qual os atenienses asseveram (Livro V §89): “Preferimos pensar que esperais obter o possível diante de nossos e vossos sentimentos reais, pois deveis saber tanto quanto nós que o justo, nas discussões entre os homens, só prevalece quando os interesses de ambos os lados são compatíveis, e que os fortes exercem o poder e os fracos se submetem.” (TUCÍDIDES, 2001, p. 348).

²⁴⁰ Vale destacar que Nietzsche é um adversário fervoroso da noção de igualdade tal como apreendida na modernidade pelo iluminismo. “Na ótica nietzscheana, a ideia de igualdade talvez só adquira significado se concebida como relação *inter pares*. Em toda organização social, existirão sempre homens superiores e inferiores; e sempre haverá diferença entre eles: a começar pela força física que uns e outros possuem, pela capacidade de luta de que dispõem. [...] Por isso mesmo, em toda organização social, a hierarquia é inevitável; mais ainda, é desejável. Os diversos membros da coletividade arranjam-se de forma a que suas atividades se integrem; relações de interdependência determinam-se: uns se submetem a outros, que por sua vez se acham subordinados a outros ainda.” (MARTON, 1990, p. 138). Perceba-se que a noção de justiça que o filósofo pretende toma a igualdade como uma situação sempre provisória no curso do processo de lutas entre as vontades de potência.

²⁴¹ Quando aparece o desejo de se buscar uma solução para além dos meios da guerra a ideia de direito passa a existir. “O fato de a justiça poder ser considerada como uma forma de entendimento entre potências aproximadamente iguais, também é mostrado em outro contexto: somente onde um ‘desperdício inútil’ de força é temido, onde para ambos os lados uma vitória parece igualmente incerta, então surge o desejo por negociação, acordo e contrato, nos quais a ideia de direito já se encontra incorporada.” (GERHARDT, 1983, p. 115). No original em alemão: “*Daß Gerechtigkeit in der Tat als eine Form der Verständigung unter ungefähr gleich Mächtigen gelten kann, zeigt sich auch in anderem Zusammenhang: Nur wo eine ‚nutzlose Vergeudung‘ von Kraft befürchtet wird, wo beiden Seiten ein Sieg gleich ungewiß erscheint, da entsteht das Verlangen nach Verhandlung, Abmachung und Vertrag, in welche die Idee des Rechts bereits eingelassen ist.*”

pressuposição de uma posição mais ou menos igual de potência; assim a vingança pertence originariamente ao domínio da justiça, ela é intercâmbio. Assim também a gratidão. – Justiça remete naturalmente ao ponto de vista de uma autoconservação inteligente, portanto, ao egoísmo daquela reflexão “Para que haveria eu de danificar-me inutilmente e talvez nem sequer alcançar meu alvo?” (NIETZSCHE, 1999, p. 78).

Assim, pensando-se em termos de potência, é apenas quando a superioridade de uma potência em relação à outra não se faz presente que a composição se torna uma possibilidade. Neste sentido, a justiça representaria uma suspensão momentânea da luta inerente ao vir-a-ser da vontade de potência, de modo que tal ajuste duraria apenas enquanto permanecessem iguais as potências em disputa.²⁴² Note-se o esforço de Nietzsche em pensar a justiça de uma perspectiva desprovida de julgamentos morais, ele não se pergunta se tal forma de agir é justa ou não, apenas especula as condições de possibilidade de um acordo.²⁴³ E, nesse sentido, associa a noção de justiça à ideia de equilíbrio.²⁴⁴

Na mesma direção caminha o raciocínio desenvolvido por ele no aforismo 112 de *Aurora*. Em A §112, Nietzsche trabalha com a ideia segundo a qual os direitos variam conforme variam as condições de poder que lhes deram origem. Tal concepção acerca da formação do jurídico impacta diretamente na noção de justiça do filósofo, uma vez que ser justo dependerá de uma sensibilidade aguçada para medir e ponderar essas mudanças entre os graus de poder, pois o equilíbrio que requer a justiça está sendo posto à prova a todo o momento. Neste sentido, o filósofo afirma (A §112) que “o ‘homem justo’²⁴⁵ requer,

²⁴² A explicação de Camargo (2011) resume a tese nietzschiana: “A justiça nasce, portanto, a partir de uma valorização egoísta, que visa à autoconservação. A justiça nasce da vontade de potência. Ao esquecer-se dessa finalidade inicial, tem-se a impressão de que as ações altruístas, por causa do benefício que promovem, é que são as ações justas. Mas a compreensão da justiça como altruísmo não é originária tampouco absoluta; ela está diretamente ligada à moral e à tradição.” (CAMARGO, 2011, p. 94).

²⁴³ É importante salientar que a ideia nietzschiana de acordo entre potências em nada se assemelha à teoria do contrato social, como será analisado adiante.

²⁴⁴ O comentário de Gerhardt (1983) é explicativo: “Somente com os aforismos de ‘Humano demasiado humano’, elementos de uma justificação se tornam visíveis, primeiro na tese da ‘origem da justiça’ [...] Nem poder, nem força bruta ou pura superioridade, mas sim a igualdade aproximada de poderes é a fonte do pensamento jurídico. Nietzsche considera a condição da igualdade tão importante que ele a sublinha aqui, como em outros lugares.” (GERHARDT, 1983, p. 115). No original em alemão: “*Erst mit den Aphorismen aus ‚Menschliches, Allzumenschliches‘ werden Elemente einer Begründung sichtbar, zuerst in der These vom ‚Ursprung der Gerechtigkeit‘ [...] Nicht die Macht überhaupt, nicht rohe Stärke oder bloße Überlegenheit, sondern die ungefähre Gleichheit von Mächten ist die Quelle des Rechtsgedankens. Nietzsche ist die Bedingung der Gleichheit so wichtig, daß er sie hier, wie auch an anderen Stellen, unterstreicht.*”

²⁴⁵ É conveniente fazer uma nota acerca da tradução da expressão *billige Mensch* contida no original nietzschiano. Embora a expressão apareça vertida aqui como “homem justo”, o termo *billig* também é usado para designar algo que é “barato” ou “razoável”. Talvez uma tradução como razoável, no sentido de sensato,

continuamente, a fina sensibilidade de uma balança: para os graus de poder e direito”. Isso se deve à “natureza transitória das coisas humanas”, as quais “sempre ficarão em equilíbrio apenas por um instante, geralmente subindo ou descendo”. Em virtude dessa variação de potência, Nietzsche entende que “ser justo é difícil, e exige muita prática e boa vontade, e muito espírito muito bom” (NIETZSCHE, 2004, p. 78). Note-se que, mais uma vez, a justiça aparece como uma virtude nobre que exige uma postura ativa daquele que se propõe a ser “justo”. Essa ideia de justiça como equilíbrio entre forças contrárias de poder semelhante aparece outra vez em GM II §8:

O olho estava posicionado nessa perspectiva; e com a rude coerência peculiar ao pensamento da mais antiga humanidade, pensamento difícil de mover-se, mas inexorável no caminho escolhido, logo se chegou à grande generalização: “cada coisa tem seu preço; tudo pode ser pago” — o mais velho e ingênuo cânon moral da justiça, o começo de toda “bondade”, toda “equidade”, toda “boa vontade”, toda “objetividade” que existe na terra. Nesse primeiro estágio, justiça é a boa vontade, entre homens de poder aproximadamente igual, de acomodar-se entre si, de “entender-se” mediante um compromisso — e, com relação aos de menor poder, forçá-los a um compromisso entre si. (NIETZSCHE, 2009, p. 55, grifo do autor).

Nietzsche também pensa a justiça do ponto de vista dos afetos, posição que aparece mais tardiamente na obra do filósofo, notadamente o parágrafo 333 da *Gaia ciência*. Na esteira de seu perspectivismo, Nietzsche refuta uma justiça absoluta que pretenda reivindicar uma verdade objetiva. Contudo, ainda assim é possível uma hierarquia entre as perspectivas. Tendo em vista que toda perspectiva é fruto de uma interpretação e toda interpretação nada mais é do que valorar, ou seja, avaliar a partir de um critério escolhido, Nietzsche quer enfatizar que há avaliações ou perspectivas melhores e piores. Voltando ao problema do julgamento moral, seria possível dizer que a noção de justiça só existe em perspectiva, variando conforme a interpretação que lhe deu origem. Entretanto, a interpretação guarda estreita relação com as condições a partir das quais foi produzida, não sendo uma atividade inteiramente consciente. Assim, os afetos influem na perspectiva avaliadora. Em GC §333, Nietzsche escreve:

se adequasse melhor ao propósito de Nietzsche nessa passagem, pois a ideia de razoabilidade comporta também uma relação com uma postura equilibrada e remete à ilustração da balança.

Através dos mais longos tempos considerou-se o pensar consciente como o pensar em geral: só agora desponta para nós a verdade, de que a maior parte de nossa atuação espiritual nos transcorre inconsciente, não sentida: penso, porém, que esses impulsos, que aqui combatem uns com os outros, saberão muito bem fazer-se sentir uns aos outros e se fazer mal [...] (NIETZSCHE, 1999, p. 190).

Aplicando o mesmo princípio de Tucídides, outra vez as interpretações que não conseguem subjugar as demais são obrigadas a negociar com elas. Assim, desse conflito de realidades opostas, semelhantes em potência, surge um equilíbrio que pode ser considerado objetivo, não enquanto verdade, mas como ponto de convergência criado a partir da soma de perspectivas. Logo, a composição também se verificaria entre esses impulsos divergentes no momento da organização do pensar. Assim, (GC §333) “posteriormente surgia o combate dessas unilateralidades e dele às vezes um meio-termo, um apaziguamento [...] uma espécie de justiça e contrato”, de forma que o filósofo imagina haver também no equilíbrio entre os afetos uma espécie de “justiça”: “graças à justiça do contrato podem todos esses impulsos afirmar-se na existência e ter razão todos juntos” (NIETZSCHE, 1999, p. 190).²⁴⁶ Essa luta entre os impulsos, enquanto inerente ao processo vital, está relacionada também com a ideia nietzschiana de propiciar a criação de unidades maiores de poder, não podendo o direito impedir a luta necessária a essa tarefa (GM II §11).²⁴⁷

Ainda nessa ideia, é preciso destacar que Nietzsche imagina uma espécie de “justiça cultural”. Como se viu, o filósofo entende a história da civilização ocidental como uma escalada ao niilismo, motivada pela vitória de uma moral alimentada pelo ressentimento contra uma moral aristocrática. Logo, uma ideia global de justiça em Nietzsche deve levar em consideração igualmente este problema fundamental da prevalência da moral dos escravos na modernidade. Em nome de equilibrar a disputa, o

²⁴⁶ Assim, é perceptível como a justiça nada tem a ver com uma questão moral, apresentando-se em Nietzsche, numa perspectiva cosmológica, como a própria regulação da vontade de potência. “É pois um problema de equilíbrio e de hierarquia pulsional que nos conduz, no fim das contas, à interrogação sobre a justiça. Ela revela apenas seu sentido no quadro da lógica da intensificação da potência que é a lógica fundamental da realidade em todas as suas manifestações. É por isso que ela não é para Nietzsche um fenômeno especificamente político ou moral, mas designa fundamentalmente um modo de relação entre quanta de potência – entre pulsões –, como sublinha o § 333 da *Gaia ciência*.” (WOTLING, 2013b, p. 230).

²⁴⁷ No mesmo sentido, Benoit (2010) interpreta a relação entre o equilíbrio de forças e a vontade de potência. “Ainda assim, a justiça não coincide com o ‘laissez aller’ ou com a anarquia dos instintos na medida em que a civilização extorpe a estabilidade para se perenizar. Dito de outra forma, a vontade de potência pode regular-se a si mesma e, assim, retardar seu tempo [...] A justiça é, assim, auto-regulação da vontade de potência. Se o equilíbrio não existe, convém, então, se orientar a um processo de posição e, se se quer, de ‘equilíbrio’ das forças.” (BENOIT, 2010, p. 70, grifo do autor).

filósofo lança mão da defesa daquilo que foi sufocado: os ideais nobres. Deste modo, a justiça não toma as proporções apenas de algo a ser buscado pelas instituições jurídicas, a justiça se compõe em muitas outras manifestações culturais. O próprio *motto* nietzschiano de ser um “médico da cultura”²⁴⁸ é animado pela perspectiva de promover a justiça por intermédio da defesa da moral nobre derrotada de forma insidiosa pelo ressentimento. A transvaloração dos valores também pode ser compreendida neste viés, bem como a tarefa de Zaratustra de “quebrar as velhas tábuas da moral” e preparar o terreno para um novo homem que redima a humanidade. Não seria demasiado afirmar que, para Nietzsche, a real justiça pairará sobre a Terra quando a civilização judaico-cristã estiver de uma vez superada.²⁴⁹

A necessidade de superação dessa visão “cristã” da justiça também reside no fato de ela associar os conceitos de infelicidade e de culpa. Já tratamos no capítulo anterior da história da invenção do livre-arbítrio como uma artimanha do fraco para justificar sua impotência, bem como da sensação de poder causada pela ideia de ser autônomo e senhor de sua vontade. Nietzsche entende que o cristianismo disseminou a ideia de que por trás de uma infelicidade deve haver alguma culpa. Em outras palavras, o ser sendo livre para fazer o bem ou fazer o mal, quando opta pelo mal, torna-se culpado. O castigo deve se seguir a isso como forma de expiação, estando justificado pelo fato de haver culpa. Neste sentido, o filósofo (A §78) contesta essa concepção de uma justiça baseada na relação entre infelicidade e culpa, a qual era estranha aos gregos antigos:

Infelicidade e culpa – essas duas coisas foram postas pelo cristianismo na mesma balança [...] Mas isso não é antigo [...] Eles [os gregos] permaneceram tão inocentes que não estabeleceram entre culpa e infelicidade nenhuma “relação adequada” [...] na

²⁴⁸ A expressão remete à metáfora médica, a qual foi proposta por Wotling (2013a).

²⁴⁹ Para Maurer (1995), a própria forma de condução da filosofia nietzschiana se baseia nessa percepção: “Considerado superficialmente, Nietzsche é, em muitas passagens, cru, radical, ocasionalmente um ‘macho’ marcialmente imponente. Isso, porém, é uma fachada ou máscara de proteção, atrás da qual ele oculta sua sensibilidade, fragilidade, vulnerabilidade. A essa idiossincrasia pessoal corresponde um traço fundamental de sua filosofia. Sua autocompreensão a esse respeito não necessita ser verdadeira; dever-se-ia, entretanto, tomar conhecimento e manter a vista que ela remete a um antagonismo em sua filosofia, análogo àquele de sua personalidade. De acordo com isso, sua radicalidade crítica tem um sentido compensatório. Nietzsche vê uma monstruosa unilateralidade no desenvolvimento da humanidade na direção de uma decadência igualitária, pretensamente humanitária, e gostaria de equilibrá-la por meio da ênfase no contrapolo aristocrático reprimido. A provocativa agudeza de seu protesto se esclarece com base em seu diagnóstico de uma crescente prepotência e presunçosa autocerteza da linha geral da moderna visão de mundo (*Weltanschauung*), que se tem pela única humana. O alvo do pensar compensatório de Nietzsche se denomina, em conjunto, justiça, como reconhecimento de uma pluralidade não necessariamente caótica, mas disposta em hierarquia. Em nome dela, Nietzsche sustenta resistência contra monopolizações ou absolutizações em nome da verdade, da moral, ou também da própria nação, e toma partido por aquilo que desse modo é reprimido.” (MAURER, 1995, p. 172).

Antiguidade, havia ainda efetivamente infelicidade, pura, inocente infelicidade; somente no cristianismo tudo se torna castigo, bem merecido castigo: ele faz sofrer também a própria fantasia do sofredor, de tal modo que em tudo o que acontece de mau este se sente moralmente reprovável e reprovado. (NIETZSCHE, 1999, p. 149-150).

Portanto, Nietzsche se propõe a construir uma noção de justiça isenta desse contágio provocado pela ideia de culpa. A culpa e a necessidade de expiação tornaram o homem doente, pois fizeram com que ele desenvolvesse a má consciência. Ficou demonstrado na análise do processo de hominização que, com a invenção da consciência pela vitória da memória sobre o esquecimento, o homem se sentiu senhor de si, do que decorre a noção de livre-arbítrio. Entretanto, com essa fantasia da liberdade foi criada também a responsabilidade e justificada pela noção de culpa. Do mesmo modo, o filósofo aponta (GM II §14) para o equívoco de que o “castigo teria o valor de despertar no culpado o sentimento da culpa”, uma vez que “entre prisioneiros e criminosos o autêntico remorso é algo raro ao extremo” (NIETZSCHE, 2009, p. 64).

Uma vez ensaiado esse pano de fundo, voltemos ao problema central da forma como a justiça é abordada na *Genealogia*, pois é esta que se relaciona de forma mais direta à concepção de direito do filósofo.²⁵⁰ No parágrafo 11 da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche volta a se ocupar do tema da origem justiça no interior de uma comunidade. Ele ataca o clichê filosófico – que, aliás, sobrevive até na atualidade – segundo o qual a justiça penal surge a partir de um sentimento de indignação perante uma injustiça (posição esta sustentada por Dühring), portanto a partir do ressentimento do ofendido.²⁵¹ Na verdade, a evidência histórica contraria essa ideia, pois é sempre uma potência superior, e não a vítima do dano, que impõe um sistema de compensação aos

²⁵⁰ Remetendo a questão à concepção de homem de Nietzsche, deve-se lembrar de que o homem é um “animal que mede”, como ele assinala em ZA I “Dos mil e um alvos” e em GM II §8. No mesmo sentido, o entendimento de Wotling (2013b): “Nietzsche relembra que o homem mede antes de passar à análise da justiça: o homem é um animal que mede, que estabelece equivalências – fundamentalmente, o homem é uma organização de instintos, cada instinto é uma manifestação particular da vontade de potência. O que o homem mede, por consequência, é aquilo que é objeto de toda percepção elementar das pulsões, de toda interpretação elementar da vontade de potência: as variações do sentimento de potência.” (WOTLING, 2013b, p. 220).

²⁵¹ Convém reforçar o modo de agir e de pensar do ressentido, conforme Nietzsche o elabora na *Genealogia da moral* (GM I §§10-13 e GM III §18). Neste sentido, tomamos por exemplar a explicação de Reginster (2016): “O ressentimento do fraco é despertado pela sua incapacidade de assegurar a superioridade política cobijada. Por ser incapaz de retirá-la dos seus rivais mais fortes, seu ressentimento se associa ao sentimento de impotência, o que o motiva a recorrer a um ‘ato da mais espiritual vingança’: ele desvaloriza a superioridade política, julgando-a moralmente má. [...] O objetivo é, portanto, aliviar o sentimento de impotência: é a vontade de potência – e não o desejo de prejudicar os outros – que induz o fraco a desvalorizar seus próprios valores quando se torna intolerável para ele lembrar-se da própria impotência.” (REGINSTER, 2016, p. 65). Logo, para satisfazer sua vontade de potência, diante de um fracasso, o agente se vê obrigado a modificar seus valores, uma vez que em não fazendo isso seu sofrimento seria insuportável.

subordinados a fim de frear o desejo de vingança nocivo à manutenção da ordem pública.

252

3.1.2 A justiça não se equivale à vingança

A desconfiança do filósofo em relação à vingança é antiga. Desde seus primeiros escritos sobre a moral, Nietzsche já manifestara estar em desacordo com aqueles em “quem o impulso de castigar é poderoso”. A título de exemplo, pode-se mencionar A §13, onde o filósofo defende a necessidade de afastar do mundo o conceito de castigo e HH I §62 sobre o fato de o filósofo considerar grosseiros os homens que buscam satisfação e prazer na vingança. Iguamente, a fala de Zarathustra é significativa neste contexto (ZA, II, “Das tarântulas”):

Assim, porém, vos aconselho, meus amigos: desconfiai de todos em quem o impulso de castigar é poderoso! É um povo de má espécie e ascendência; de seus rostos olha o verdugo e o cão de caça. Desconfiai de todos aqueles que falam muito de sua justiça. Em verdade, em suas almas não falta somente mel. E quando denominam a si próprios “os bons e os justos”, não esqueçais que para serem fariseus nada lhes falta, a não ser – potência! (NIETZSCHE, 1999, p. 221).

Passemos à análise da primeira afirmação de Nietzsche em GM II §11, aquela sobre a justiça não se originar do sentimento de vingança. O filósofo pretende contestar a relação aparentemente natural entre justiça e vingança, que coloca a reatividade, o mal-estar causado pela ofensa como fundamento da justiça. Ele visa atacar uma interpretação corrente na época, a qual compreendia o desejo de justiça como estágio evolutivo do sentimento inicial de dor causado por uma lesão. Esta é a tese de Dühring.

Logo no prefácio do livro *Der Werth des Lebens* (“O valor da vida”) ²⁵³, o qual Nietzsche vai atacar na *Genealogia da moral*, Dühring enuncia que pretende “um retorno

²⁵² “É no interior dos sistemas e procedimentos de compensação em que comunidades pré-estatais celebram sua paz e seus compromissos que se pode identificar o primeiro cânon da justiça como equidade. Assim, o incipiente sentimento de justiça não germina originariamente no solo do ressentimento e dos sentimentos reativos, em geral, mas justamente na superação da perspectiva da vingança privada. A partir da instituição da lei, uma autoridade soberana põe fim aos desatinados acessos de ressentimento entre os que a ela se acham submetidos (sejam eles grupos ou singulares). Ao subtrair de suas mãos o objeto do ressentimento, ao instituir a lei como substituto da vingança, cabe a ela o combate ao inimigo da paz e da ordem, a restauração do equilíbrio rompido, prescrevendo e garantindo equivalências como normas para a reparação de lesões – um regime de equivalentes aos quais o ressentimento é remetido, desde então, de uma vez por todas.” (GIACOIA JUNIOR, 2014, p. 80-81).

de todos os conceitos de justiça ao ressentimento ou à vingança”²⁵⁴, e que os fundamentos para essa tese ele teria trabalhado a partir da teoria do direito (DÜHRING, 1865, p. viii, tradução nossa).²⁵⁵

Dühring chama de “sentimento reativo” (*reactive Empfindung*) o “impulso fundamental” (*Grundtrieb*), que conduz ao surgimento de relações jurídicas, uma vez que o impulso só se manifesta após ter ocorrido uma violação para exigir retaliação contra o autor. Assim, o “ressentimento” (*Das ressentiment*) é apenas outra palavra para designar “sentimento reativo”, embora torne menos clara a condição de reciprocidade e igualdade na situação inicial.²⁵⁶ Logo, Dühring introduz explicitamente o conceito de ressentimento neste momento e depois fala do “seu” princípio, que deve ser considerado como o “princípio fundamental de toda a teoria do direito”.²⁵⁷

Dentre os argumentos de que Dühring vai se utilizar, está sua concepção de insulto (*Beleidigung*). Após aproximar a noção de “honra” da noção de “direito”, mencionando que a violação de ambas é sentida como “injustiça”, ele afirma que “o insulto é um conceito jurídico, não apenas do ponto de vista positivo, mas também do ponto de vista natural”, além de se consubstanciar numa “intervenção em uma esfera de vontade de outrem, que é percebida como uma lesão”²⁵⁸ (DÜHRING, 1865, p. 77, tradução nossa). A reação provocada pelo insulto é o desejo de vingança e o ressentimento, de forma que Dühring utiliza a existência de ambos para justificar seu argumento: “o ressentimento e a

²⁵³ Ainda que o livro tenha sido alterado em outras edições, as citações do texto de Dühring serão extraídas da edição de 1865, a mesma que Nietzsche possuía e leu em 1875. Cf. Hanshe (2007).

²⁵⁴ No original, “[...] *die Zurückführung aller Gerechtigkeitsbegriffe auf das Ressentiment oder die Rache kein frivoler Versuch, sondern eine seit Jahren überlegte Einsicht ist, auf deren Grundlage ich die philosophische Rechtstheorie schon lange in allen Richtungen durchgearbeitet und nur aus Gründen, die der Sache selbst fernliegen, noch nicht veröffentlicht habe.*” (DÜHRING, 1865, p. viii).

²⁵⁵ “De acordo com Dühring, a origem da justiça está no sentimento de vingança: [...] O talião é considerado o princípio básico em todos os sistemas legais elementares: intenções punitivas ou educacionais são consideradas ingredientes adicionais. O papel fundamental do ‘sentimento de vingança’ parece tão óbvio para Dühring que ele acredita poder obter uma classificação geral a partir dele: ‘o impulso é o primeiro, a ideia o segundo.’” (GERHARDT, 1983, p. 118). No original em alemão: “*Der Ursprung der Gerechtigkeit liegt nach Dühring in der Racheempfindung: [...] Die Talion gilt ihm als das Grundprinzip in allen elementaren Rechtssystemen: Bestrafungs - oder Erziehungsabsichten werden als nachträgliche Zutaten angesehen. Die fundamentale Rolle des „Rachegefühls“ erscheint Dühring so offenkundig, daß er daraus eine generelle Rangfolge ableiten zu können glaubt: Der Trieb ist ,das Erste und die Idee das Zweite‘.*”

²⁵⁶ “Segundo Dühring, o ressentimento, melhor expressão para aqueles sentimentos reativos, surgiria naturalmente naquele homem que sofre uma agressão e corresponderia a uma força contrária ao desagravo, mais ou menos equivalente ao dano sofrido, direcionada ao agressor, contra quem tenderia a se descarregar. Uma forma de resposta que Dühring associa à ideia de justiça” (PASCHOAL, 2013, p. 44).

²⁵⁷ Ver Dühring (1865, p. 224) “[...] *die Rache das Fundamentalprinzip der gesamten Rechtstheorie sei.*” e também *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung* (1875, p. 239).

²⁵⁸ No original, “*Die Beleidigung ist offenbar nicht blos vom positiven, sondern auch vom natürlichen Standpunkt aus ein Rechtsbegriff. Es handelt sich in ihr um einen Eingriff in eine fremde Willenssphäre, der als Verletzung empfunden wird.*” (DÜHRING, 1865, p. 77).

vingança são garantias de nossa afirmação de que em todo tipo de insulto há uma injustiça natural que quer ser expiada”²⁵⁹ (DÜHRING, 1865, p. 77, tradução nossa). Assim sendo, pode-se perceber que o autor considera o ressentimento causado por um insulto e o desejo de vingança dele decorrente como algo natural, pois derivam de um sentimento de injustiça também natural. Ora, é justamente essa posição que Nietzsche se esforçará para contestar.

Para Nietzsche, o grande problema da concepção de Dühring é que ela coloca em destaque sentimentos de menor valor biológico, os afetos reativos. Dühring, porém, procede seguindo a orientação comum da ciência da época. Deste modo, ao invés de tonalizar os afetos reativos, é preciso analisar a questão da justiça do ponto de vista dos afetos ativos. É esse o caminho escolhido por Nietzsche na seguinte afirmação presente em GM II §11:

O que gostaria de sublinhar é a circunstância de que essa nova nuance de equidade científica (em favor do ódio, do despeito, da inveja, da suspeita, do rancor, da vingança) nasce do próprio espírito do ressentimento. Pois essa “equidade científica” de pronto se detém e dá lugar a inflexões de parcialidade e inimizade mortal, quando se trata de um outro grupo de afetos que são, me parece, de valor biológico bem mais elevado que os reativos, e portanto mereceriam ser cientificamente avaliados e muito estimados: os afetos propriamente ativos, como a ânsia de domínio, a sede de posse, e outros assim. (NIETZSCHE, 2009, p. 57-58).

Assim, também em GM II §11, Nietzsche se coloca contra as “tentativas [...] de sacralizar a *vingança* sob o nome de justiça”²⁶⁰, rejeitando que a justiça possa ser “apenas uma evolução do sentimento de estar-ferido”, já que tais tentativas visam somente “promover com a vingança, todos os afetos *reativos*” (NIETZSCHE, 2009, p. 57, grifo do autor). No mesmo sentido, em ZA II, “Das tarântulas”, ele já insistira na necessidade de o homem se afastar do desejo de vingança: “Pois que o homem seja redimido da vingança: esta é para mim a ponte para a mais alta esperança e um arco-íris depois de longas intempéries. Mas outra coisa, sem dúvida, é o que querem as tarântulas” (NIETZSCHE, 1999, 220).

²⁵⁹ No original, “*Das Ressentiment und die Rache sind Bürgen unserer Behauptung, dass in jeder Art von Beleidigung ein natürliches Unrecht liege, welches gesühnt sein wolle.*” (DÜHRING, 1865, p. 77).

²⁶⁰ “Nesse sentido, o debate com Dühring fornece os primeiros elementos para afastar da justiça a ideia de um acerto de contas com o passado e evidenciar seu caráter propositivo em relação ao presente e ao futuro.” (PASCHAOL, 2013, p. 51).

Apesar de ainda pensar a justiça como uma virtude ²⁶¹, Nietzsche a concebe de modo diverso da noção tradicional, a qual a entende como recompensa ou castigo. Logo, ele busca se afastar do paradigma retributivo vigente na concepção de justiça, por isso critica quem a toma por sinônimo de vingança. Na mesma linha de raciocínio, está o fragmento póstumo 24[31] de 1883, no qual Nietzsche considera que a justiça assume uma forma evoluída do sentimento de vingança, contudo, critica essa concepção ainda tributária do *ius talionis*. É nesse sentido que, em ZA, II, “Dos virtuosos”, ele afirma: “Ai, que mal a palavra ‘virtude’ lhes corre da boca! E quando dizem: ‘ich bin gerecht’ (sou justo), sempre soa igual a: ‘ich bin gerächt!’ (estou vingado!). Com sua virtude querem arrancar os olhos de seus inimigos; e só se elevam para rebaixar outros.” ²⁶² (NIETZSCHE, 1999, p. 220). Portanto, um desejo de justiça, que na verdade anseia pela vingança, não pode ser uma virtude autêntica.

Em contraposição a essa ideia de justiça, Nietzsche argumenta (HH II, “O andarilho e sua sombra”, §212) que estados de espírito livres e independentes da moralidade já conduzem naturalmente a virtudes como a “moderação, o senso de justiça, a tranquilidade da alma” (NIETZSCHE, 2017, p. 209). Portanto, pode-se afirmar que o sentimento de justiça não se mostra necessariamente como um julgamento moral nessa concepção nietzschiana. Voltando para a *Genealogia da moral*, em GM II §11, o autor de Zaratustra critica severamente essa associação entre a justiça e a vingança por acreditar que “ser justo é sempre uma atitude *positiva*”. ²⁶³ Assim, ter a possibilidade de ser justo é sinal de força, revela pujança e não um sentimento de “estar-ferido”. Ainda no mesmo parágrafo, o filósofo insiste que apenas o homem forte (ativo) é capaz de ser justo, mesmo com aqueles que o prejudicaram.

²⁶¹ Nietzsche não refuta a justiça como uma virtude, mas a compreende de forma diferente da visão tradicional disseminada pelo cristianismo, a qual a entende como uma espécie de recompensa. “*Nietzsche also recognizes justice as a virtue, going to some trouble making sure that his readers understand that justice is different from resentment (cf. GM II, 11). Nietzsche tells us in the Wanderer and his Shadow that virtues such as moderation, justice, and peace of mind would be regained by every free and conscious mind independently of morality.*” (RISSE, 2003, p. 168).

²⁶² O filósofo se aproveita da fonética da língua alemã entre os sons iguais das vogais “e” e “ä” para fazer um trocadilho entre *gerecht* (justo) e *gerächt* (vingado). A observação é de Rubens Rodrigues Torres Filho (1999).

²⁶³ Essa atitude positiva reflete o modo de agir do nobre. “Voltar os olhos adiante, na horizontalidade de forças mais ou menos iguais, é também o reconhecimento da hierarquia, mas também de seu egoísmo: reconhecer o direito do outro é honrar a si próprio nele, no direito que lhe concede e que recebe em troca, num sentido de retribuição no qual o termo graça não tem sentido nem aroma, porque implicaria reconhecer um poder superior que a concedesse. Essa auto-restrição retoma, portanto, a ideia de equilíbrio de poderes mais ou menos iguais que é expressão da justiça. [...] Por isso, ainda, a justiça é sempre uma atitude positiva para o filósofo e há de ser considerada pelos afetos ativos, muito mais plenos de valor.” (MELO, 2010, p. 131 e 136).

Quando realmente acontece de o homem justo ser justo até mesmo com os que o prejudicam (e não apenas frio, comedido, distante, indiferente: ser justo é sempre uma atitude *positiva*), quando a elevada, clara, branda e também profunda objetividade do olho justo, do olho que *julga*, não se turva sequer sob o assalto da injúria pessoal, da derrisão e da calúnia, isto é sinal de perfeição e suprema mestria — algo, inclusive, que prudentemente não se deve esperar, em que não se deve facilmente acreditar. De ordinário, mesmo para as mais íntegras pessoas basta uma pequena dose de agressão, malícia, insinuação, para lhes fazer o sangue subir aos olhos e a imparcialidade sair dos olhos. O homem ativo, violento, excessivo, está sempre bem mais próximo da justiça que o homem reativo; pois ele não necessita em absoluto avaliar seu objeto de modo falso e parcial, como faz, como tem que fazer o homem reativo. (NIETZSCHE, 2009, p. 58).

Como a calma e clareza na forma de julgar, mesmo diante de uma ofensa pessoal, são características próprias do justo, não poderia o homem ressentido estar próximo da justiça. Já na primeira dissertação da *Genealogia* o filósofo afirmara que o homem do ressentimento “olha de través”, sendo incapaz de ser sincero consigo (GM I §10).²⁶⁴ Portanto, Nietzsche quer salientar que o ressentimento afasta a imparcialidade e contamina o julgamento com seu veneno. Porém, a relação entre rancor e ódio e a justiça é absolutamente equivocada para Nietzsche, não apenas do ponto de vista psicológico (dos afetos), como também do ponto de vista histórico. Contra a tese de Dühring, ele escreve em GM II §11:

[...] quanto à afirmação específica de Dühring, de que a nascente da justiça se acha no terreno do sentimento reativo, é preciso, em prol da verdade, contrapor-lhe bruscamente a afirmação inversa: o último terreno conquistado pelo espírito da justiça é o do sentimento reativo! (NIETZSCHE, 2009, p. 58).

²⁶⁴ “O homem do ressentimento, por outro lado, quer transformar em força a própria fraqueza. Transmuta-a em virtude, pretendendo ser deliberadamente fraco, e atribui-se o mérito da renúncia, da paciência, da resignação. De fato, é a sua impossibilidade de agir neste mundo que o leva a forjar a existência de outro, onde terá posição de destaque, ocupará lugar privilegiado, será figura eminente. [...] E assim o homem do ressentimento traveste sua impotência em bondade, [...] o não poder vingar-se em não querer vingar-se e até perdoar, a própria miséria em aprendizagem para a beatitude, o desejo de represália em triunfo da justiça divina sobre os ímpios. O reino de Deus aparece como produto do ódio e do desejo de vingança dos Fracos [...] Incapaz de aniquilar o forte, o homem do ressentimento quer vingar-se mas, não podendo fazê-lo, imagina o momento em que sua ira se exercerá impiedosa e implacável; inventa a ocasião em que lhe será, finalmente, permitida a desforra. É da própria impotência que nasce e se alimenta o seu desejo de vingança. É por isso que ressentimento não é sinônimo de reação: justamente por ser impotente para reagir, ao fraco, só resta ressentir.” (MARTON, 1990, p. 74-75).

É preciso esclarecer que Nietzsche está tratando aqui do sentimento de justiça e não de uma ideia conceitual, tampouco metafísica da justiça. Do ponto de vista psicológico, que é de onde Nietzsche estabelece seus argumentos, a justiça, enquanto uma virtude ou um sentimento positivo, jamais pode estar relacionada a sentimentos reativos como inveja, ódio e rancor. Neste sentido, por que Nietzsche infere que “o último terreno conquistado pelo espírito da justiça é o do sentimento reativo”? A resposta para essa pergunta tem duas partes. A primeira delas remonta à própria história da moral, a qual Nietzsche analisa conforme a passagem da moral nobre para a moral dos escravos. A segunda remete à genealogia do direito, que analisaremos adiante.

Assim, é preciso voltar rapidamente à primeira dissertação da *Genealogia da moral*. A mesma linha de raciocínio usada por Nietzsche para examinar a procedência dos vocábulos “bom” (*gut*) e “ruim” (*schlecht*) pode ser aplicada para pensar a procedência de “justo” (*Recht*) e “injusto” (*Unrecht*). Contudo, isso só é possível uma vez que se tenha deixado de lado a hipótese de valores *a priori*. Nunca é demais recordar que, para Nietzsche, os valores nunca são dados e sim construídos. Logo, o valor da justiça é igualmente construído, não pertence a nenhuma realidade superior, sendo “humano demasiado humano”.

Das passagens iniciais da primeira dissertação, a que mais nos interessa neste momento é aquela contida em GM I §2 sobre o erro de se procurar o valor de uma ação por derivação. Conforme estudado nas seções anteriores, Nietzsche contesta o modo de proceder dos “psicólogos ingleses” de acreditar que o valor de uma ação é dado por aquele a quem essa ação foi dirigida. Para Nietzsche, é justamente nesse erro que Dühring incorre. Como analisado acima, o economista acreditava que uma ação era capaz de produzir o sentimento de injustiça, de forma que o modo natural de reagir ressentindo-se ou vingando-se seria suficiente para classificar a ação motivadora de ruim, qualificando-a como um insulto, por exemplo. Ora, Nietzsche discorda veementemente disso. Para ele, enquanto acontecer do mundo da vida, uma ação nunca é boa ou má em si mesma, o julgamento de valor é posterior.

Além disso, a atribuição do valor não fica a critério de quem recebe a ação, mas de quem a desempenha. Na mesma passagem (GM I §2), o filósofo enfatiza que “foram os “bons” mesmos [...] que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo [...]” (NIETZSCHE, 2009, p. 16-17). Seria ilógico também procurar na reação, que retrata um momento posterior, o fundamento para a ação, que se refere ao ato inicial. Nietzsche já havia desenvolvido este argumento

inicialmente em *Para além de bem e mal*, quando trata do que seria o “nobre”. Em BM §260, ele escreve:

É óbvio que as designações morais de valor, em toda parte, foram aplicadas primeiro a *homens*, e somente depois, de forma derivada, a *ações*: por isso é um grave equívoco, quando os historiadores da moral partem de questões como “por que foi louvada a ação compassiva?”. O homem de espécie nobre se sente como aquele que determina valores, [...] que *cria valores*. (NIETZSCHE, 2005, p. 156, grifo do autor).

Dühring, na visão de Nietzsche, apresentaria o mesmo erro ao apontar a causa de uma ação ser injusta no fato de ela acarretar um mal-estar (ser um insulto). Novamente, Nietzsche contrapõe que primeiro os homens se sentem justos e se definem assim, depois qualificam suas ações como justas ou não. Assim, o ressentimento (ou a vontade de vingança)²⁶⁵, que também ocorre de forma posterior, não pode justificar nem ser a origem do sentimento de justiça.²⁶⁶ A origem da justiça estaria, portanto, nas ações espontâneas e ativas, embora, numa etapa futura o ressentimento possa se apoderar do sentimento de justiça, perpetrando uma inversão de valores, tal como Nietzsche narra em GM I §10 a vitória da moral escrava sobre a moral nobre.

Em igual medida, é preciso ressaltar que Dühring busca estabelecer uma relação causal entre o ato e o sentimento provocado por ele. Sua conclusão seria: se um ato faz alguém se sentir agredido, então esse ato é um ato injusto. Contudo, isso é uma interpretação moral de um fenômeno²⁶⁷, algo que Nietzsche repudia (BM §108). Além de suspeitar da certeza imediata das relações causais (GM II §12), o filósofo acredita ser um erro julgar uma causa com base em seu efeito. Ou seja, mesmo admitindo-se uma relação entre causa e efeito, tomar o segundo para valorar a primeira é uma forma “inglesa” de pensar, a qual refletiria o mesmo “contrassenso psicológico” (GM I §3).

²⁶⁵ Reforce-se que, ao contrário de Nietzsche, Dühring toma o ressentimento e o desejo de vingança como sendo sinônimos.

²⁶⁶ “Esta interpretação da justiça é uma reinterpretação; é secundária e não originária sua consideração inicial sobre a dominação (pulsional) dos fortes. Ela acompanha um movimento de revolta (donde o caráter reativo que Nietzsche sublinha). É por esta razão que é preciso trazer à baila a lógica da primeira dissertação da Genealogia da moral para restituir a crítica desta compreensão da justiça.” (WOTLING, 2013b, p. 225).

²⁶⁷ Importante destacar que Nietzsche entende os fenômenos tendo em vista a lógica da vontade de potência. “Para além disso, a ‘correção’ nietzschiana do antigo paradoxo teológico, o qual ele substitui com um paradoxo psicológico, é de grande significância. Uma negação aparente da vontade de potência é explicada em termos da vontade de potência. Mesmo o asceticismo, a humildade, a auto-degradação, a renúncia ao poder mundano, são talvez motivados dessa maneira. Com esta percepção, a possibilidade de um monismo psicológico se sugere por si mesma: todos os fenômenos psicológicos podem ser reduzidos à vontade de potência.” (KAUFMANN, 1974, p. 184-185, tradução nossa).

Em suma, Nietzsche quer defender sua posição acerca da precedência da moral nobre (das formas ativas de valorar) com seus ataques ao pensamento de Dühring sobre a origem da justiça. Assim, a justiça também derivaria da moral nobre. O filósofo já esboçara essa posição em GM II §10. Volte-se a ela agora para se compreender mais claramente o teor do parágrafo mencionado e como ele se relaciona diretamente ao ataque ao pensamento de Dühring feito em GM II §11.

3.1.3 A justiça como atitude sempre positiva ou a justiça como privilégio do forte

As virtudes somente são autênticas se são espontâneas. A espontaneidade adquire o caráter de atividade na filosofia nietzschiana. A ação e os afetos ativos, portanto, são colocados pelo filósofo num patamar superior, pois são originais e não meramente decorrentes ou resultados de uma provocação. Assim, uma vez que Nietzsche toma a justiça como uma atitude sempre positiva, é preciso compreender como ele justifica seu fundamento na atividade de forma a contrariar toda uma tradição filosófica que buscou na ideia de retribuição o princípio primeiro da justiça. A seguinte consideração extraída de *Ecce homo* (EH, “porque sou tão sábio”, §5) permite lançar alguma luz na questão: “Minha forma de retribuição consiste em fazer seguir à estupidez, o mais rapidamente possível, algo inteligente: talvez assim ainda se possa apanhá-la. Usando uma imagem: envio um recipiente com doces para desfazer-me de uma coisa azeda...” (NIETZSCHE, 2008, p. 27). Enquanto esclarece ao leitor as razões da superioridade de sua sabedoria, o filósofo comenta sobre sua forma de retribuir. Repare-se que ela revela mais uma ideia de compensação do que de pagamento ou desforra. Nietzsche pretende substituir a reação negativa por uma postura positiva, de forma que segue o mesmo raciocínio do prefácio da *Genealogia* (GM P §4), em que se intitula um “espírito positivo” e propõe “substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro” (NIETZSCHE, 2009, p. 10).

Afastando uma concepção negativa de retribuição, o filósofo pretende pensar a retribuição do ponto de vista da agregação, da compensação e da positividade. Nesta acepção, a justiça adquire um sentido de altivez em Nietzsche. A postura filosófica adotada por ele se volta para derivar a noção de justiça de uma atitude nobre e positiva em virtude de o senso comum filosófico a enxergar como reação. É a associação entre vingança e justiça que Nietzsche pretende por em questão. Operando pelo procedimento genealógico, ele parte da questão fundamental: “e se o contrário fosse verdadeiro?” (HH II “O andarilho

e sua sombra”, §10), ou seja, e se a justiça não decorresse da vingança, qual seria sua origem? Ora, se ela não deriva do ressentimento, como quer Dühring, então deriva dos sentimentos ativos. Logo, resta ao filósofo identificar quais são esses sentimentos e se realmente neles pode ser identificada a origem da justiça.

Se em GM II §11 Nietzsche entende que a imparcialidade só é possível ao julgamento feito pelo forte, em GM II §10 ele já afirmara que a justiça é um “privilegio do poderoso”. Essa afirmação se dá com base numa observação feita pelo filósofo sobre a evolução do direito penal numa comunidade.²⁶⁸ Ele constata que a dureza das leis penais está diretamente relacionada à força da comunidade. Em GM II §10, Nietzsche infere: “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.” (NIETZSCHE, 2009, p. 56-57).

Isso se dá pelo fato de uma comunidade mais forte ter condições de ser mais indulgente com aquele que infringe suas leis, já que ele não põe em risco a sobrevivência da comunidade como um todo. Nietzsche se utiliza da analogia entre um corpo e um parasita, argumentando que os parasitas não são capazes de comprometer um corpo forte e saudável, de modo que apenas o débil e doente se vê ameaçado pelo parasita. E, recorrendo outra vez a uma comparação com o direito, conclui que (GM II §10) “o ‘credor’ se torna sempre mais humano, na medida em que se torna mais rico”, pois, “o quanto de injúria ele pode suportar sem sofrer é, por fim, a própria medida de sua riqueza.” (NIETZSCHE, 2009, p. 57). Deste modo, é a abundância de poder que permite a imparcialidade, evitando que a justiça seja simplesmente vingança. Por isso, em GM II §10, Nietzsche afirma que,

Aumentando o poder de uma comunidade, ela não mais atribui tanta importância aos desvios do indivíduo, porque eles já não podem ser considerados tão subversivos e perigosos para a existência do todo: o malfeitor não é mais “privado da paz” e expulso, a ira coletiva já não pode se descarregar livremente sobre ele — pelo contrário, a partir de então ele é cuidadosamente defendido e abrigado pelo todo, protegido em especial da cólera dos que prejudicou diretamente. (NIETZSCHE, 2009, p. 56, grifo do autor).

²⁶⁸ “[...] as observações de Nietzsche sobre a evolução do direito penal indicam o oposto daquilo que fora preconizado por Dühring. Para ele, nem em sua origem, nem no seu ápice a justiça seria a expressão de forças reativas ou se justificaria a partir delas, como seria o caso se fosse aceita a hipótese de que ela existiria apenas como um canal pelo qual se extravasaria o sentimento de vingança daquele que sofreu uma agressão.” (PASCHOAL, 2009, p. 157).

A maneira como Nietzsche trata da questão do criminoso na *Genealogia da moral* se coaduna com o que ele já afirmara em *Aurora*. Lá, ele havia questionado que, até então, nenhum pensador teria tentando medir a saúde de uma sociedade ou de um indivíduo através da quantidade de parasitas que poderiam suportar (A §202).²⁶⁹ Não se pode perder de vista o propósito nietzschiano de ser um “médico da cultura”, de forma a podermos compreender essa passagem como mais um de seus esforços para evidenciar sintomas de decadência. Com este movimento, Nietzsche propõe um diagnóstico da “saúde” da sociedade usando como parâmetro a forma com que ela trata seus criminosos (parasitas). Para o filósofo, para algo ser considerado forte, é preciso, além de pujança, a capacidade de ser indiferente ao fraco. É o mesmo sentimento de indiferença (“o *pathos* da distância”) do nobre em relação ao escravo (GM I §2).²⁷⁰ Para Nietzsche, os sentimentos elevados de altivez, que conduzem a uma contínua superação do homem, só podem brotar de uma sociedade aristocrática, que reconheça a hierarquia e a diferença de valor entre os homens (BM §44). Já em BM §257, o filósofo alemão afirmara:

Toda elevação do tipo “homem” foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre [...] Sem o *pathos da distância*, [...] não poderia nascer aquele outro *pathos* ainda mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo “homem”, a contínua “auto-superação do homem” [...] (NIETZSCHE, 2005, p. 153, grifo do autor).

Do mesmo modo, o entendimento do filósofo acerca da saúde a aproxima da doença. Nietzsche não pensa a saúde como a ausência da enfermidade, mas como a capacidade para superá-la. Inclusive, o homem verdadeiramente forte é aquele capaz de se submeter à experiência da doença apenas para poder vencê-la. Numa conhecida passagem

²⁶⁹ Esta ideia de força como uma espécie de “resiliência” também é encontrada no FP 3[68] de 1880, sobre a sociedade e o número de criminosos que ela é capaz de suportar. “*Die Gesellschaft muß ihrer so sicher werden, daß sie eine leidliche Summe Verbrechen ertragen kann, ohne im Ganzen dadurch gestört zu werden; ebenso muß der Staat so klug und dauerhaft begründet sein, daß viel Ungeschick und Thorheit seiner Diener ihm nicht wesentlich schädlich wird.*” (A sociedade deve se tornar tão segura de si mesma que possa suportar certa soma de delitos sem que se torne perturbada no toda por eles; igualmente, o Estado deve estar fundado de forma tão inteligente e duradoura que, por muita falta de habilidade ou estupidez que possa haver entre seus servidores, não se torne prejudicado no essencial).

²⁷⁰ Segundo Corbanezi (2016, p. 332), o *pathos* da distância (*Pathos der Distanz*) pode ser entendido como “uma característica de todo tipo de homem e de toda época forte e superior, que não apenas veem e estabelecem a hierarquia por toda parte como também se sentem e se colocam a si mesmos na posição mais elevada.” No pensamento nietzschiano, o sentimento de distância, típico de uma moral aristocrática, opõe-se à ânsia de igualdade das democracias modernas.

da *Gaia ciência* (GC §382), ele expõe seu entendimento sobre a “grande saúde” (*grosse Gesundheit*):

A grande saúde. [...] nós precisamos, para um novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, de uma saúde mais forte [...] de uma saúde tal, que não somente se tem, mas que também constantemente se conquista ainda, e se tem de conquistar, porque sempre se abre mão dela outra vez, e se tem de abrir mão! [...] o ideal de um bem-estar e bem-querer humano-sobrehumano, que muitas vezes parecerá inumano, quando, por exemplo, se põe ao lado de toda seriedade terrestre até agora [...] com o qual é posto o verdadeiro ponto de interrogação, o destino da alma muda de rumo, a tragédia começa... (NIETZSCHE, 1999, p. 206-207).

A grande saúde é uma capacidade que o homem precisa desenvolver para poder enfrentar a decadência. Ela aparece relacionada inclusive com a noção de má consciência, pois esta, entendida como negação da animalidade do homem e interiorização dos impulsos, representa igualmente uma doença que o homem “teve de contrair”. Deste modo, a grande saúde aparece igualmente como condição para a superação da má consciência, Nietzsche a espera num tipo homem superior (além-do-homem) que será “forte o bastante para isso” (GM II §24). Ele diz que a grande saúde ainda é impossível devido ao fato de este homem superior ainda “estar a caminho”, depositando suas esperanças na possibilidade de uma redenção terrena do ser humano através da vitória sobre os ideais e valores vigentes. Portanto, em GM II §24, o filósofo escreve:

[...] essa mesma *grande saúde!*... Seria ela sequer possível agora?... Algum dia, porém, num tempo mais forte do que esse presente murcho, inseguro de si mesmo, ele virá, o homem redentor, o homem do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência e toda insignificância, cuja solidão será mal compreendida pelo povo, como se fosse fuga da realidade — quando será apenas a sua imersão, absorção, penetração na realidade, para que, ao retornar à luz do dia, ele possa trazer a *redenção* dessa realidade: sua redenção da maldição que o ideal existente sobre ela lançou. (NIETZSCHE, 2009, p. 78, grifo do autor).

Conforme o analisado antes, precisamos ressaltar que Nietzsche formula este argumento sobre a grande saúde a partir da ideia segundo a qual seria possível medir a saúde de um organismo pela quantidade de parasitas que ele conseguiria suportar sem sucumbir. Tal pensamento de uma saúde capaz de resistir à doença aparecerá também em

GM II §10. Neste sentido, unindo-se as passagens referidas acima, pode-se compreender melhor o porquê de Nietzsche entender ser impossível que a justiça esteja relacionada a um sentimento reativo. Um corpo forte não se “vinga” de um parasita, simplesmente o supera.²⁷¹ A justiça é privilégio do forte, pois somente ele é capaz de superar o sentimento de vingança. A superação é outra ideia central no pensamento nietzschiano, sem a qual a passagem a seguir, que conclui GM II §10, não tem como ser plenamente compreendida:

A justiça, que iniciou com “tudo é resgatável, tudo tem que ser pago”, termina por fazer vista grossa e deixar escapar os insolventes — termina como toda coisa boa sobre a terra, suprimindo a si mesma. 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, 2009, p. 57).

Nietzsche relata neste parágrafo uma breve história da justiça, como que para concluir todo o raciocínio sobre a origem da memória a partir da fixação de categorias jurídicas, como a relação entre credor e devedor (GM II §3 a §9).²⁷² O autor de Zarathustra desenvolve uma noção de justiça baseada nas relações de troca, de forma que o sentimento de justiça nos primórdios encarna a ideia estrita de retribuição “tudo deve ser pago”, ao passo que um momento posterior da “evolução” do sentimento de justiça faz aparecer uma ideia mais elevada de graça e perdão.²⁷³ Consequentemente, a autossupressão da justiça (*Selbstaufhebung der Gerechtigkeit*) também é indicativa de força para Nietzsche. Somente o poderoso é capaz do ato de graça (*Gnade*), é seu privilégio deixar de se importar com aqueles que o ofenderam. Logo, o fraco, reativo, ressentido é incapaz de perdoar, sua forma de justiça é mais vil, exclusivamente pensada como retaliação. O forte tem

²⁷¹ Em A §202, ele pugna pela eliminação do conceito de pecado e punição do mundo e se coloca contra a vingança. Lá, ele associa a figura do criminoso à figura do doente e provoca: não se vinga de um doente (ver no mesmo sentido FP 42[53] de 1879).

²⁷² “O momento em que as promessas se tornam compromissos com uma comunidade é um momento tardio da passagem da pré-história para a história. Muito antes de se criarem leis e governos, a memória começou a ser exigida em relações pessoais mais simples, básicas e imediatas que estavam presentes no cotidiano daqueles seres ainda rudimentares. As primeiras circunstâncias em que se começa a exigir que o bicho-homem se torne confiável são as relações pessoais de troca como compra, venda, comércio e tráfico, quando se criou, pela primeira vez, a relação entre credor e devedor.” (CAMARGO, 2011, p. 92).

²⁷³ “Nietzsche não está colocando em evidência aquele que recebe o perdão e sim aquele que deixa de cobrar uma dívida e que o faz não por impotência, mas por não querer cobrar seu devedor, concedendo, por gentileza, uma indulgência [...] A possibilidade de ser gentil encontra-se, pois, em homens que possuem uma natureza saudável, vale dizer, nos quais se verifica uma aptidão para o esquecimento ativo.” (PASCHOAL, 2013, p. 52).

condições de transpor a mera vingança e atingir um estágio que Nietzsche denomina de “além do direito” (*jenseits des Rechts*).²⁷⁴

Como o ressentimento está relacionado à fraqueza, ele não pode ser a origem da justiça. A inaptidão de “digerir” os sentimentos, que caracteriza o homem ressentido para Nietzsche, torna impossível para ele a graça (*Gnade*) ou o perdão. Se pensarmos que o perdão vem acompanhado do esquecimento, teremos que o homem do ressentimento é incapaz de perdoar, uma vez que não consegue esquecer por já estar contaminado pela invenção da má consciência.²⁷⁵ Por isso Nietzsche afirma em GM II §11 que o homem reativo está mais distante de ser justo do que o homem ativo:

O homem ativo, violento, excessivo, está sempre bem mais próximo da justiça que o homem reativo; pois ele não necessita em absoluto avaliar seu objeto de modo falso e parcial, como faz, como tem que fazer o homem reativo. Efetivamente por isso o homem agressivo, como o mais forte, nobre, corajoso, em todas as épocas possuiu o olho mais livre, a consciência melhor: inversamente, já se sabe quem carrega na consciência a invenção da “má consciência” — o homem do ressentimento! (NIETZSCHE, 2009, p. 58).

Como analisado na segunda dissertação da *Genealogia da moral*, o esquecimento é uma atitude espontânea. O homem ressentido é aquele que perdeu essa espontaneidade, lembrando-se de Dostoievski, é aquele afetado pela “hipertrofia da consciência”, ou da “memória” para se usar o termo nietzschiano. O homem do ressentimento sente tudo como dor, nele a dor parece “doer mais”, de forma que tal disfunção fisiopsicológica o torna inapto para a justiça autenticamente positiva, a qual Nietzsche pretende. Tal incapacidade se deve também à forma do homem ressentido de interpretar o mundo. Ele divide o mundo em bons e maus, sendo incapaz de ser justo por não conseguir esquecer a dor causada pelo

²⁷⁴ O comentário de Giacoia (2014) é interessante: “Apesar da barbárie e de todo ‘idiotismo’ de sua pré-história, a genealogia do sentimento de justiça pode apontar, como resultado tardio, a 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.” (GIACOIA JUNIOR, 2014, p. 109).

²⁷⁵ É possível relacionar essa ideia com uma passagem de Assim falava Zaratustra. Lá (ZA II “Dos compassivos”), Nietzsche considerava que os pecadores e as más consciências precisavam ser suprimidos, pois “os remorsos ensinam a morder” e enfatizava veementemente que “o pior, no entanto, são os sentimentos mesquinhos. Em verdade, é ainda melhor agir mal do que pensar mesquinamente!” (NIETZSCHE, 2011, p. 85).

ato avaliado como mau ou injusto. Ele não quer justiça, ele quer que o inimigo sofra. Tal forma de proceder do homem ressentido já aparecera em GM I §10:

[...] o homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo. Sua alma *olha de través*; ele ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo; ele entende do silêncio, do não-esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria. [...] imaginemos “o inimigo” tal como o concebe o homem do ressentimento — e precisamente nisso está seu feito, sua criação: ele concebeu “o inimigo mau”, “o mau”, e isto como conceito básico, a partir do qual também elabora, como imagem equivalente, um “bom” — ele mesmo!... (NIETZSCHE, 2009, p. 27-28, grifo do autor).

Portanto, voltando-se à ideia da pluralidade de perspectivas possíveis, esboçada em GC §333, podemos dizer que o filósofo aprecia a interpretação acerca da noção de justiça feita pelo homem do ressentimento como inferior. Logo, avaliar a justiça como uma ideia decorrente do sentimento de lesão e do desejo de vingança, tal como o faz Dühring, é uma interpretação que enfraquece a ideia de justiça. Nietzsche entende a justiça como uma virtude, de modo que ela também se externa na forma de uma “genialidade”, pois, assim como o gênio artístico, o justo é algo raro. Em HH I §636, esse entrelaçamento entre justiça e genialidade fica patente:²⁷⁶

É certo que há uma espécie bastante diversa de genialidade, a da justiça; e de modo algum posso me resolver a considerá-la inferior a uma outra genialidade, seja filosófica, política ou artística. É de sua natureza evitar, com sentida indignação, tudo aquilo que ofusca e confunde o julgamento acerca das coisas; ela é, portanto, uma *adversária das convicções*, pois quer dar a cada coisa, viva ou morta, real ou imaginada, o que é seu — (NIETZSCHE, 2005, p. 270).

Sugerimos que, como “adversária das convicções”, a justiça repudia o ressentimento, pois ele “ofusca e confunde” o julgamento. Logo, resgatando a discussão

²⁷⁶ No mesmo sentido, vale a explanação de Cardoso (2018) sobre a relação entre essa forma de pensar a justiça e a genialidade: “Todavia, esta genialidade da justiça está demasiadamente relacionada ao conhecer, ou uma epistemologia dos afetos em Nietzsche. Porquanto, o conhecer não seria atividade restrita à pura racionalidade, mas sobretudo uma visão integral dos elementos que compõem a relação dentro da realidade em sua efetividade. Por isso, a objetividade do Perspectivismo é alcançada quando se tem mais olhos, ou mais perspectivas, sobre o objeto; destaca-se mais uma vez, o objeto enquanto parte da dinâmica da relação, ou de outro modo, como configuração momentânea do devir.” (CARDOSO, 2018, p. 532).

realizada no segundo capítulo, pode-se dizer que uma visão, que faz a justiça proceder do ressentimento, é produzida por uma predominância de afetos reativos. Em outras palavras, pensar a justiça como derivada do ressentimento é uma postura originada da própria visão ressentida do mundo, ou seja, é um fruto da moral do ressentimento. Como o homem do ressentimento não é capaz nem de ser “honesto”, “franco” e, porque não, “justo” consigo mesmo, tampouco pode ele ser justo com os demais. Por fim, se aceitarmos a tese nietzschiana sobre as características do tipo ressentido, expostas anteriormente, é forçoso aceitarmos igualmente a separação entre ressentimento e justiça. Sendo o ressentimento um desejo de vingança reprimido, o ressentido almeja vingança e não justiça. No mesmo sentido, a afirmação de Nietzsche em GM III §14:

[...] (aos leitores que têm ouvidos torno a lembrar aquele apóstolo da vingança berlinense, Eugen Dühring, que na Alemanha de hoje faz o uso mais indecente e repugnante dos “tambores” da moral: Dühring, o maior fanfarrão da moral que existe atualmente, mesmo entre seus iguais, os antisemitas). Estes são todos homens do ressentimento, estes fisiologicamente desgraçados e carcomidos, todo um mundo fremente de subterrânea vingança, inesgotável, insaciável em irrupções contra os felizes, e também em mascaramentos de vingança, em pretextos para vingança: quando alcançariam realmente o seu último, mais sutil, mais sublime triunfo da vingança? (NIETZSCHE, 2009, p. 105).

Repare-se na pergunta que encerra o trecho. O desejo de vingança reprimido e interiorizado nesses homens é o desaguadouro da moral do ressentimento. Retomando a análise feita no capítulo anterior, é possível responder que o triunfo final da vingança dos ressentidos se dá pela inversão dos valores nobres. Portanto, quando os ressentidos “lograssem introduzir na consciência dos felizes sua própria miséria”, quando fizessem com que os fortes acreditassem poder reprimir sua força e se “envergonhar da sua felicidade”, isso seria a derradeira decadência do homem. Esse é o grande perigo para Nietzsche, pois esses homens do ressentimento “monopolizaram inteiramente a virtude” e “levam na boca, como baba venenosa, a palavra justiça” (NIETZSCHE, 2009, p. 104).

3.2 Genealogia do direito

3.2.1 Origem e finalidade das ordens jurídicas

A ideia de direito brota no texto nietzschiano a princípio como argumento de cunho histórico²⁷⁷ para sustentar a proposição principal sobre a origem do sentimento de justiça e depois adquire uma significância própria. Todavia, Nietzsche pensa o direito no parágrafo 11 da segunda dissertação da *Genealogia da moral* do ponto de vista institucional, seja como direito objetivo seja como direito subjetivo. Tanto é verdade que ele se refere diretamente à “administração” e à “exigência” de direitos, nas ponderações que faz sobre o sistema de justiça e os direitos subjetivos. No mais, para se pensar o direito, é decisivo para o filósofo o momento da “instituição da lei”.²⁷⁸ Nietzsche adota uma postura vizinha do positivismo jurídico ao afirmar solenemente que justo e injusto só existem a partir da imposição da lei pela autoridade, descartando qualquer possibilidade de um “justo em si”, seja ela platônica ou kantiana. Assim, a noção de lei a que Nietzsche se refere está relacionada ao ato institucional de estabelecimento de um padrão normativo por obra de uma autoridade com força o suficiente para ser respeitada.²⁷⁹

Deste modo, passemos ao mote central da investigação proposta, a compreensão da afirmação nietzschiana de que o direito representa uma luta contra os sentimentos reativos. Retomando o exposto nas seções anteriores, tal assertiva surge como reforço ao ataque à tese de Dühring de que a justiça tem sua origem na vingança.²⁸⁰ Logo, Nietzsche vai oferecer um contra-argumento sobre a origem do direito para refutar a concepção do economista. Em GM II §11, o filósofo escreve:

²⁷⁷ Aqui pensamos em relação ao processo histórico de formação do homem narrado pelo filósofo na segunda dissertação da *Genealogia da moral* e analisado por nós no segundo capítulo.

²⁷⁸ Aqui cabe a observação precisa de Gerhardt (1983) sobre como a lei revela a natureza psicossocial do direito em Nietzsche: “Embora o direito, como expressão da capacidade genuinamente humana de avaliar as relações sociais de poder, seja reconhecido em sua particularidade, ele permanece conectado a acontecimentos elementares da vida. Em vez de uma posição especial ideal ou prático-transcendental de direito, ele leva em consideração a peculiaridade psicossocial do direito.” (GERHARDT, 1983, p. 112). No original em alemão: “*Das Recht als Ausdruck der genuin menschlichen Bewertungsfähigkeit gesellschaftlicher Machtverhältnisse wird zwar in seiner Besonderheit anerkannt, bleibt aber mit den elementaren Lebensvorgängen verbunden. Statt zu einer idealen oder praktisch-transzendentalen Sonderstellung des Rechts kommt es bei ihm zu einer Berücksichtigung der psychisch-sozialen Eigenart des Rechts.*”

²⁷⁹ É perceptível a relação desse posicionamento nietzschiano com a fórmula hobbesiana “*auctoritas non veritas facit legem*”. Do mesmo modo, segundo Conway (2008, p. 72, tradução nossa) embora “as designações daquilo que é justo e daquilo que é injusto pressuponham a instituição prévia da lei e sejam sem sentido fora desse contexto legal”, do “mais ‘alto ponto de vista biológico’, o estabelecimento da lei sempre aparece como ‘excepcional’ [...] [logo] aqueles que criarem e impuserem as leis devem ser suficientemente fortes para tanto, o que já exclui os insignificantes agentes do ressentimento.”

²⁸⁰ “Nietzsche observa que Dühring toma uma concepção tardia, que confere à justiça o papel de conter o agressor, de opor-se à luta egoísta do homem pela existência (*Cursus*, p. 246), de inibir a expansão de suas forças naturais (WL, p. 93) e de restabelecer a igualdade entre os homens, e a coloca no início da justiça” (PASCHOAL, 2009, p. 154).

Afinal, consultemos a história: a qual esfera sempre pertenceu até agora a administração do direito, e também a própria exigência de direito? À esfera dos homens reativos, talvez? Absolutamente não; mas sim à dos ativos, fortes, espontâneos, agressivos. Historicamente considerado, o direito representa — seja dito para desgosto do já mencionado agitador [Dühring] [...] — justamente a luta contra os sentimentos reativos, a guerra que lhes fazem os poderes ativos e agressivos, que utilizam parte de sua força para conter os desregramentos do *pathos* reativo e impor um acordo. (NIETZSCHE, 2009, p. 58-59).

Para se entender a contundente passagem do escrito nietzschiano, será preciso apresentar duas noções importantes que são responsáveis pela formulação do raciocínio do filósofo. Uma delas já foi ponderada anteriormente ao tratarmos sobre a ideia de uma justiça como acordo entre potências relativamente iguais, a outra remete à concepção de Nietzsche acerca da origem das instituições políticas. No primeiro caso, o direito parece brotar dessa composição entre os poderes fortes e agressivos, no segundo, ele aparece como uma imposição feita por esses mesmos poderes aos fracos e aos derrotados. Passemos ao tratamento do segundo caso, para o qual será necessário examinar a noção de Estado ²⁸¹ e a ideia da “besta louca”.

Em uma conhecida passagem de um texto não publicado de 1872, intitulado *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, na seção denominada “O Estado grego”, refletindo sobre o poder do Estado ²⁸², Nietzsche apresenta a seguinte ideia:

Em seu instinto de direito popular, os gregos o denunciaram, e mesmo no apogeu de sua civilização e de sua humanidade, jamais deixaram de pronunciar palavras como: “O vencido pertence ao vencedor, com mulher e filho, com bens e sangue. É a violência que dá o primeiro direito, e não há nenhum direito que não seja em seu fundamento arrogância, usurpação, ato de violência”. (NIETZSCHE, 2013, p. 38-39).

²⁸¹ Segundo Mineau (1989), Nietzsche considera que o Estado moderno representa a institucionalização dos valores do rebanho, conduzindo-se pelo ressentimento (pequena política). “To Nietzsche, the State is a powerful Instrument on which resentment men rely in their desire to crush the healthy and to level down everything into mediocrity. [...] What matters to Nietzsche is not universal humanity present in all human beings, but a very specific subset of mankind, and only for the reason that it carries the promise of overcoming humanity.” (MINEAU, 1989, p. 881).

²⁸² “É somente o estado, apesar de suas origens ignominiosas e se princípio violento, que é capaz de revelar aos indivíduos seu verdadeiro valor, pois às vezes, talvez em combate, lhes pede para fazer sacrifícios e feitos heroicos. Nietzsche descreve os gregos como ‘homens políticos em si mesmos’ (somente a Itália renascentista aproxima-se tangivelmente deles, e mesmo assim de forma vaga), porque possuíam conhecimento político e se submetiam à disciplina do estado de maneira voluntária.” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 87).

Nietzsche trabalha no texto do “Estado grego” com o problema do “amolecimento do homem moderno”, temática esta a que voltaria por diversas vezes e que se encontra contida, como visto, em suas discussões da maturidade acerca da questão da *décadence*. No referido texto, o filósofo apresenta a ideia de que noções modernas como a “dignidade do homem” e a “dignidade do trabalho” eram estranhas aos gregos, os quais concebiam o trabalho como algo ultrajante. Para ele, os gregos tinham consciência que a produção de uma cultura elevada demanda certos sacrifícios, dentre eles a submissão de uma maioria a uma minoria. Era preciso liberar a classe superior das tarefas comezinhas do dia-a-dia para permitir a ela tempo para se dedicar a atividades culturais. Partindo de uma interpretação do pessimismo grego de que a existência não possui sentido algum em si, justificando-se apenas enquanto expressão estética (NT “prefácio”) ²⁸³, o filósofo contempla o propósito da sociedade política:

Para que haja um solo mais largo, profundo e fértil onde a arte se desenvolva, a imensa maioria tem que se submeter como escrava ao serviço de uma minoria, ultrapassando a medida de necessidades individuais e de esforços inevitáveis pela vida. É sobre suas despesas, por seu trabalho extra, que aquela classe privilegiada deve ver-se liberada da luta pela existência, para então gerar e satisfazer um novo mundo de necessidade. (NIETZSCHE, 2013, p. 36).

Tendo em mente isso, podemos voltar para a afirmação da origem do direito através da violência. A única forma de efetivar as condições de possibilidade da cultura, tal como descritas no trecho acima, é por meio da escravidão. ²⁸⁴ Logo, Nietzsche sustenta que os gregos não tinham o mesmo pavor moderno à escravidão, de modo que a consideravam como uma necessidade da cultura: “[...] temos de consentir em apresentar, como o eco de uma verdade cruel, o fato de que a escravidão pertence à essência de uma cultura [...]” (NIETZSCHE, 2013, p. 36). Portanto, sendo a escravidão um elemento essencial para o florescimento da cultura, Nietzsche concebe o Estado grego como “o meio com o qual o processo social descrito anteriormente é levado adiante” (NIETZSCHE, 2013, p. 38). Por conseguinte, o Estado representa essa força violenta que molda a sociedade, institui a

²⁸³ É conveniente mencionar que Nietzsche escreve os *Cinco prefácios* logo depois de escrever *O nascimento da tragédia a partir do espírito da música*, estando ainda bastante influenciado na época pela filosofia de Schopenhauer, de modo que justifica a finalidade do Estado através da estética.

²⁸⁴ É preciso que se faça uma ressalva em relação a essa polêmica assertiva nietzschiana. “Não se trata aqui de uma nostalgia reacionária que apregoa um retorno da antiga escravidão. Trata-se de apontar no Estado grego uma finalidade mais nobre e elevada – a geração do gênio como meta suprema do Estado em sua relação com a cultura [...]” (GIACIOIA JUNIOR, 2014, p. 66).

escravidão e torna possível o surgimento do gênio que cria a cultura, sendo a concretização do mencionado “instinto de direito popular” (*völkerrechtlichen Instinkte*) dos gregos.²⁸⁵

Aqui vemos novamente a rigidez sem compaixão com que a natureza, para chegar à sociedade, forjou a ferramenta cruel do estado – aquele conquistador com mão de ferro, que nada mais é do que a objetivação do instinto mencionado. (NIETZSCHE, 2013, p. 39).

Assim, a instituição do direito está diretamente relacionada ao papel do Estado no pensamento do filósofo alemão. Logo, o direito está ligado à violência responsável por forjar o poder político. Conforme relatado também na segunda dissertação da *Genealogia*, o animal foi aprisionado no âmbito da comunidade de modo a se tornar homem pela criação da memória. A violência empregada na fixação das categorias essenciais para o surgimento da consciência é também a criadora da cultura. Nietzsche parece empregar a noção de violência de forma ambivalente, como se hesitasse em atribuir a ela um valor positivo ou negativo. Contudo, essa avaliação moral da violência está longe de ser o propósito do filósofo, uma vez que ele se propõe apenas a narrar o processo civilizatório do qual esta mesma violência aparece como um instrumento indispensável. O exame do texto do “Estado grego” deixa claro que essa visão já estava presente ao menos de forma rudimentar no pensamento de juventude de Nietzsche.²⁸⁶

²⁸⁵ Segundo Gerhardt (1983), “no prefácio do livro não escrito ‘O Estado grego’, escrito em 1872, Nietzsche elogia o instinto legal internacional dos gregos, que no auge de sua humanidade não se esquivou da percepção assustadora de que todo o direito emana da violência. [...] Esta tese expressa na forma de uma declaração introduz uma passagem em que o exemplo dos gregos descreve a ‘rigidez impiedosa’ da natureza. [...] Todas as hipostatizações do bem comum são maciçamente contraditórias: o estado é apenas o meio a serviço de uma intenção oculta, que se assemelha a uma ‘vontade mágica’ por trás de todas as conquistas e guerras. [...] No meio da sociedade, o grande indivíduo pode se desenvolver, em cujo ato engenhoso a própria natureza se redime.” (GERHARDT, 1983, p. 113-114, tradução nossa). No original em alemão: “*In der 1872 abgefaßten Vorrede über das ungeschriebene Buch ‘Der griechische Staat’ rühmt Nietzsche den völkerrechtlichen Instinkt der Griechen, die auf dem Gipfelpunkt ihrer Humanität sich nicht vor der erschreckenden Einsicht scheuten, daß alles Recht von der Gewalt ausgeht. [...] Diese in der Form eines Ausspruchs geäußerte These leitet einen Passus ein, in dem am Beispiel der Griechen die ‘mitleidlose Starrheit’ der Natur geschildert wird. [...] Allen Hypostasierungen des Gemeinwohls wird massiv widersprochen: Der Staat ist nur das Mittel im Dienst einer verborgenen Absicht, die wie ein ‘magischer Wille’ hinter allen Eroberungen und Kriegen steht. [...] Im Medium der Gesellschaft kann sich dann das große Individuum entwickeln, in dessen genialer Tat sich die Natur selbst erlöst.*”

²⁸⁶ À luz das reflexões de Ansell-Pearson, é preciso salientar o viés romantizado e os interesses ideológicos por trás do exame que o filósofo de Zaratustra faz dos gregos. A tentativa de desacreditar a democracia moderna e exaltar a aristocracia grega trabalha numa lógica de “tudo ou nada” (*aut-aut*). No mesmo sentido, é possível notar certa ingenuidade “romântica” nesses primeiros escritos de Nietzsche, a qual o próprio filósofo reconhece na “Tentativa de auto-crítica” incluída como prefácio à segunda edição de *O nascimento da tragédia*. Entretanto, o que mais nos interessa dessas primeiras reflexões nietzschianas sobre o Estado é identificar a presença dos temas da maturidade como a violência e o poder e sua relação com o direito. Conferir Ansell-Pearson (1997, p. 90-94).

Nietzsche enxerga nos antigos gregos uma tamanha devoção ao Estado e à sua grandeza, que eles foram capazes de superar os egoísmos privados e de se sacrificar em nome da comunidade. O heroísmo aparece como elemento marcante de uma forma de configuração de vida política capaz efetivamente de superar as meras necessidades da vida. O Estado representou para os helenos a superação da luta pela sobrevivência de forma a redimir a vida e oferecer um sentido para a existência.²⁸⁷ Embora “O Estado grego” seja um texto da juventude, é possível encontrar nele temas a que o filósofo voltaria na maturidade, como a questão da “grande política” (*grosse Politik*).²⁸⁸

A grande política representa em Nietzsche uma alternativa àquilo que ele denomina pequena política, a qual se identifica com a política praticada na época, marcada pelo nacionalismo, pelo antissemitismo, pelas disputas econômicas do capitalismo liberal e pelos movimentos socialistas, por exemplo. A pequena política seria uma das responsáveis pelo aprofundamento do problema do niilismo, devido a estar fundamentalmente baseada na noção de igualdade. Nietzsche pretende com a grande política apontar uma finalidade mais elevada ao Estado e às instituições políticas de uma maneira geral, finalidade esta que seria a promoção da cultura e de tipos mais elevados de homens. Do mesmo modo, em sua filosofia tardia, a grande política aparece diretamente ligada ao projeto de transvaloração de todos os valores, uma vez que ela exigiria combater a moral da decadência originada do ressentimento.²⁸⁹ Assim, o filósofo regressa aos pensamentos da juventude, porém com uma nova linguagem conceitual. Na maturidade, ele retoma temas trabalhados em “O Estado grego” sob a roupagem da teoria da vontade de potência. Deste modo, a discussão acerca da origem e função do Estado reaparece na *Genealogia da moral* na metáfora da “besta loura”.²⁹⁰

²⁸⁷ “O devotamento ao Estado e à sua grandeza é a meta que supera a indigência dos egoísmos individuais – é à glória do Estado que o indivíduo se consagra e por ela se justifica. É nela que ele também se reconhece e, pela magnitude de seus feitos, guarda na memória e no canto dos poetas, alcança a imortalidade no seio da comunidade. É pela geração dessas personalidades de escol que a natureza apaga da face a sombra ignominiosa da servidão ao ‘reino das necessidades’, a mácula de ter de se ocupar com a luta permanente pela sobrevivência para, com isso, como já se percebe, poder se justificar e se redimir de sua indigência metafísica, da finitude e da abjeta necessidade da escravidão.” (GIACOIA JUNIOR, 2014, p. 62).

²⁸⁸ Sobre a “grande política” em Nietzsche, conferir o estudo de Viesenteiner (2006). Nele o autor também relaciona a grande política à “transvaloração de todos os valores”. Do mesmo modo, a grande política aparece como a atividade dos “filósofos legisladores”, por excelência.

²⁸⁹ “Política de dominação da terra, indissociável da tarefa de transvaloração de todos os valores, a grande política tem por base a fisiologia, a hierarquia e a criação para a elevação da humanidade. Para Nietzsche, toda a pequena política da modernidade tem seu fundamento na noção de igualdade, herança da interpretação moral cristã dos valores que fazem avançar o niilismo.” (RUBIRA, 2016, p. 247).

²⁹⁰ “[...] depois da consolidação das bases conceituais de sua última filosofia pode-se constatar uma retomada tanto de temas e conceitos quanto de metáforas e imagens outrora trabalhadas em *O Estado grego*.” (GIACOIA JUNIOR, 2014, p. 68).

Na *Genealogia da moral*, Nietzsche volta a analisar a hipótese da origem do Estado de forma a evidenciar a importância da violência para esse processo. É no parágrafo 17 da segunda dissertação, no qual Nietzsche retoma a origem da má consciência, que a noção de Estado reaparece. De acordo com a análise empreendida sobre o processo civilizacional em Nietzsche, convém lembrar que a má consciência é o termo utilizado pelo filósofo para caracterizar a “doença” do homem consigo mesmo provocada pela violenta ruptura entre ele e seu passado animal, ocorrida na pré-história da humanidade. A presença da violência foi essencial para esse acontecimento e Nietzsche não evita enfatizar em GM II §17 que:

Essa hipótese sobre a origem da má consciência pressupõe, em primeiro lugar, que a mudança não tenha sido gradual nem voluntária, e que não tenha representado um crescimento orgânico no interior de novas condições, mas uma ruptura, um salto, uma coerção, uma fatalidade inevitável, contra a qual não havia luta e nem sequer ressentimento. (NIETZSCHE, 2009, p. 69).

No mesmo sentido, não só o momento de ruptura foi violento, como também os atos que se seguiram a ele, responsáveis por moldar uma população de animais homens em seres capazes de “prometer” e “cumprir”, conforme visto anteriormente, também se deu através de um processo cruel. Logo, a sociedade foi forjada por meio da violência e da dominação de populações mais fracas por outras mais fortes e organizadas para a guerra. Identificando essa forma de dominação com o Estado, Nietzsche continua o parágrafo da seguinte forma:

Em segundo lugar, que a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência — que o mais antigo “Estado”, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semianimal ficou não só amassada e maleável, mas também dotada de uma forma. (NIETZSCHE, 2009, p. 69).

Novamente, como se percebe, Nietzsche apresenta o Estado como instrumento civilizador.²⁹¹ Entretanto, diferentemente do texto dos *Cinco prefácios*, na *Genealogia o*

²⁹¹ “Para Nietzsche, o estado é o meio pelo qual se realiza o processo social de impor disciplina política ao indivíduo. É bem possível que o homem possua um instinto sociável, mas sem os grilhões do estado, afirma Nietzsche em concordância com Hobbes, seria impossível educar o indivíduo para ser um animal político.” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 87).

filósofo especula antropologicamente sobre a origem das sociedades, além de alargar o conceito de Estado ²⁹² para uma forma qualquer de domínio político, mas não afasta a importância da ideia de escravidão, que agora aparece como sujeição dos vencidos.

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 força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. (NIETZSCHE, 2009, p. 69, grifo do autor).

Assim, Nietzsche oferece a metáfora da “besta loura” para representar alegoricamente a forma de institucionalização primitiva do poder político. Contudo, a ideia do animal louro não é nova no texto nietzschiano, é preciso relacioná-la à primeira dissertação, onde aparece como representante do tipo nobre. Vale lembrar que, ao tratar da tipologia senhor/escravo, o filósofo associa ao tipo escravo o animal de rebanho e ao tipo senhor ou nobre o animal de rapina. Vejamos GM I §11:

Na raiz de todas as raças nobres é difícil não reconhecer o animal de rapina, a magnífica *besta loura* que vagueia ávida de espólios e vitórias; de quando em quando este cerne oculto necessita desafogo, o animal tem que sair fora, tem que voltar à selva — nobreza romana, árabe, germânica, japonesa, heróis homéricos, vikings escandinavos: nesta necessidade todos se assemelham. Foram as raças nobres que deixaram na sua esteira a noção de “bárbaro”, em toda parte aonde foram; [...] (NIETZSCHE, 2009, p. 29).

A besta loura aparece pela primeira vez no escrito genealógico como forma de atuação do tipo nobre. Ela encarna a agressividade, a espontaneidade e a sede de domínio características de formas ativas de vida. Nela o desejo de dominação aparece como algo natural, como uma espécie de impulso artístico criador. Logo, a utilização por Nietzsche da mesma metáfora ao tratar do Estado, revela que o filósofo pretende enfatizar o aspecto criativo e espontâneo com que as forças guerreiras superiores inauguram a sociedade

²⁹² É importante mencionar que Nietzsche é refratário ao Estado moderno, o qual estaria a serviço dos interesses dos fracos e da mediocridade, sendo um fim em si mesmo. Por isso ele procura dar uma nova destinação ao Estado, colocando-o a serviço da promoção da cultura. “As for the natural goal of politics, according to Nietzsche, it has nothing to do with common good. To him, common good means literally the good of the commons, and he sees no point in diverting spirit and energy from what should be the main task of great politics: the nurturing of those superior men who represent the best hopes for the overcoming of man. [...] And he takes the party of culture against The State, the ‘cold monster’ devoted to serving the interests of the superfluous.” (MINEAU, 1989, p. 880).

política ao lançarem suas garras terríveis sobre grupos humanos mais frágeis. Contudo, note-se também que o filósofo em nenhum momento avalia essa forma de proceder das bestas louras, limitando-se apenas a narrar a origem do Estado.

Por conseguinte, se a origem da sociedade política esconde um passado sangrento, como “tudo grande na terra” (GM II §6), com o oferecimento dessa hipótese sobre a origem do Estado, Nietzsche está convencido de haver refutado as teorias contratualistas baseadas na ideia de um pacto social originário. Na continuidade de GM II §17, o filósofo expõe esta tese, afirmando a tolice de se acreditar num “contrato social”²⁹³ em virtude de o exercício do poder e do domínio não requerer uma composição contratual. Pelo contrário, ela seria até contra o princípio de justiça exposto anteriormente na interpretação nietzschiana do texto de Tucídides. Recordando-se a ideia de que a opção pela via contratual numa disputa somente se dá entre poderes de força semelhante (HH I §92 e GM II §8) e não entre vencedores e vencidos, conclui-se que o filósofo não poderia assentar a origem do Estado num contrato. Portanto, se as nobres bestas conquistadoras são mais fortes e podem submeter populações inteiras em número inclusive superior, por que haveriam de utilizar de contratos para tal obra? Neste sentido, a conclusão de Nietzsche em GM II §17 é irrefutável: “Deste modo começa a existir o ‘Estado’ na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um ‘contrato’.”, isso porque “Quem pode dar ordens, quem por natureza é ‘senhor’, quem é violento em atos e gestos — que tem a ver com contratos!” (NIETZSCHE, 2009, p. 69).

Em igual medida, conforme o afirmado anteriormente, tais conquistadores não são em sua essência bons nem maus, eles agem por impulso, de forma criativa e espontânea, não conhecem a culpa, de modo que sua obra consiste apenas em “instintivamente criar formas”. Em GM II §17, a ligação entre o caráter artístico, que Nietzsche enxerga nos responsáveis pela criação do Estado, e a violência e ao mesmo tempo inocência de sua obra fica patente:

²⁹³ A observação de Ansell-Pearson (1997) é elucidativa acerca do pensamento político de Nietzsche: “A *Genealogia da moral* é um texto de importância fundamental para a compreensão do pensamento político de Nietzsche. Nessa sua obra, Nietzsche rejeita a abordagem da tradição da lei natural do pensamento político moderno (Hobbes, Locke, Rousseau, etc.), que procura estabelecer a legitimidade da dominação política por meio da noção do contrato social. [...] Para Nietzsche, o homem não é naturalmente um animal político, mas tem sido submetido a um processo de aprendizado e cultivo através da evolução da moralidade e séculos de desenvolvimento social. [...] O desenvolvimento histórico do animal ‘homem’ aconteceu como um processo de ‘moralização’. Este é o processo pelo qual os conceitos leais de obrigação, dever, culpa, lei e justiça, que emergiram primeiro em contextos materiais específicos [...] assumem [...] um sentido e significado exclusivamente *morais*: a culpa, por exemplo, não mais significa dívida (legal), mas pecado (moral).” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 136-137).

Tais seres são imprevisíveis, eles vêm como o destino, sem motivo, razão, consideração, pretexto, eles surgem como o raio, de maneira demasiado terrível, repentina, persuasiva, demasiado “outra”, para serem sequer odiados. Sua obra consiste em instintivamente criar formas, imprimir formas, eles são os mais involuntários e inconscientes artistas — logo há algo novo onde eles aparecem, uma estrutura de domínio que vive, na qual as partes e as funções foram delimitadas e relacionadas entre si, na qual não encontra lugar o que não tenha antes recebido um “sentido” em relação ao todo. Eles não sabem o que é culpa, responsabilidade, consideração, esses organizadores natos; eles são regidos por aquele tremendo egoísmo de artista, que tem o olhar de bronze, e já se crê eternamente justificado na “obra”, como a mãe no filho. (NIETZSCHE, 2009, p. 69, grifo do autor).

Uma vez que esse raciocínio do filósofo tenha ficado claro, é possível voltar à afirmação contida em “O Estado grego” de que é a violência que estabelece a primeira forma de direito.²⁹⁴ O exame genealógico empreendido por Nietzsche permite perceber que, num estágio mais recuado da civilização, não existem indivíduos ou sujeitos de direito que optam por firmar um pacto social de convivência. Portanto, o Estado não surge de um acordo de vontades, mas sim da dominação de um grupo sobre outro. É esse grupo vitorioso que impõe regras a serem observadas pelos derrotados e, como visto anteriormente, faz surgir a má consciência através da restrição da liberdade. Em GM II §17, Nietzsche explica:

Neles [o bando de conquistadores] não nasceu a má consciência, isto é mais do que claro — mas *sem* eles ela não teria nascido, essa planta hedionda, ela não existiria se, sob o peso dos seus golpes de martelo, da sua violência de artistas, um enorme *quantum* de liberdade não tivesse sido eliminado do mundo, ou ao menos do campo da visão, e tornado como que latente. Esse *instinto de liberdade* tornado latente à força — já compreendemos —, esse instinto de liberdade reprimido, recuado, encarcerado no íntimo, por fim capaz de desafogar-se somente em si mesmo: isto, apenas isto, foi em seus começos a *má consciência*. (NIETZSCHE, 2009, p. 70, grifo do autor).

²⁹⁴ “Do ponto de vista de Nietzsche a violência se institui como fato jurídico primordial, e o direito não pode mais figurar como o oposto, como a negação ou a supressão da violência, mas como a instituição, original e violenta, da transição e da passagem da natureza à sociedade e à civilização, da *zoé* à *bios*, do bicho homem ao *zoon politikon*. [...] As obrigações inerentes às relações de compra, venda, débito, crédito constituem o grau zero do processo civilizatório, o limiar mais recuado a que conduz a etnografia jurídica e econômica.” (GIACOIA JUNIOR, 2014, p. 78-80).

Os seres que antes eram livres e selvagens se veem encerrados no âmbito da sociedade e passam a não poder mais agir espontaneamente, sendo obrigados a reprimir seus impulsos, ou seja, a abandonarem seu “lado” animal. O rompimento brusco da ligação entre animal e homem provoca a interiorização dos instintos. Deste modo, tal processo se encontra diretamente relacionado à instituição do “Estado” pelos poderes conquistadores. Do mesmo modo, eles afastam o “desregramento do *pathos* reativo” (GM II §11) por meio do estabelecimento de normas sociais obrigatórias, quando instituem a “lei”. Como veremos adiante, a instituição da lei acarreta importantes efeitos de ordem psicológica e axiológica. Entretanto, o estabelecimento da lei, que acompanha a invenção do Estado, é obra de um ato de poder. Ela decorre de uma manifestação de força das potências ativas, dos animais de rapina. Contudo, eles o fazem como um processo espontâneo de criação, pois Nietzsche não deixa de frisar que eles não possuíam a má consciência, ao mesmo tempo em que afirma que sem eles ela não teria surgido. Logo, o primeiro efeito desencadeado pela “instituição da lei” é a eliminação da liberdade primitiva e, como consequência, a má consciência. Isso se deve ao fato de aqueles impulsos selvagens, entre eles o esquecimento, não “servirem” mais ao homem aprisionado no seio da sociedade.²⁹⁵ Agora ele deverá se tornar um ser capaz de prometer, ou será forçado a isso pelos conquistadores que “impõem” um acordo.²⁹⁶

3.2.2 O direito como um acordo entre forças

Além da origem através da imposição da lei, Nietzsche concebe uma origem para o direito baseada num acordo entre forças de poder semelhante, como já tratado. No entanto,

²⁹⁵ Não se deve perder de vista a importância da lei para a tarefa civilizatória, tal como exposto no capítulo anterior. “Neste contexto, há agora um sentido para se falar numa função orientadora do direito. Já na concepção inicial de Nietzsche, é o direito que possibilita a transição da natureza crua para a comunidade civilizada, da barbárie para a cultura. O direito primeiro cria as condições interpessoais para uma ação regulamentada; com a ajuda do Estado, organiza o habitat para o homem e, assim, fornece as condições para o desenvolvimento do que mais tarde é chamado de ‘animal social’.” (GERHARDT, 1983, p. 114). No original em alemão: “*In diesem Rahmen gibt es nun einen Sinn, von der überleitenden Funktion des Rechts zu sprechen. Schon in Nietzsches früher Konzeption ist es das Recht, das den Übergang von der rohen Natur zur zivilisierten Gemeinschaft, von der Barbarei zur Kultur ermöglicht. Das Recht erst schafft die zwischenmenschlichen Voraussetzungen für ein geregeltes Handeln; mit Hilfe des Staates organisiert es den Lebensraum für den Menschen und stellt so die Entwicklungsbedingungen für das — später so genannte — ‚sociale Thier‘ bereit.*”

²⁹⁶ Acompanhamos a interpretação de Camargo (2011): “O chamado ‘Estado’, ainda em uma forma rudimentar, começa a aparecer aqui a partir do uso da força de determinados homens que impõem a outros suas normas e suas regras de acordo com sua própria vontade. Aquele mesmo tipo de homem que impunha castigos aos devedores nas relações pessoais começa a impor regras também para o convívio coletivo, buscando criar uma estabilidade que tornasse o homem cada vez mais previsível e confiável.” (CAMARGO, 2011, p. 95).

é relevante apresentarmos também a discussão sobre o direito que o filósofo faz em *Aurora*, no aforismo 112. Nesse texto, o filósofo procura apresentar a noção de direito correlacionada à noção de dever. Ele inicia o aforismo declarando solenemente que “nossos deveres – são os direitos de outros sobre nós” e se propõe a investigar os porquês disso na sequência, perguntando como esses direitos foram adquiridos. Para responder a esta pergunta, Nietzsche se vale da noção de contrato ao afirmar que, quando uma pessoa toma alguém como seu igual e reconhece nele a capacidade para contratar e retribuir, é possível confiar algo a este alguém. É dessa confiança que surge o dever como meio de justificar que a confiança empenhada não foi em vão. Aqui é fácil notar como a tese sobre a origem do direito nas relações de troca exposta na segunda dissertação da *Genealogia* já aparece razoavelmente consolidada.

Nietzsche prossegue o aforismo indicando que só é possível utilizar nessa relação aquilo que está sob o poder de alguém ou mais precisamente aquilo que se “acredita” que está sob o poder de alguém. Neste sentido, direitos e deveres dependem de uma crença. Para reconhecer um direito ao outro é necessário acreditar que ele é semelhante e que é capaz de prometer algo e de cumprir com a promessa. É uma relação de confiança, de modo que já se nota presente nessa afirmação de Nietzsche o embrião da problemática da ativação da memória mediante a promessa presente na *Genealogia da moral*. Assim, ele explica que a criação de um animal capaz de prometer possibilitou que se reconhecessem direitos e deveres por meio das relações de troca.²⁹⁷

Voltando ao aforismo 112, Nietzsche entende o direito de alguém como a parcela do seu poder que não apenas foi reconhecida pelos demais, mas que esses também desejam que seja preservada. Logo em seguida, ele explica terem sido dois os motivos responsáveis pelo reconhecimento dos direitos: a inteligência, temor ou cautela por um lado e por outro a dádiva ou cessão. No primeiro caso, reconhecem-se direitos porque se espera o mesmo reconhecimento em troca, porque se considera perigosa ou inadequada uma luta (princípio de Tucídides) ou porque a diminuição do poder tornaria desvantajosa ou menos interessante uma aliança ou um acordo. No segundo caso, a dádiva pressupõe que alguém seja significativamente superior em força e o outro substancialmente mais fraco, ao menos

²⁹⁷ “Se o homem possui essa herança em comum com os demais animais, isto é, se o homem, que também é animal, já o foi com muito mais intensidade, a ponto de aceitarmos uma pré-história em que sua diferença para com o animal selvagem era mínima ou inexistente, então se torna importante saber como se deu o caminho do bicho-homem até o homem, da pré-história à história. A selvageria do bicho-homem é trabalhada por este próprio animal e, aos poucos, o transforma. A imposição, pela força, de determinadas regras, além de criar a moral e as primeiras noções de justiça, irá condicionar o comportamento do homem selvagem até que este se torne o homem que se conhece.” (CAMARGO, 2011, p. 90).

o suficiente para aceitar a doação. É relevante salientar que Nietzsche faz derivarem os motivos que levam ao estabelecimento do direito sempre de um sentimento de poder e supremacia. Outra vez reafirma que o direito nasce por ser vantajoso e não para corrigir uma injustiça ou em virtude do desejo de vingança como quer Dühring. Explicitando sua tese, Nietzsche assevera em A §112:

Assim nascem os direitos: graus de poder reconhecidos e assegurados. Se as relações de poder mudam substancialmente, direitos desaparecem e surgem outros — é o que mostra o direito dos povos, em seu constante desaparecer e surgir. Se nosso poder diminui substancialmente, modifica-se o sentimento daqueles que vêm assegurando o nosso direito: eles calculam se podem nos restabelecer a antiga posse plena — sentindo-se incapazes disso, passam a negar nossos “direitos”. Do mesmo modo, quando nosso poder cresce consideravelmente muda o sentimento daqueles que até então o reconheciam, e cujo reconhecimento não mais necessitamos: eles tentarão empurrá-lo até seu nível anterior e desejarão intervir, nisso invocando seu “dever” [...] (NIETZSCHE, 2004, p. 77).

O filósofo enfatiza o caráter não perene dos direitos, uma vez que eles aparecem intimamente ligados às condições de poder.²⁹⁸ Como, para o filósofo, as forças estão sempre em luta, sendo a manifestação espontânea da vida um processo contínuo dessa luta, esse aspecto de impermanência se faz sentir igualmente na concepção do jurídico em Nietzsche. Daí ele afirmar que qualquer modificação no arranjo das forças em jogo provoca a necessidade de uma reavaliação (ele usa inclusive o termo cálculo) das condições que deram origem ao acerto entre as potências envolvidas para se ver se elas ainda se justificam, ou seja, se os direitos subsistirão ou não. Por isso, o autor de Zarathustra considera que a conservação dos direitos requer a manutenção de certo “estado e grau de poder” e conclui: “o direito dos outros é a concessão, feita por nosso sentimento de poder, ao sentimento de poder desses outros” (NIETZSCHE, 2004, p. 77-78).

²⁹⁸ Convém observar, como faz Gerhardt (1983), que “[...] a vinculação do direito ao poder, concebida por ele, não resulta de uma redução a um esquema analítico-causal. Poder e direito não são separados categoricamente como aparência e ideia ou como ser e dever-ser; nesse ponto Nietzsche está efetivamente longe de Platão e Kant. Mas o direito não pertence simplesmente às relações naturais. A gênese do direito está ligada a condições psicológicas que a identificam como sendo especificamente humana.” (GERHARDT, 1983, p. 112). No original em alemão: “[...] die von ihm konzipierte Bindung des Rechts an die Macht nicht nach dem Schema kausalanalytischer Reduktion erfolgt. Zwar werden Macht und Recht nicht kategorial wie Erscheinung und Idee oder wie Sein und Sollen getrennt; in diesem Punkt ist Nietzsche tatsächlich weit von Platon und von Kant entfernt. Aber das Recht gehört nicht einfach zu den natürlichen Beziehungen. Die Genese des Rechts ist an psychische Bedingungen geknüpft, die es als spezifisch menschlich ausweisen.”

Tendo-se firmes essas premissas elaboradas por Nietzsche em *Aurora*, fica mais clara a argumentação desenvolvida pelo filósofo na segunda dissertação da *Genealogia da moral* acerca da origem da memória a partir das relações de troca. Assim, a análise de A §112 demonstra que a dinâmica específica das relações jurídicas requer o desenvolvimento de uma capacidade de recordar. Em *Aurora*, o filósofo já se utilizava do termo *prometer* (*versprechen*) para designar a qualidade necessária ao reconhecimento de direitos. Contudo, enquanto em *Aurora* a preocupação imediata de Nietzsche é investigar as condições materiais que levam a se firmarem as relações a partir das quais o direito surge, na *Genealogia*, ele está mais voltado a perquirir as condições psicológicas necessárias à noção de direito. Mesmo enfocada através de perspectivas diferentes, o problema da origem do direito é a tônica de ambas as passagens.²⁹⁹

Seguindo no raciocínio nietzschiano, é relevante enfatizar outra vez que a relação de troca sempre se estabelece entre desiguais, por mais semelhantes que possam ser. Em *O anticristo* (AC §57), num trecho sobre o acerto do Código de Manu na forma de repartir a sociedade em castas, o filósofo expõe que princípio das castas poderia ser generalizado, uma vez que toda sociedade sadia se revela organizada hierarquicamente, repetindo uma postura já adotada em BM §257 sobre o fato de toda elevação do tipo homem ter sido obra de aristocracias. Segundo Nietzsche, é possível encontrar uma separação natural dos tipos de homens em aqueles que são mais “espirituais”, aqueles mais “fortes em músculo e temperamento” e os que não se destacam nem em um nem em outro modo, os “mediócras”. Os de tipo mais elevado em espírito encontram sua felicidade na “dureza consigo e com os outros”, apenas a eles é permitida a “beleza”. Os medianos têm uma destinação prática, eles servem à utilidade pública. Eles devem se especializar no artesanato, no comércio, na agricultura ou mesmo nas ciências e nas artes, de forma a manifestarem sua maior vocação na atividade profissional. Contudo, aqueles que mais nos interessam nessa análise realizada por Nietzsche são os segundos, os “fortes em músculo e

²⁹⁹ Giacoia (2014) bem sintetiza a relação proposta por Nietzsche entre direito e poder: “A relação entre direito e dever é, assim, mediada pelo conceito de poder, pois a necessária reciprocidade entre direitos e deveres só pode se referir ao que se encontra respectivamente em poder de cada um dos partícipes da relação. O mais interessante e realista nessa análise é que a equivalência entre poder e direito, poder e dever não se funda em qualquer elemento natural, ou “objetivo”, mas em crença, representação, reconhecimento, naquilo que se acredita estar em poder de alguém. [...] Por isso, se nosso poder se debilita, extinguem-se nossos direitos, e se nos tornamos superpoderosos, os outros deixam de ter direito sobre nós, tal como reconhecíamos nós mesmo a eles tais direitos. Desse modo, a esfera normativa do direito não suprime o conflito efetivo ou latente, nem a violência real ou virtual presente nas relações de dominação. Pelo contrário, ela as pressupõe, estabelece seus limites, como seu plano de regramento. [...] Com base nisso, pode-se afirmar que, para Nietzsche, justiça é uma virtude que se funda numa perspectiva acurada para a detecção de graus de poder, assim como num senso cultivado para medir equivalência. Pois é justamente no equilíbrio de forças que se encontra, para ele, o pressuposto da justiça.” (GIACOIA JUNIOR, 2014, p. 88-90).

temperamento”, pois a eles o filósofo confia o direito (AC §57): “[...] eles são os guardiães do direito, os que cuidam da ordem e da segurança, os guerreiros nobres, sobretudo o rei, como a mais alta fórmula de guerreiro, juiz e mantenedor da lei. Os segundos são os executivos dos homens mais espirituais [...]” (NIETZSCHE, 2016, p. 71).

Essa passagem destacada de *O anticristo* está em sintonia com a afirmação já citada da *Genealogia* sobre o tipo de homem a quem esteve ligada a esfera do direito. Como vimos, para contrapor a ideia de Dühring de que a nascente do direito estaria nos sentimentos reativos, Nietzsche atribui (GM II §11) aos “homens ativos, fortes, espontâneos e agressivos” não somente a exigência de estabelecer direitos como também de administrar a justiça. São eles os responsáveis pela instituição do direito através da lei. Contudo, somente são capazes disso se estiver presente uma pré-condição indispensável, a desigualdade e a hierarquia. Pela argumentação do filósofo acerca da constituição de uma sociedade funcional, fica claro que é necessário que haja fatores de separação entre os membros dessa sociedade. Do mesmo modo, o filósofo também ressalta que não é um ser divino que impõe essa distinção, mas sim a própria natureza que leva os homens a se organizarem dessa maneira. Assim, a ideia de divindade apenas aparece num momento posterior para reforçar essa ordem natural firmada pela tradição. No mesmo parágrafo de *O anticristo* (AC §57), o filósofo comenta que, apesar de a “finalidade de toda mentira sagrada” ser tornar “inconsciente” essa ordem, “a natureza, e não Manu, é que separa os predominantemente espirituais, os predominantemente fortes em músculo e temperamento, e os que não se destacam nem de uma maneira nem de outra, os medíocres” (NIETZSCHE, 2016, p. 70).

Logo, dado que toda “cultura elevada é uma pirâmide” (AC §57) e que “toda elevação do tipo ‘homem’ foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática” (BM §257), a “hierarquia formula a lei maior da vida”, para a “conservação da sociedade” e “para possibilitar tipos mais elevados e supremos”. Portanto, à luz desses pressupostos trazidos por Nietzsche, faz muito sentido a seguinte afirmação dele (AC §57) de que “a desigualdade dos direitos é a condição para que haja direitos. – Um direito é um privilégio” (NIETZSCHE, 2016, p. 71). Perante esse pensamento de Nietzsche, segundo o qual um direito é também um privilégio, é válido afirmar que se todos têm direitos, então ninguém tem direito. É importante fazer uma anotação acerca do termo “privilégio”. No original em alemão, a palavra que designa a noção de privilégio é *Vorrrecht*, mas ela poderia ser pensada como um “pré-direito”, dado o sentido de anterioridade expresso na preposição *vor* acrescida ao termo *Recht* (direito), a exemplo do que ocorre com outra palavra usada

por Nietzsche, *Vorurteil* (preconceito), que deriva de *Urteil* (juízo, opinião). A observação é importante pelo fato de que, aqui, Nietzsche parece apelar para uma pré-condição de ordem natural para fundamentar um direito. Neste momento seria oportuno apreciar se tal concepção de Nietzsche não abriria espaço para uma ideia de direito natural. Apesar de haver estudos que parecem ver em Nietzsche uma defesa do direito natural ³⁰⁰, nossa posição considera que o autor alemão não adota uma postura jus-naturalista. ³⁰¹ Um exame detido das passagens já indicadas da obra nietzschiana revela que o “natural” (se ele existe, vez que Nietzsche não reconhece uma separação entre natureza e cultura) seriam as condições prévias de potência, o direito vem depois. E ele vem em seguida seja na forma de um acordo entre essas potências ou na forma de uma imposição. E mais, esse estado de forças é sempre temporário, bem como os direitos que dele exsurgem são precários. Ao menos nesse sentido, uma concepção tradicional de jus-naturalismo ³⁰² não poderia ser ligada a Nietzsche.

Assim, para encerrar a discussão sobre o conceito de privilégio e sua relação com a noção de direito no pensamento de Nietzsche, verifiquemos a seguinte passagem de *Aurora* (A §437), a qual possibilita remover as dúvidas acerca do alcance e do sentido o termo para o filósofo.

Privilégios. — Quem realmente possui a si mesmo, isto é, *conquistou* definitivamente a si, vê doravante como privilégio próprio castigar-se, perdoar-se, compadecer-se de si mesmo: ele não precisa concedê-lo a ninguém, mas pode livremente passá-lo às mãos de outro, de um amigo, por exemplo — mas sabe que assim confere um *direito*, e que direitos podem ser conferidos apenas desde que se possua *poder*. (NIETZSCHE, 2004, p. 204, grifo do autor).

³⁰⁰ Ver, a título de exemplo, o estudo de Puy Munõz (1966) sobre o direito e o Estado em Nietzsche. Nele o autor enxerga como um artifício argumentativo a utilização por Nietzsche da noção de vida no lugar da de natureza, procurando demonstrar que o filósofo defenderia um direito natural baseado na força e na vontade de potência.

³⁰¹ “As linhas de uma filosofia do direito em Nietzsche perceptivelmente se constroem em oposição direta às doutrinas tradicionais do direito, principalmente em relação ao pensamento contratualista e do direito natural, bem como do exacerbo das escolas racionalistas e das manifestações do utilitarismo e do positivismo.” (CARNIO, 2013, p. 162).

³⁰² Tomamos por referência uma ideia de direito natural baseada na teoria do jusracionalismo moderno, calcada na tradição de Hugo Grócio (1583-1645), a qual pretendeu defender a existência de direitos subjetivos naturais. Segundo Giacoia (2005, p. 31), “nada mais adverso à perspectiva de Nietzsche do que a teoria jus-naturalista clássica, paradigmaticamente representada por Hugo Grotius – mas com reverberação ainda em Rousseau e Kant –, que fundamenta a instituição da sociedade e do Estado numa disposição simultaneamente racional e social da natureza humana.”

Harmonizando-se esse trecho com o citado aforismo 112 do mesmo livro, é possível perceber como a noção de direito é tributária da noção de poder em Nietzsche. Como o direito surge de um reconhecimento feito por parte de outrem (A §112), o direito não existe por si. Do mesmo modo, não tem valor em si. O direito é uma realidade que somente passa a existir na medida em que o homem é forçado a conviver com os demais homens, apenas após o “aprisionamento” desencadeado pela passagem para a vida gregária, como o filósofo narra em GM II. No entanto, para que o direito exista, é preciso que haja a pré-condição da força, do poder. Esse poder se manifesta nas trocas produzindo acordos entre os homens e se manifesta na violência do domínio, instituindo a lei pela autoridade, a potência vencedora, conquistadora, que imprime a forma à sociedade. De modo semelhante, o filósofo concebe que mesmo entre escravos e senhores pode haver direitos, segundo o mesmo princípio de paridade. Vejamos a assertiva do filósofo em HH I §93:

Do direito do mais fraco. — Quando alguém se sujeita sob condições a um outro mais poderoso, o caso de uma cidade sitiada, por exemplo, a condição que opõe a isso é poder destruir a si mesmo, incendiar a cidade, causando assim ao poderoso uma grande perda. Por isso ocorre uma espécie de paridade, com base na qual se podem estabelecer direitos. O inimigo enxerga vantagem na conservação. — Nesse sentido há também direitos entre escravos e senhores, isto é, exatamente na medida em que a posse do escravo é útil e importante para o seu senhor. O direito vai originalmente até onde um parece ao outro valioso, essencial, indispensável, invencível e assim por diante. Nisso o mais fraco também tem direitos, mas menores. Daí o famoso *unusquisque tantum juris habet, quantum potentia valet* [cada um tem tanta justiça quanto vale seu poder] (ou, mais precisamente: *quantum potentia valere creditur* [quanto se acredita valer seu poder]). (NIETZSCHE, 2005, p. 66).

Logo, é possível perceber a relação direta entre o *quantum* de poder e o correlativo *tantum* de direito de alguém (*unusquisque tantum juris habet, quantum potentia valet*). Nesse ponto, o filósofo segue a noção romana. Contudo, ele aprofunda a noção romana introduzindo a necessidade de se acreditar ou reconhecer o poder para que haja um direito (*quantum potentia valere creditur*). Assim, Nietzsche pode trabalhar com a possibilidade de reconhecimento de direitos aos fracos, muito embora em menor quantidade. Porém, a mesma necessidade recíproca, que baseia a relação jurídica tal como expressada em A §112, reaparece em HH I §93. Portanto, o acordo que permite o surgimento de direitos

deriva da concepção de justiça fundamentada no princípio de Tucídides expresso em HH §92. Outra vez, apenas quando o conflito não é vantajoso é que a prudência orienta espontaneamente para a composição. Mais uma vez a ideia de atividade volta a sobressair em detrimento da reatividade na forma de instituição do direito para Nietzsche.³⁰³

Portanto, pensando o direito como uma composição de forças contrárias, Nietzsche indica que a autoridade política responsável por instituir a lei o faz no intuito de “impor um acordo” quando este venha a ser ameaçado pelo “*pathos* reativo”, conforme a já aludida passagem da *Genealogia* (GM II §11).³⁰⁴ O filósofo faz questão de sublinhar o passado sangrento que reside por trás de todas as coisas grandiosas. Assim, em GM III §9, ele aduz: “Todas as coisas boas foram um dia coisas ruins; cada pecado original tornou-se uma virtude original”. E, comentando sobre o direito na mesma passagem, Nietzsche afirma:

A submissão ao *direito*: oh, com que objeção da consciência as estirpes nobres de toda parte renunciaram à *vendetta* [vingança] e curvaram-se ao direito! O “direito” foi por muito tempo um *vetitum* [algo proibido], um abuso, uma inovação, apareceu com violência, *como* violência, à qual somente com vergonha de si mesmo alguém se submetia. (NIETZSCHE, 2009, p. 95, grifo do autor).

Nietzsche entende essa violência originária, responsável pelo início da vida gregária, como a fonte do direito. O homem foi obrigado a se relacionar com seu semelhante, foi obrigado então a se submeter ao “direito”. As razões para essa afirmação se encontram no argumento das relações de troca como tipo primordial de contato entre os homens (GM II §3 e §4), contato esse possibilitado apenas pelo desenvolvimento das categorias jurídicas da obrigação, da dívida e do crédito, as quais forçaram o advento da

³⁰³ “O conceito de ‘autopreservação sensata’ designa o princípio no qual se baseia a generalização das expectativas comportamentais dos poderes em busca do poder. O egoísmo das partes, que estão interessadas em salvaguardar sua existência e, portanto, também em preservar suas possibilidades de ação, é a razão da regulação pela reciprocidade. Seu meio é a visão antecipatória, a avaliação crítica das respectivas chances de ação com o objetivo de uma decisão garantindo a vantagem própria. A estimativa das forças, tanto próprias quanto do outro, é essencial para Nietzsche.” (GERHARDT, 1983, p. 126, tradução nossa). No original em alemão: “*Der Begriff der ‚einsichtigen Selbsterhaltung‘ benennt das Prinzip, auf dem die Generalisierung von Verhaltenserwartungen der um einen Ausgleich bemühten Mächtigen beruht. Der Egoismus der Partner, die an der Sicherung ihres Bestands und damit auch an der Wahrung ihrer Handlungsmöglichkeiten interessiert sind, ist die Ratio der Regelung auf Gegenseitigkeit. Ihr Medium ist die antizipierende Einsicht, die abwägende Beurteilung der jeweiligen Handlungschancen mit dem Ziel einer den eigenen Vorteil umfänglich garantierenden Entscheidung. Die Schätzung der Kräfte, die der eigenen wie die der anderen, ist Nietzsche wesentlich.*”

³⁰⁴ “Nesse ajustamento no exercício e na manutenção da justiça há de maneira característica determinados elementos que lhe compõem e imprimem forma. O exercício e a manutenção da justiça impõem um poder mais forte que busca meios para por fim entre os grupos ou indivíduos a ele subordinados, ao desmedido influxo do ressentimento. A forma mais decisiva desse exercício, que se dá pela atitude da autoridade suprema conta os sentimentos de reação e rancor, é a instituição da lei.” (CARNIO, 2013, p. 154).

memória. Onde tais categorias não se desenvolveram por si mesmas, seu surgimento foi forçado pelos poder ativos e agressivos com a instituição da lei.

3.2.3 Efeito psicológico da lei

Após apresentar a tese de que o direito representa uma luta dos poderes ativos contra o “desregramento do *pathos* reativo”, Nietzsche aponta a instituição da lei como o passo decisivo dado pela autoridade política neste sentido. Além de acreditar que esse momento pode ser considerado um marco, o filósofo passa na sequência a examinar os efeitos imediatos da instituição da lei. Vejamos GM II §11: “[...] o decisivo no que a autoridade suprema faz e impõe contra a vigência dos sentimentos de reação e rancor — o que faz sempre, tão logo se sente forte o bastante —, é a instituição da lei” (NIETZSCHE, 2009, p. 59). Para combater a reação e o rancor, a lei é estabelecida. E ela é estabelecida no momento em que os poderes governantes se sentem fortes o suficiente. Isso é relevante frisar na medida em que podemos relacionar essa ideia com a espontaneidade e o sentimento de auto-afirmação que acompanham os nobres no momento de instituírem valores. Conforme visto na primeira dissertação da *Genealogia*, a forma nobre de valorar sempre flui de uma postura afirmativa e independente, razão pela qual a observação “tão logo se sente forte o bastante” não se encontra no texto nietzschiano por acaso.³⁰⁵ Sendo assim, a autoridade superior institui a lei não através de uma provocação, ou seja, em virtude de uma reação, ela estabelece a lei de forma positiva como um ato de afirmação de seu poder. Portanto, é o sentimento de pujança que ocasiona a instituição da lei, de forma que Nietzsche poderia dizer que a instituição da lei decorre da própria vontade de potência, pois é marca de um efetivar-se de um poder que se percebe superior e forte.³⁰⁶

A institucionalização da lei assume o aspecto de uma “espiritualização da troca”. Essa coerção imposta pelas potências superiores destina-se a eliminar os efeitos da implicação pessoal e subjetiva. Nesse sentido, a justiça constituiria um esforço em nome da objetividade. Como visto anteriormente, Nietzsche entende ser da noção de equivalência

³⁰⁵ “A maneira nobre de avaliar ressalta o sentimento de plenitude e excesso da própria força [...] Tomando-se como único ponto de referência, o forte não necessita aprovação e dispensa qualquer termo de comparação — sabe-se criador de valores. Num primeiro momento, confere valores unicamente a homens; só bem mais tarde, por extensão, vai atribuí-los aos atos. O ressentido, ao contrario, avalia antes de tudo as ações e julga os homens em decorrência.” (MARTON, 1990, p. 73-74).

³⁰⁶ “Não é no solo da vingança e da reação que medram a justiça e o direito, segundo Nietzsche. É da atividade, positiva e afirmativa, que surge a *instituição da lei*, a partir de uma potência superior, ou autoridade política soberana. Em outras palavras, a lei nasce não da lesão e da fraqueza, mas da potência afirmativa, que põe fim ao conflito mesquinho dos ressentimentos privados.” (GIACCOIA JUNIOR, 2014, p. 76).

(HH §92), a qual deve orientar as trocas, que decorre o início de toda “objetividade”, de toda “boa vontade” e de toda “equidade” no mundo (GM II §8). Portanto, o primeiro efeito da instituição da lei é notório: trata-se da possibilidade de existência da imparcialidade. O filósofo declara em GM II §11:

[...] após a instituição da lei, ao tratar abusos e atos arbitrários de indivíduos ou grupos inteiros como ofensas à lei, como revoltas contra a autoridade mesma, ela desvia os sentimentos dos seus subordinados do dano imediato causado por tais ofensas, e assim consegue afinal o oposto do que deseja a vingança, a qual enxerga e faz valer somente o ponto de vista do prejudicado [...] (NIETZSCHE, 2009, p. 59).

Deste modo, a lei impõe um sentimento de distância de forma artificial entre o prejudicado e o agressor. Dito em outras palavras, a instituição da lei possibilita o *pathos* da distância de maneira forçada. Como vimos acima, o distanciamento e a capacidade de julgar sem ter a visão turvada pela emoção é uma característica daquele que é forte e capaz de ser efetivamente justo. O que a lei faz é criar uma separação entre o fraco, incapaz a princípio de agir com objetividade, e o seu algoz. Nietzsche entende a justiça como uma atitude sempre positiva, de alguém que se mostra capaz de avaliar com clareza, por isso reputa indispensável o papel da lei em razão de ela impedir que a justiça se degenere em vingança. Neste sentido, a lei teria o papel de treinar o olho para uma “avaliação mais impessoal do ato” (GM II §11).

Se relembarmos a noção de justiça como um privilégio do forte, apresentada em GM II §10, fica claro que o momento da instituição da lei representa um ato de força, uma manifestação de poder. A potência superior, como possui a capacidade de estabelecer a norma e assim determinar objetivamente quais atos são passíveis de ofensa à lei, também pode se permitir o mais “nobre luxo”: deixar impunes seus infratores. Portanto, é o sentimento de poder que determina tanto a instituição da lei, que molda as populações dominadas, quanto a abolição da lei, que revela a força dos dominadores por não se sentirem ameaçados. Deste modo, podemos afirmar que a instituição da lei pelas potências superiores, uma verdadeira origem do direito para Nietzsche, possui uma importância determinante na tarefa de combater os sentimentos reativos, como o filósofo assevera na passagem seguinte da *Genealogia da moral* (GM II §11):

Em toda parte onde se exerce e se mantém a justiça, vemos um poder mais forte que busca meios de pôr fim, entre os mais fracos a ele subordinados (grupos ou indivíduos), ao insensato influxo do ressentimento, seja retirando das mãos da vingança o objeto do ressentimento, seja colocando em lugar da vingança a luta contra os inimigos da paz e da ordem, seja imaginando, sugerindo ou mesmo forçando compromissos, seja elevando certos equivalentes de prejuízos à categoria de norma, à qual de uma vez por todas passa a ser dirigido o ressentimento. (NIETZSCHE, 2009, p. 59).

Perceba-se que Nietzsche inverte o clássico propósito da lei de proteger os fracos, como expresso por Cálicles no diálogo platônico *Górgias*. Cálicles afirma que as leis foram instituídas por interesse dos fracos e pelas majorias para incutir medo nos fortes.³⁰⁷ Em Nietzsche, a lei aparece como uma necessidade dos fortes e não dos fracos. Por meio dela, os fortes são capazes de conter a animosidade dos fracos, a qual pode por em perigo a sobrevivência e a segurança da comunidade como um todo. Segundo o filósofo, a lei atenua a violência da reação da vítima e consegue o oposto do desejo de vingança e, na medida em que trata as ações puníveis como “ofensas à lei”, despersonaliza a relação entre o dano e a pena.³⁰⁸

A instituição da lei desencadeia ao menos dois efeitos fundamentais para o filósofo: um psicológico e outro axiológico. Do ponto de vista psicológico, a lei conduz a uma avaliação mais impessoal de um ato, de modo que ela teria a consequência primordial de desviar os sentimentos reativos daquele que é agredido e propiciar a contenção do desejo de vingança. É assim que ela permite uma objetividade maior no julgamento. Em igual medida, a lei permite que os poderes superiores forcem compromissos entre os seus subordinados e impeça a vingança privada ao substituí-la pela luta contra os inimigos da paz e da ordem social.

³⁰⁷ Ver seção XXXVIII, onde se lê: “No meu modo de pensar, as leis foram instituídas pelos fracos e pelas majorias. É para eles e no interesse próprio que são feitas as leis e distribuídos elogios, onde haja o que elogiar, ou censuras, sempre que houver algo para censurar. E para incutir medo nos homens fortes e, por isso mesmo, capazes de alcançar mais do que eles, e impedir que tal consigam, declaram ser feio e injusto vir alguém a ter mais do que o devido, pois nisto, precisamente, é que consiste a injustiça; querer ter mais do que os outros. Conscientes da sua própria inferioridade, contentam-se, quero crer, em ter tanto quanto os outros.”

³⁰⁸ O mesmo entendimento se encontra em Wotling (2013): “A ideia capital consiste em despersonalizar as relações, de maneira a atenuar a violência reativa da vítima do dano. Neste sentido, a justiça é uma imposição de uma medida no duplo sentido do termo: moderação da reação, mas também norma, que será aquela do todo e não mais aquela da paixão individual, em geral desenfreada. E é justamente neste momento que podemos falar de um trabalho de espiritualização, isto é, de deslocamento da força bruta, imediata, irrefletida, por atitudes de substituição inventivas, inteligentes, que permitem às pulsões se exprimir, mas desarmando o risco de outrora à comunidade no seu conjunto. Graças a este deslocamento das manifestações pulsionais e afetivas, esta justiça termina por atingir o inverso disto que quer a vingança” (WOTLING, 2013, p. 216).

O efeito psicológico da lei é significativo principalmente no que diz respeito ao tratamento dos afetos que afloram no seio da sociedade. É somente com a lei que o poder soberano é capaz de refrear o “insensato influxo do ressentimento”. Logo, pode-se afirmar que Nietzsche concebe a lei como um instrumento contra os afetos reativos, razão pela qual se deve lembrar que um dos principais intuitos do autor de *Zaratustra* no parágrafo 11 da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, e na obra toda de forma geral, é promover os impulsos ativos, ou seja, aqueles que se coadunam com sua doutrina da vontade de potência.

3.2.4 Efeito axiológico da lei

O outro efeito igualmente importante que a lei produz é proporcionar o estabelecimento de valores, ou seja, de parâmetros de referência para a comunidade. Nietzsche volta a insistir, como afirmara em GM I §2, que os genealogistas da moral erram ao conduzir suas investigações de forma não histórica. Existe uma ordem sucessiva de estabelecimento de valores que não pode ser pervertida, sendo a primeira dissertação da *Genealogia da moral* dedicada a demonstrar como os valores foram criados pelos nobres guerreiros. Na primeira dissertação, Nietzsche recorre a argumentos de índole filológica, como visto, para sustentar essa procedência dos conceitos de bom e ruim e depois de bom e mau. Na segunda dissertação, o filósofo elabora essa tese também do ponto de vista etnológico, procurando convergir as investigações antropológicas da época com suas hipóteses sobre a origem da moral.³⁰⁹

Na longa narrativa sobre o processo de hominização³¹⁰ contida na segunda dissertação, Nietzsche sugere que as categorias morais, tais como culpa e dever, e as religiosas como alma e sagrado, são posteriores à passagem do bicho homem selvagem

³⁰⁹ “Para Nietzsche, entretanto, não é lícito retro-projetar no alvorecer da humanidade os conceitos modernos de credor e devedor como ‘sujeitos de direito’ [...] Neste passo, a estratégia argumentativa da *Genealogia* consistirá em lançar mão das conquistas científicas mais recentes e plausíveis, com o propósito de desacreditar interpretações metafísicas de categorias fundamentais do direito. [...] se pode perceber a base etnológica de que dispõe Nietzsche para afirmar que o primitivo sujeito de direito – credor e devedor – não são pessoas individualmente consideradas, mas as comunidades de estirpe, representadas, por exemplo, pelas primitivas *gens*, tribos ou clãs, fundados em laços de parentesco consanguíneo e praticando a vingança privada. Nas relações entre tais formas incipientes de complexos comunitários, toda responsabilidade é coletiva e a vingança é prerrogativa da comunidade.” (GIACOIA JUNIOR, 2005, p. 26, grifo do autor).

³¹⁰ “Ao lado dessa tentativa de pensar a gênese da civilização, e com ela da religião e do Estado, a partir da interiorização e espiritualização da crueldade, e com apoio em categorias jurídicas extraídas tanto do direito penal (os castigos e as penas), como do direito pessoal (a *obligatio*), deve-se destacar o esforço de Nietzsche para empreender uma história natural do dever e do direito. Parte importante de seu método genealógico, ela permite uma concepção de direitos e deveres ligada a relações de poder e sujeição, recolocando em novos termos a equação entre direito e força.” (GIACOIA JUNIOR, 2014, p. 87).

para o animal gregário. Ou seja, elas surgem dentro de um contexto de uma vida comunitária. Porém, essa vivência em comunidade só é possível em razão do estabelecimento de categorias jurídicas primordiais. Em outras palavras, ele propõe que a moral e a religião derivam do direito e não o contrário, colocando em dúvida as teorias tradicionais acerca da genealogia do direito. Vale reforçar essa ideia com a seguinte passagem extraída de GM II §4: “Esses genealogistas da moral teriam sequer sonhado, por exemplo, que o grande conceito moral de ‘culpa’ teve origem no conceito muito material de ‘dívida’?” (NIETZSCHE, 2009, p. 48).

Deste modo, voltamos ao parágrafo 11 da segunda dissertação. Encaminhando seu raciocínio, Nietzsche infere que a instituição da lei possui igualmente o condão de estabelecer valores. O valor justo decorre dela. Após destacar a relevância da lei para o tratamento impessoal do ato ofensivo, para a imparcialidade do julgamento e para deter o ressentimento, ele escreve “que ‘justo’ e ‘injusto’ existem apenas a partir da instituição da lei (e não, como quer Dühring, a partir do ato ofensivo)” (NIETZSCHE, 2009, p. 59). Assim, a proposta da existência de um direito natural baseado no ressentimento provocado por um ato lesivo, tal como a aparece em Dühring ³¹¹, é afastada pela argumentação nietzschiana. Para tanto, o filósofo elabora dois argumentos contra a tese de que o ressentimento produzido tornaria uma ação injusta.

Aqui é preciso salientar dois aspectos. Em primeiro lugar, Nietzsche repudia qualquer existência de valores *a priori*, o que pode ser facilmente constatável através de sua crítica à moral kantiana e à noção de juízo sintético *a priori*. Se justo e injusto decorrem da lei, são, como todos os valores, criados pelo homem, portanto *a posteriori*. Inclusive, tal afirmação se alinha com exposição feita na primeira dissertação da *Genealogia*, na qual os valores bom e ruim são pensados em estrita ligação com a linguagem e decorrem de um “direito senhorial de nomear”. Portanto, do mesmo modo como os senhores criaram os valores bom e ruim, também estabeleceram justo e injusto pela lei. ³¹² Em segundo lugar, pensar de modo contrário à afirmação de Nietzsche (ao

³¹¹ “O ressentimento e a vingança são garantias de nossa afirmação de que em todo tipo de insulto há uma injustiça natural que quer ser expiada.” (DÜHRING, 1865, p. 77). No original em alemão: “*Das Ressentiment und die Rache sind Bürgen unserer Behauptung, dass in jeder Art von Beleidigung ein natürliches Unrecht liege, welches gesühnt sein wolle.*”

³¹² “O que Nietzsche pretende é derivar os conceitos de justo e de injusto não, como Dühring, a partir de sentimentos reativos, como vingança – sinônimo de ressentimento em Dühring – mas a partir de uma postura ativa, positiva e afirmativa, aquela da instituição da lei por parte de uma potência superior, ou seja, pela autoridade política. [...] Com a instituição da lei, de acordo com Nietzsche, desembaraçamo-nos de dois mal-entendidos: em primeiro lugar que a ideia de justiça possa ser derivada de sentimentos negativos e reativos, como a vingança; e, em segundo lugar, que tenha algum sentido considerar algo em si mesmo como justo ou injusto, o justo e o direito em si.” (GIACOIA JUNIOR, 2005, p. 23, grifo do autor).

modo de Dühring, portanto) é um equívoco psicológico. Como analisado anteriormente, Dühring parte da mecânica da reação para qualificar uma ação como justa ou injusta. Ele prioriza a reação provocada pelo ato para indicar se ele é justo ou não. Nietzsche procede de outra forma, como vimos, para ele a reação não é mecânica. Uma ação pode provocar sentimentos como inveja ou rancor, como pode não provocar nada. A resposta não é automática nem pré-determinada, ela depende do estado fisiopsicológico de quem recebe a ação. Logo, a afirmação mecanicista de Dühring é falsa.³¹³

Entretanto, o argumento mais forte do filósofo para defender essa tese mencionada acima se acha na sequência do parágrafo 11. Ele recorre ao conceito de vida para apreciar o valor do justo, de forma que infere ser uma ideia contrária à vida a possibilidade de um “justo em si”, pois ela mesma atua violentando e destruindo. Quase no final do parágrafo 11, o filósofo faz menção à ideia de vida. Neste parágrafo, muito embora Nietzsche não explicita o que entende exatamente por “vida”, ele apresenta algumas características intrínsecas ao “modo de ser” da vida, de forma que ela atua naturalmente sempre subjugando, explorando, ofendendo. Ligando os conceitos de vida e de naturalidade, Nietzsche reforça a impossibilidade de existência de um “justo em si” anterior à afirmação da lei. Deste modo, a vida em si não é justa ou injusta ao se apropriar de algo, ela é apenas natureza espontânea, estando fora do âmbito do julgamento moral. Como tratado anteriormente, essa ideia acerca do valor da vida é um elemento primordial inclusive para a compreensão do procedimento genealógico. O exame do processo civilizacional empreendido por Nietzsche é feito em face da vida (pensada enquanto aspecto orgânico da vontade de potência), sendo ela o critério de avaliação dos valores e das perspectivas avaliadoras (morais), de modo que a vida está além de bem e mal, ou seja, além da possibilidade de um juízo moral. Assim, em GM II §11, Nietzsche escreve:

Falar de justo e injusto *em si* carece de qualquer sentido; *em si*, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo “injusto”, na medida em que *essencialmente*, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter. (NIETZSCHE, 2009, p. 59-60).

³¹³ Neste sentido, o comentário de Brusotti (2000) é esclarecedor: “Contra a presumida necessidade universal da reação, segundo Dühring, Nietzsche opõe a necessidade da ação. Para Dühring, a uma ofensa segue-se uma reação mecanicamente necessária: a vingança, o ressentimento, pelo qual o sentimento de direito é reintroduzido. Nietzsche nega a necessidade da reação. Nem o ressentimento é uma simples reação, nem surge, necessariamente, a partir de uma ofensa. Nos ‘homens fortes, ativos’, ‘o ressentimento aparece apenas temporariamente ou nem mesmo aparece. Ele não aparece nem mesmo em decadentes típicos como os santos. Não é a reação que é necessária, mas a ação’.” (BRUSOTTI, 2000, p. 27).

Disso decorre que uma noção prévia de justiça contrariaria o próprio caráter essencial da vida. Se rememorarmos que Nietzsche concebe a vida como um aspecto da vontade de potência, e o mundo é em sua essência vontade de potência, nada há que não seja derivado disso. Portanto, não há um parâmetro de justiça que possa estar fora da vida. Como as potências superiores são as responsáveis pela instituição da lei, são também elas que estabelecem os contornos dos valores de justo e injusto. Daí ser possível afirmar que a lei, além de um efeito psicológico, tratado anteriormente, tem um efeito eminentemente axiológico, na medida em que estabelece o critério de justiça. No limite, considerando o conceito de vontade de potência, e tendo como certo que “a vida mesma valora através de nós” (CI, “a moral como contranatureza”, §5), seria aceitável dizer que essa noção de justo e injusto é estabelecida pela própria vida.

3.2.5 *Os estados de direito como estados de exceção*

Após a discussão acerca do caráter agressivo e expansivo da vida, Nietzsche ainda utiliza a mesma argumentação para traçar certos parâmetros que essa noção de vida como vontade de potência traria para as ordens jurídicas. Aqui vemos que Nietzsche parece assumir uma postura muito próxima de um “liberalismo vitalista”, pois rejeita que a vida possa ser sufocada ou suprimida em nome de uma normatividade. Assim, a última noção relevante para que se possa entender plenamente o sentido do parágrafo 11 da segunda dissertação da *Genealogia da moral* é a compreensão de “estado de direito” (*Rechtszustände*). Nietzsche formula a ideia de estado de direito como que em contraposição a um estado de natureza, aos moldes clássicos dos autores contratualistas, muito embora rejeite as teses do contrato social. No entanto, o filósofo admite que os estados de direito sejam apenas restrições parciais à “vontade de vida” (*Lebenswille*), na medida em que cerceiam o poder para construir unidades maiores de poder. Uma restrição total à vida seria odiosa e hostil à própria existência. Neste sentido, é possível afirmar que, neste momento do texto, Nietzsche possui uma concepção negativa acerca do direito, de modo que ele atua contra a vontade e limita a liberdade primitiva. Portanto, os estados de direito devem representar apenas uma exceção ao princípio da vida, ou seja, à vontade de

potência. Daí o filósofo afirmar que, no limite, os estados de direito são estados de exceção quando tomados em relação à vida.³¹⁴

Em certa medida, tal ideia já havia sido exposta por Nietzsche em AS §26, e é possível que voltar a ela auxilie na compreensão da tese afirmada em GM II §11, sobre um estado de direito significar uma exceção. Em AS §21, o filósofo entende os estados de direito como meios. A ideia subjacente a essa afirmação segue o mesmo raciocínio da desconexão entre origem e finalidade propugnada em GM II §12. Os estados de direito aparecem como meios para a afirmação do próprio direito, porém não bastam em si mesmos. É a prudência que leva a eles e subsistem apenas enquanto durarem as condições que lhes originaram. Na referida passagem de *Humano demasiado humano II*, o filósofo resgata o princípio de Tucídides, expresso em HH §92, do mesmo modo como antecipa as considerações de A §112. Vejamos:

Estados de direito como meios. — O direito, baseando-se em acordos entre iguais, existe enquanto o poder dos que fizeram os acordos permanece igual ou semelhante; ele foi criado pela prudência, para pôr fim à luta e à dissipação inútil entre poderes semelhantes. Mas essas têm um fim igualmente definitivo quando uma das partes se torna decisivamente mais fraca do que a outra: então ocorre a submissão e o direito cessa, mas o êxito é o mesmo que até então foi alcançado com o direito. Pois é a prudência do vencedor que aconselha a poupar a força do submisso e não desperdiçá-la inutilmente: e com frequência a situação deste é mais vantajosa do que era a do igual. — Portanto, estados de direito são meios temporários que a prudência aconselha, não são fins. — (NIETZSCHE, 2017, p. 146).

Portanto, ressaltando a impossibilidade de uma cristalização dos estados de direito, uma vez que eles são produto dos jogos de força, em GM II §11, Nietzsche apresenta uma finalidade adicional para esses estados de direito. A finalidade proposta pelo filósofo é a criação de unidades maiores de potência. Isso deve ser pensado inclusive tendo-se em vista a noção nietzschiana de grande política, o que colocaria também o direito a serviço da

³¹⁴ Para Di Filippo (2005), no tocante à relação entre a cultura e a política, Nietzsche se conduz segundo a seguinte argumentação: “[...] se o Estado perfeito for alcançado, capaz de conceder um estado de bem-estar para o maior número possível, tal como aspiram os socialistas, esse mesmo bem-estar destruiria o terreno em que cresce a grande inteligência, a individualidade forte, as energias poderosas, permanecendo a humanidade demasiado esgotada para produzir o gênio. O problema ocorre devido ao desejo de abolir o caráter violento da vida, o qual é capaz de suscitar e renovar forças e energias selvagens, que são, precisamente, as que estão na base da paixão que anima os corações ardentes para a luta. É por isso que o sábio que julga a vida deve situar-se, necessariamente, acima da bondade não inteligente, pois o importante para ele é a sobrevivência de seu tipo e a produção de uma inteligência superior.” (DI FILIPPO, 2005, p. 67).

proposta de criação dos tipos humanos mais elevados.³¹⁵ Assim, esses estados devem ser meios através dos quais a potência possa ser exercida e possa aumentar, do que decorre sua conclusão sobre a hostilidade à vida representada por esses estados quando se pretende que sejam perenes, uma vez que obstruiriam ao invés de promover a cultura. Em certo sentido, o que a noção de Nietzsche opera é uma relativização da ideia de estado de direito, pensados como meios em *Humano demasiado humano II* e como exceções na *Genealogia da moral*.

Voltando para o texto da *Genealogia*, o argumento do conceito de vida acrescenta uma novidade à discussão do parágrafo 11 na medida em que Nietzsche se vale da noção de vida para traçar uma distinção entre situações de direito e situações de exceção. Segundo o filósofo, a normatividade instituída pelo direito é limitada pelo conceito de vida, sendo admissível uma ordem jurídica apenas enquanto esta não traga uma restrição total à vida. Nietzsche concede, como fizera na discussão de GM II §17 sobre a má consciência, que a existência de regras impostas pelo direito seja obra de poderes superiores, sendo impossível conceber normas que não tragam alguma limitação à vida. Contudo, a diferença aqui é de grau. O autor de *Zarathustra* se coloca terminantemente contrário à que se possa estabelecer uma ordem de direito totalizante, a qual impeça a vida de exercer seu caráter fundamental enunciado anteriormente, qual seja a ofensa, a violência, a exploração e a destruição. Como o filósofo enxerga tais realidades como elementos indispensáveis para a própria existência da vida, seria impensável uma ordem jurídica que os suspendesse por completo. Assim, GM II §11:

É preciso mesmo admitir algo ainda mais grave: que, do mais alto ponto de vista biológico, os estados de direito não podem senão ser estados de exceção, enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa o poder, a cujos fins gerais se subordinam enquanto meios particulares: a saber, como meios para criar maiores unidades de poder (NIETZSCHE, 2009, p. 60).

³¹⁵ A explicação de Gerhardt é esclarecedora: “O direito constitui a esfera social e possibilita através do reagrupamento das forças anteriormente isoladas aquele contexto geral, o qual somente então merece o título de ‘cultura’, quando puder ser considerada como uma condição de grandeza individual. Primeiro o direito cria a estrutura especificamente humana, na qual as potências humanas podem evoluir em força e se tornarem o pré-requisito das mais altas realizações, pelas quais a própria natureza se supera.” (GEHARDT, 1983, p. 114). No original em alemão: “Das Recht konstituiert die gesellschaftliche Sphäre und ermöglicht durch die Zusammenführung vorher vereinzelter Kräfte jenen allgemeinen Zusammenhang, der nur dann den Titel der „Kultur“ verdient, wenn er als Bedingung individueller Größe angesehen werden kann. Erst das Recht schafft den spezifisch menschlichen Rahmen, in dem sich menschliche Kräfte stärker entfalten können und zur Voraussetzung höchster Leistungen werden, in welchen sich alle Natur selbst übertrifft.”

Deste modo, Nietzsche considera aceitável apenas uma ordem de direito que deixe espaço para que a vida exerça seus imperativos fundamentais. Voltando à concepção de vida como vontade de potência, o filósofo admite as ordens jurídicas como restrições parciais apenas a essa vontade, uma vez que uma restrição total beiraria o niilismo e provocaria decadência. Portanto, ele considera a finalidade do direito instituído pela lei como um meio para o aumento do poder.³¹⁶ A vida é formada por uma luta de vontades de potências contrárias, essa luta incessante é a responsável pelo devir, impedir a luta seria negar a vida.³¹⁷ Neste sentido, em GM II §11, Nietzsche oferece em sua forma mais bem acabada aquilo que considera ser a finalidade última para uma ordem jurídica:

Uma ordem de direito concebida como geral e soberana, não como meio na luta entre complexos de poder, mas como meio contra toda luta, mais ou menos segundo o clichê comunista de Dühring, de que toda vontade deve considerar toda outra vontade como igual, seria um princípio hostil à vida, uma ordem destruidora e desagregadora do homem, um atentado ao futuro do homem, um sinal de cansaço, um caminho sinuoso para o nada. — (NIETZSCHE, 2009, p. 60).

A passagem acima nos remete novamente ao caráter intrínseco da vontade de potência. Pensada como o próprio efetivar-se de uma força, a ideia de vontades iguais travaria toda possibilidade de mudança provocada pela subjugação. É preciso que uma força domine outra força para continuar se efetivando num contínuo vir-a-ser mais forte. Os choques entre as forças geram apenas hierarquias provisórias, que poderíamos associar às ordens jurídicas a que o filósofo se refere no parágrafo em questão. Logo, o primeiro argumento que o filósofo formula contra esse tipo de ordem encontra fundamento em sua cosmologia da vontade de potência. O segundo é um argumento de índole genealógica. Ele

³¹⁶ Seguindo a lógica da vontade de potência, lembremos que a composição entre forças apenas se dá quando paira certa igualdade entre elas (HH §92), de forma que o acordo, o qual suspende a luta constante, deve servir para aumentar o poder. Na explicação de Wotling (2013): a “*justiça permite a formação de complexos de potências mais amplos*, maiores – de modo que uma nova unidade se constitui de alguma maneira por meio do arranjo mútuo – se edifica a possibilidade de uma nova aliança ou coalisão. É preciso acrescentar que é este primado da lógica do sentimento de potência que obriga o abandono da ideia de justiça como sendo uma balança na mão que permite que os pratos se equilibrem em favor da imagem da justiça em pé numa balança, *forçando* os pratos a se equilibrarem.” (WOTLING, 2013, p. 218, grifo do autor).

³¹⁷ Note-se que Nietzsche mantém uma noção acerca da importância da luta, já presente em seus primeiros escritos. “A noção dominante em Nietzsche desde o início, sobre o aumento ou a função da luta, vitória e triunfo, refere-se diretamente a uma sequência de estágios imanente aos seres-vivos, que também encontra sua continuação na história.” (GERHARDT, 1983, p. 114, tradução nossa). No original em alemão: “*Der schon beim frühen Nietzsche dominante Gedanke der Steigerung oder die Funktion von Kampf, Sieg und Triumph verweisen direkt auf eine immanente Stufenfolge des Lebendigen, die auch in der Geschichte ihre Fortsetzung findet*”

associa tal ordem jurídica a uma forma de avaliação negativa da vida. Valem contra uma institucionalização total do direito os mesmos argumentos que o filósofo usa para atacar o ascetismo. Portanto, é preciso deixar espaços livres de normas para que a vida possa continuar a fluir, de forma que uma hipertrofia do direito seria algo “hostil” à existência.

Aqui também reaparece a crítica direta às teorias de Dühring. A ideia de considerar uma vontade como igual à outra decorre da concepção mecanicista do professor de Berlin acerca da ação e da reação. Como vimos, partindo de uma mecânica de inspiração newtoniana, Dühring pensa a reatividade como sendo de igual proporção à atividade. Isso fica claro em seu entendimento sobre a vingança. Quase que reeditando os princípios da Lei de Talião ³¹⁸, ele entende que a reação a um ato ofensivo é espontânea e da mesma grandeza, sendo esse o fundamento do direito de retaliação. Nietzsche discorda. Para ele, os afetos decorrentes de uma ação não se equivalem, havendo reações de envergadura diferentes e mesmo ausência de reação.

3.3 Direito e ressentimento

3.3.1 O ressentimento como subproduto da experiência jurídica

A exposição de Nietzsche acerca da origem do direito procura examinar a história dos institutos e das instituições jurídicas através de um prisma que se poderia nomear de antropológico. Com o procedimento genealógico, ele descarta de plano qualquer pesquisa unicamente filosófica acerca do direito. ³¹⁹ De igual maneira, o autor de Zarathustra acusa as pesquisas dos genealogistas de então de serem meta-históricas ou mesmo desprovidas de senso histórico. No que concerne à investigação jurídica, todos eles erraram por terem descoberto uma finalidade qualquer em um fenômeno e imediatamente a transformaram na origem do fenômeno tal como ele se apresentava no momento da investigação. Todavia, Nietzsche enuncia em GM II §12: “a ‘finalidade no direito’ é a última coisa a se empregar na história da gênese do direito” (NIETZSCHE, 2009, p. 60). Isso se deve, como já exposto, à suspeição que o filósofo possui em relação às investigações causais. Ele desarticula o princípio da causalidade com a noção de vontade de potência e interpretação, pois todo acontecimento é sempre “reinterpretado para novos fins” e toda finalidade

³¹⁸ Importante destacar que Nietzsche também critica a lei de Talião nos fragmentos póstumos 43[4] de 1879 e 3[92] de 1880.

³¹⁹ Aqui se poderia mencionar, a título de exemplo, a concepção kantiana que deriva o direito da filosofia moral.

descoberta “apenas indícios de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função” (NIETZSCHE, 2009, p. 60-61).

Assim, uma vez exposta essa tese central do procedimento genealógico para Nietzsche, cabe questionar sobre o que ela revela acerca do objeto de nossa investigação, sobre a relação entre direito e ressentimento. Nietzsche indica em GM II §11 que enxergar no ressentimento ou na vingança a origem do direito é um erro. Ele visa refutar a tese de Dühring deslocando o lugar do ressentimento da origem para a finalidade do direito.³²⁰ Vejamos: o equívoco do economista de Berlin consiste em ter descoberto uma destinação, um objetivo ou uma utilidade qualquer no fenômeno jurídico e ter tomado essa descoberta como sua *causa fiendi*. Assim, muito embora o ressentimento não seja a causa da institucionalização do direito, Nietzsche reconhece ao menos a validade da relação entre os dois, de modo que não são realidades totalmente desconectadas. Por conseguinte, se o ressentimento não está na origem do direito, ele está no ponto de chegada do jurídico. Não que Nietzsche entenda que o ressentimento é a finalidade única do direito, assim como não entende que o castigo tenha um único propósito na digressão que faz sobre o tema em GM II §13. Na verdade, o ressentimento seria um subproduto da experiência jurídica, pois ele se relaciona diretamente à má consciência. Conforme o analisado no capítulo anterior, a má consciência somente pôde surgir na medida em que foi criada uma memória no animal homem. Tal memória foi criada por meio da fixação de categorias jurídicas como obrigação, crédito e dívida e através da mnemotécnica e da instituição violenta do poder político. Daí a relação intrínseca entre direito e má consciência, base para que se possa visualizar a conexão entre direito e ressentimento.

O ressentimento aparece assim como o problema da civilização. Ou melhor, Nietzsche argumenta que a disciplina do sofrimento é a responsável pela criação de culturas prósperas e elevadas ou por culturas medíocres e decadentes. Ele parte de uma questão psicológica sobre o tratamento dos afetos, tanto ativos quanto reativos. O fracasso vem na forma de uma prevalência dos afetos reativos, numa incapacidade de lidar com

³²⁰ Para Paschoal (2011), este é o principal ponto de divergência entre as concepções de Nietzsche e de Dühring acerca do direito. “o principal ponto de ruptura de Nietzsche com Dühring nesse aspecto, em 1887, vale observar que o direito, segundo Nietzsche, especialmente em 1887, não tem como função restabelecer uma igualdade rompida por meio de uma crueldade inicial, como se tem em Dühring (WL, p. 95). Em especial, portanto, a igualdade para Nietzsche não se apresenta como uma meta em função da qual se criaria e se exerceria a justiça. O estabelecimento da igualdade como uma meta se faz, segundo Nietzsche, pelos ‘pregadores da igualdade’, entre os quais, um dos mais estridentes é Dühring (ZA, Das tarântulas; GM, III, §14). Este, contudo, não é um dos pontos-chave apenas da contraposição de Nietzsche às teses de Dühring, mas da sua contraposição ao próprio Dühring, cujo ‘o clichê Comunista’ e propensão ‘contra toda luta’ (GM, II, §11) teria por meta a autodiminuição do homem e a exclusão do diferente, especialmente do tipo mais elevado de homem.” (PASCHOAL, 2011, p. 161).

eles, de digeri-los, de esquecê-los. Essa incapacidade faz com que o homem adoeça e passe a enxergar o mundo a partir dos olhos do ressentimento. Uma vida fracassada que se volta contra o próprio instinto de vida, que pretende negá-la. Isso num primeiro momento. Num segundo movimento, o ressentimento passa a ser responsável pela criação de valores, ou mais precisamente pela inversão dos valores anteriores, ele se torna moral. A moral do ressentimento, fruto da canalização dos afetos reativos pelo sacerdote ascético, torna-se vitoriosa. É a narrativa da rebelião escrava na moral.³²¹

Ao mesmo tempo em que o ideal ascético nega a vida, Nietzsche infere (GM III §13) que ele “nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera” (NIETZSCHE, 2009, p. 101). No entanto, o ascetismo do sacerdote, embora possa ser “um artifício para a preservação da vida”, traduz uma forma malograda de lidar com o sofrimento e intensifica o problema do ressentimento. Nietzsche insiste (GM III §11) no fato de o sacerdote possuir um “monstruoso modo de valorar”, de forma que avalia essa vida em relação a uma “existência inteiramente outra”. Assim, “neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência” (NIETZSCHE, 2009, p. 98). Logo, a relação entre o ressentimento e a vida ascética se torna evidente (GM III §11):

Pois uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força; aqui o olhar se volta, rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria; enquanto se experimenta e se busca satisfação no malogro, na desventura, no fencimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e autossacrifício. (NIETZSCHE, 2009, p. 99).

Inclusive, o filósofo chega a afirmar (GM III §13) que o ascetismo triunfou, até então, “onde se impôs a civilização e a domesticação do homem”, isso em razão da

³²¹ EM GM III, Nietzsche apresenta o sacerdote ascético como o grande corruptor da “inocência” da vida. *“The play of dominations in Nietzsche always operates in the simple opposition of those who dominate and those who are dominated. In On the Genealogy of Morals, the question of who dominates is always answered by the appearance of a single personality type. Behind the subversion of the multiple forms of ‘bad’ for the multiple forms of ‘evil’, behind all the attempts to create guilt, bad conscience, and the like, behind the aesthetics of modern artists, the metaphysics of modern philosophers, behind the meaninglessness and nihilism of the world in general lies the ascetic priest. The priest contorted the original innocence of cruelty, the theatre of torture, into the inner directed and soul-creating phenomenon of guilt.”* (SAX, 1989, p. 773).

“condição doentia do tipo de homem existente, ao menos do homem domesticado” (NIETZSCHE, 2009, p. 101-102). Essa breve síntese sobre a história da civilização pode ser lida, através de Nietzsche, como a história do triunfo do ressentimento na humanidade ou a história da decadência da cultura. Basicamente, o filósofo concebe o ressentimento como uma espécie de erva daninha no canteiro da cultura humana. Foi o cuidado errado, a higiene mal feita, que permitiram que a erva daninha infestasse a horta, até o ponto de não se distinguir mais qual é qual. Essa última metáfora talvez possa ser associada ao que o filósofo denomina “nivelamento” e “autodiminuição do homem”. No mesmo sentido, a tese de Dühring sobre a origem da justiça a partir do ressentimento é entendida por Nietzsche como um produto da moral do ressentimento, do ódio contra “tudo que domina e quer dominar” (GM II §12).³²²

Logo, a conclusão a que chegamos é que Nietzsche não pretende extirpar o ressentimento da dinâmica das relações humanas. Ele faz parte delas junto ao sofrimento. Por isso o ressentimento é sempre tratado como uma doença, um mal-estar. É preciso que se reforce a sua constatação de que o ressentimento pode surgir em todos os tipos de homem (GM I §10). A diferença se dá nas pré-condições de vida, na higidez fisiopsicológica do envolvido. São elas que determinarão se o ressentimento será consumido de imediato ou se envenenará. Pensando o ressentimento como uma reação à frustração e ao fracasso e admitindo-se que ambos fazem parte da existência do homem, do seu devir no mundo, Nietzsche aponta que é a maneira de lidar com essas frustrações que determinará se haverá a superação do ressentimento ou sua interiorização e envenenamento do ser.

3.3.2 A superação do ressentimento na filosofia nietzschiana

Acredita-se ter ficado patente com esta exposição que o ressentimento pode ser entendido como o verdadeiro problema da civilização. Pensado como o mecanismo psicológico que passou a preponderar no homem conforme ele foi aprisionado no seio da sociedade, o ressentimento é um produto da vida gregária. Do mesmo modo, o direito, compreendido segundo a perspectiva nietzschiana, pode ser encarado como um dos

³²² “Considerado em termos práticos, o pensamento de Dühring seria, segundo Nietzsche, um produto da ‘moral de animal de rebanho’ (ABM, §202) e estaria alinhado a um projeto de autodiminuição do homem (GM, III, §25); e sua tese sobre a origem da justiça, a partir do ressentimento, seria ela mesma um produto do ressentimento, em especial do ressentimento que busca tornar-se dominante por meio da afirmação de determinada concepção de moral e de justiça.” (PASCHOAL, 2011, p. 165).

principais instrumentos responsáveis pelo processo civilizatório. Assim, é perceptível o deslocamento que o filósofo opera na relação entre direito e moral. Depois de desmistificar a fábula da origem contratual da sociedade, em Nietzsche o direito aparece como o principal motor da domesticação do homem. Tanto a *obligatio* de direito privado quanto as penas impostas pelas potências superiores levaram adiante a tarefa primordial de “criar um animal capaz de fazer promessas”. Se o ressentimento é o mecanismo psicológico de reação ao processo civilizatório por excelência e a institucionalização do direito é uma etapa fundamental para esse processo, a relação entre o direito e o ressentimento é evidente. Contudo, é importante ressaltar que, embora o filósofo encare tal fenômeno como uma consequência esperada da vida em sociedade, a forma como o ressentimento foi manejado na história da civilização, sobretudo no que tange aos ideais ascéticos, representa um problema. O ressentimento é também resultado de uma má disciplina do sofrimento, de forma que Nietzsche oferece vias alternativas para se lidar com esse fenômeno. Por conseguinte, uma vez que tenha ficado demonstrado o estatuto do ressentimento na filosofia de Nietzsche, é preciso vislumbrar quais os caminhos que o filósofo oferece para a superação do ressentimento.

É importante ressaltar que é possível encontrar na filosofia do autor de Zarathustra algumas possibilidades de enfrentamento do fenômeno do ressentimento, todavia não há como evitar que o homem venha a experimentar a interiorização de sentimentos reativos como o ódio ou o rancor, na medida em que eles fazem parte do processo de sociabilização do homem. Portanto, Nietzsche não sugere uma solução última ou definitiva para o problema, apenas oferece meios mais eficazes para se lidar com o ressentimento do que aqueles que existiram até então, mormente a medicina ascética.

Neste sentido, Paschoal (2012) aponta três saídas garimpadas na filosofia nietzschiana para o problema do ressentimento. São elas: o fortalecimento fisiológico como condição para resistir ao ressentimento; o estabelecimento de algumas regras de etiqueta e higiene necessárias para enfrentar o problema; e alguns aspectos de um determinado tipo de homem a ser cultivado, capaz de se colocar para além do ressentimento, extraídos da análise que Nietzsche faz do Cristo. Para a primeira saída elencada, é preciso voltar ao contraponto feito entre as condições responsáveis pelo apequenamento do homem (*décadence*) e as condições favoráveis ao florescimento da “planta homem”, presentes, por exemplo, em BM §44. A segunda põe em evidência a

necessidade do esquecimento como “força zeladora da ordem psíquica”³²³, tal como apresentada em GM II §1 e outros meios de “higiene” recomendados pelo filósofo em EH, “por que sou tão sábio”, §6. A terceira via remete ao conceito de *amor fati* e se relaciona à exposição do “tipo Jesus”³²⁴ tal como o filósofo a realiza em *O anticristo*. Assim, procuraremos apresentar as possibilidades de superação do ressentimento cotejadas por Nietzsche tomando por base as investigações de Paschoal sem, contudo, deixarmos de apreciar hipóteses próprias.

A ideia do fortalecimento do homem surge como resposta ao projeto do sacerdote ascético de enfraquecimento e de entorpecimento do homem. Neste ponto, a principal preocupação de Nietzsche, até o início de 1888, é com a “produção de tipos elevados de homem”, tidos como “indivíduos de exceção”, capazes de fazer frente ao problema do avanço da moral do ressentimento (PASCHOAL, 2012, p. 191). Aqui aparece a noção de além-do-homem como forma de redimir aquele homem transformado em um manso animal doméstico, privado de seus instintos, enfraquecido tanto físico quanto psicologicamente. Assim, a meta representada pelo além-do-homem possuiria o condão de devolver ao homem o sentido de sua existência³²⁵, tal como o filósofo imagina em GM II §24, pois encarnaria o espírito de oposição ao ideário da decadência:

Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que dele forçosamente nasceria, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada — ele tem que vir um dia... (NIETZSCHE, 2009, p. 78-79).

³²³ “Nietzsche afirma que não pode haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho e – sublinha – *presente*, sem a atividade desse aparelho inibidor que é o esquecimento. Compara, então, o homem em que tal aparelho se encontra danificado a um dispéptico, termo tomado de empréstimo à medicina que designa aquele que tem dificuldade de digerir. Dispéptico seria, segundo Nietzsche, quem nunca se livra de nada, quem não ‘dá conta’ de nada: ‘*er wird mit Nichts fertig*’. Mais literalmente ainda: não dando cabo de nada, tal homem nunca fica pronto (*fertig*) para o novo, para o presente. Torna-se refém de seu passado e de suas marcas.” (FRANCO FERRAZ, 1999, p. 31, grifo da autora).

³²⁴ “Nietzsche apresenta em *O Anticristo* o cristianismo como o maior exemplo histórico de um ‘grosseiro e sempre progressivo mal-entendido’, como um ‘mal-entendido histórico-universal’, através do qual uma boa-nova foi cunhada em seu contrário (AC 37, 29). Nietzsche tenta revelar esse mal-entendido e, com isso, descobre aquilo que denomina como ‘tipo Jesus’.” (STEGMAIER, 2013, p. 47).

³²⁵ No entendimento de Löwith (2014), a noção de além-do-homem traria a possibilidade de devolver à existência do homem o sentido perdido com a percepção da “morte de Deus”, por conseguinte, a “conexão íntima entre cristianismo e humanidade foi expressa por Nietzsche ao mostrar que o super-homem aparece quando Deus havia morrido. Essa morte exige do homem que quer por si mesmo e ao qual nenhum Deus diz mais o que ele deve fazer, além do desligamento de Deus, a superação do homem. O homem perde com isso seu lugar tradicional como um ser posto entre o ser de Deus e o ser animal.” (LÖWITH, 2014, p. 361).

Deste modo, tento em vista essa meta perseguida pelo filósofo, é necessário nos determos em algumas passagens de *Para além de bem e mal*, nas quais Nietzsche se pergunta sobre as condições propícias ao aparecimento desse tipo de homem tido como objetivo maior da cultura. A elevação do tipo homem é narrada em BM §257 como obra de uma sociedade aristocrática. Segundo o filósofo, sem o *pathos* da distância não há como cultivar aqueles afetos ativos e espontâneos responsáveis pela contínua auto-superação do homem, como a ânsia de poder e a sede de domínio.³²⁶ O homem de tipo elevado possui a característica firme de uma “natureza ainda animal”, sendo dotado de energia suficiente para efetivar sua vontade de potência. Nietzsche identifica na história esses indivíduos com os “bárbaros em toda acepção da palavra”, os quais se lançaram contra as raças mais mansas e pacíficas, como de comerciantes e pastores, e foram os responsáveis pela invenção da dominação política a que o filósofo denomina “Estado” em GM II §17. Contudo, ao contrário do que se poderia imaginar, sua principal vantagem sempre esteve primariamente na força psíquica, pois eram, nas palavras de Nietzsche, “os homens mais inteiros” (BM §257). Com tal expressão, o filósofo realça a presença ainda marcante dos instintos animais nestas “bestas” errantes, as quais agiram violentamente no curso do tempo, porém uma violência natural ainda imaculada.

Isso é relevante na medida em que Nietzsche argumenta (BM §44) ter sido sob as condições mais adversas que a “planta homem” floresceu mais vigorosamente. Ou seja, não foi nas épocas de tranquilidade e de bem-aventurança que a humanidade alcançou seus mais belos prodígios, foi quando o homem foi posto a prova, quando foi preciso “sua vontade de vida ser intensificada até a incondicionada vontade de potência”. E Nietzsche enfatiza em BM §44:

[...] nós pensamos que dureza, violência, escravidão, perigo na rua e no coração, ocultamento, estoicismo, artimanha e diabolismo de toda espécie, que tudo o que há de mau, terrível, tirânico, tudo o que há de animal de rapina e de serpente no homem serve tão bem à elevação da espécie “homem” quanto seu oposto [...] (NIETZSCHE, 1999, p. 312).

³²⁶ Risse (2003) relaciona essa ideia de distanciamento a um pequeno reconhecimento dos outros seres, de forma que o nobre consegue manter mais intacta sua “natureza”. “*What characterizes unity for Nietzsche is the ability to maintain a healthy self-centeredness and self-assuredness, the ability to ‘draw a horizon around oneself’ (cf. UM I, 1). Too much recognition of others undermines an agent’s unity. The practical identity of a person who turned out well is shaped by physiological facts about himself, facts that determine what actions are beneficial to him.*” (RISSE, 2003, p. 167).

Deste modo, Nietzsche toma o sofrimento não como algo que se deve abolir (BM §44), mas como uma oportunidade para a superação. Se pensarmos no conceito de “grande saúde” (GC §382), é notável a relação com a passagem de *Para além de bem e mal*. Como visto anteriormente, o filósofo pensa saúde e doença de forma intrinsecamente conexa, logo, a ideia de uma grande saúde é definida como a capacidade de se submeter a uma enfermidade e triunfar sobre ela. Por conseguinte, não é a ausência do sofrimento que se deve buscar, ao modo proposto pelos ideais ascéticos, por exemplo. A superação do sofrimento consiste, portanto, em mudar o seu sentido, em transformá-lo em mola propulsora ao invés de tomá-lo como um mal paralisante. Porém, apenas quem possui uma condição fisiopsicológica forte e grandemente saudável consegue tal façanha. Ou seja, aquele dono de uma grande saúde supera o sofrimento, como no exemplo do nobre que sacode a poeira, em quem o parasita não consegue se alojar (GM I §10). Ele não evita o parasita, faz questão de ter com ele para sair mais forte. Nietzsche mesmo parece considerar ter atingido esse estado de saúde quando afirma em *Ecce homo* (EH, “por que sou tão sábio”, §6) que “estar livre do ressentimento, estar esclarecido sobre o ressentimento – quem sabe até que ponto também nisso devo ser grato à minha longa enfermidade!” (NIETZSCHE, 2008, p. 27).

No mesmo sentido, a saúde psíquica se manifesta na disposição do nobre ao esquecimento, pois nele os “instintos reguladores inconscientes” funcionam perfeitamente. Esse guardião da ordem psíquica evita que o ressentimento se instale no homem, fazendo que ele permaneça saudável mesmo tendo sido exposto à dor.³²⁷ Nas palavras de Nietzsche (GM I §10):

Mesmo o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não *envenena*: por outro lado, nem sequer aparece, em inúmeros casos em que é inevitável nos impotentes e fracos. Não conseguir levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus *malfeitos* inclusive — eis o indício de naturezas fortes e plenas, em que há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora,

³²⁷ Cabe uma observação sobre o modo de reação. É válido enfatizar que o ressentimento representa uma supressão do impulso reativo. Ele não existe naquele que age impulsivamente ou que reage imediatamente. É preciso que haja um adiamento da resposta para que o ressentimento exista, pois ele significa que um sentimento que seria externado foi redirecionado para o interior do homem. “Mesmo a vingança e sua realização não correspondem necessariamente a formas de ressentimento. Para se caracterizar o ressentimento é imprescindível que a vingança seja adiada e especialmente que o impulso detrativo se dirija para o interior do homem. Por esse motivo, Nietzsche refere-se ao ‘ressentimento do homem nobre’ de forma hipotética, como uma suposição [...]” (PASCHOAL, 2012, p. 194).

propiciadora do esquecimento [...] (NIETZSCHE, 2009, p. 28, grifo do autor).

O esquecimento impede que o homem acumule afetos reativos dentro de si, pois o excessivo uso da memória faz com que ele projete na mente a todo o momento o passado e seja incapaz de viver o presente. Vale recordar que o esquecimento não representa uma simples inércia, ele é entendido por Nietzsche como uma força ativa (GM II §1), traduzindo-se num efetivo não querer reter na lembrança. O esquecimento é o responsável pela manutenção da funcionalidade normal da psique do homem, ele permite uma eficaz “assimilação anímica” das lembranças de modo análogo ao processo que ocorre com a assimilação dos alimentos pelo organismo num corpo saudável (PASCHOAL, 2012, p. 195). O esquecimento evita o processo de ressentir, na medida em que favorece a superação das dores e das frustrações, agindo como um sistema digestório e excretor ao mesmo tempo.³²⁸ Justificando a utilidade do esquecimento, pois sem ele “não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente”, o filósofo afirma (GM II §1) que o “homem no qual esse aparelho inibidor é danificado e deixa de funcionar pode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico — de nada consegue ‘dar conta’...” (NIETZSCHE, 2009, p. 43).³²⁹

A relevância do esquecimento para a saúde da mente conduz a análise da superação do ressentimento para o âmbito das noções de etiqueta e higiene, propostas pelo filósofo como meios para se lidar com o perigo representado pelos afetos reativos. Assim, passemos a analisar os meios de cura apresentados por Nietzsche para se vencer o ressentimento, mesmo quando não se dispõe de forças o bastante para repeli-lo completamente. Para se entender como o filósofo propõe sua higiene do espírito, Paschoal (2012, p. 196) sugere que se recorde o “caráter oligárquico de nosso mundo interior”, ou seja, que Nietzsche concebe o indivíduo como uma pluralidade de afetos em constante disputa entre si, de forma a precisar ser estabelecida uma ordem entre esses afetos

³²⁸ “A rememoração representaria falha no aparelho digestivo, patologizado pela dispepsia. [...] Esquecimento e digestão seriam processos análogos de superação do passado, os quais dariam condições de preparação do presente. A concepção positiva do esquecimento, contraposta pela dispepsia reativa da memória, fornece elementos de leitura de determinados institutos penais que interrompem o processo punitivo.” (CARVALHO, 2006, p. 79).

³²⁹ “No âmbito dessa contraposição, portanto, além da ação espontânea, o que efetivamente distingue o nobre do homem do ressentimento é a capacidade que ele possui de livrar-se de tal morbidade por meio da e da força plástica e modeladora do esquecimento. Uma força que não se confunde com o esquecimento entendido como a perda inercial de lembranças, mas que corresponde a uma ‘assimilação anímica’, análoga à que ocorre na ‘assimilação corporal’ dos alimentos. Pois, também o que é introduzido na alma do homem não pode permanecer parado ali, mas precisa ser digerido ou excretado, sob pena de obstruir seu mundo interior numa espécie de dispepsia.” (PASCHOAL, 2012, p. 195).

(MARTON, 1990). O ressentimento simboliza uma desordem interior, na medida em que as ações passam a ser dirigidas em virtude do passado. Assim, um agir saudável requer estar voltado para o futuro, de modo que sentimentos como o desejo de vingança, a inveja e o rancor, os quais exemplificam um apego doentio ao passado, devem ser colocados em segundo plano. É justamente essa “etiqueta” do esquecimento a responsável por essa tarefa.³³⁰ Assim em GM II §1, Nietzsche escreve:

Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviais a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de tabula rasa da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente) — eis a utilidade do esquecimento [...] (NIETZSCHE, 2009, p. 43).

Em *Ecce homo*, Nietzsche volta a tratar do problema do ressentimento, contudo de um modo profilático. Acreditando já ter demonstrado o mal que o ressentimento é capaz de provocar num organismo, na sexta seção de “Porque sou tão sábio”, o filósofo deixa mais claro em que consiste seu tratamento. E, para oferecer os meios de cura necessários, Nietzsche distingue dois momentos nos quais a doença do ressentimento pode surgir, orientando uma terapia específica para cada um deles, conforme se esteja numa situação de força ou de fraqueza. Assim, o filósofo se apresenta como alguém que já teria vencido a doença tanto no vigor quanto na fraqueza (EH, “Por que sou tão sábio”, §6), já que “estar livre do ressentimento, estar esclarecido sobre o ressentimento [...] não é exatamente simples: é preciso tê-lo vivido a partir da força e a partir da fraqueza.” (NIETZSCHE, 2008, p. 27).

Como “estar doente é em si uma forma de ressentimento”, é preciso cuidar do instinto de cura, uma vez que ele tende a esmorecer no homem quando este se encontra num “estado de doença e de fraqueza” (EH, “Por que sou tão sábio”, §6). Por isso, a melhor forma de estar preparado para combater a enfermidade é “ser no fundo sadio”, ou

³³⁰ “Tal associação entre a ordem do mundo interior e uma pequena ética ou, etiqueta, que traduz o caráter oligárquico de nosso mundo interior, ocorre como uma espécie de exigência por estabelecer uma distinção entre aquilo que de fato é importante e o que não é relevante. Para Nietzsche, o reger, prever, comandar, bem como as ações voltadas para o futuro (em oposição ao ressentimento que traduz um agir preso no passado), ou seja, as ações nobres, deveriam ser valorizadas. Ao contrário, o desejo de vingança, inveja e rancor, derivados da fraqueza e que denotam aquele tipo de fixação no passado, exemplificam sentimentos que não deveriam receber importância.” (PASCHOAL, 2010, p. 196).

seja, reconhecer que “o estar enfermo pode ser até um enérgico estimulante ao viver, ao mais-viver”, porque “o que não o mata o fortalece” (EH, “Por que sou tão sábio”, §2). No entanto, nem sempre se possui a energia necessária para enfrentar a doença do ressentimento, sendo às vezes necessário lançar mão de outros artifícios para não sucumbir a ela. Como o ressentir carrega em si uma predisposição à reatividade, também ela deve ser evitada quando não se dispõe de forças o suficiente para combater a moléstia. Sabendo que “nos consumiríamos muito rapidamente se reagíssemos, não reagimos mais: esta é a lógica. E nenhuma chama nos devora tão rapidamente quanto os afetos do ressentimento” (EH, “Por que sou tão sábio”, §6). Logo, “o ressentimento é o proibido em si para o doente — seu mal: infelizmente também sua mais natural inclinação” (NIETZSCHE, 2008, p. 28). No mesmo sentido, essa inclinação ao ressentimento pode ser combatida através de uma espécie de hibernação que o filósofo identifica no “fatalismo russo” e nos ensinamentos de Buda (EH, “Por que sou tão sábio”, §6):³³¹

Contra isso o doente tem apenas um grande remédio — eu o chamo de fatalismo russo, aquele fatalismo sem revolta, com o qual o soldado russo para quem a campanha torna-se muito dura finalmente deita-se na neve. [...] A grande sensatez desse fatalismo, que nem sempre é apenas coragem para a morte, mas conservação da vida nas circunstâncias vitais mais perigosas, é a diminuição do metabolismo, seu retardamento, uma espécie de vontade de hibernação. [...] Isso compreendeu aquele profundo fisiólogo que foi Buda. Sua “religião”, que se poderia designar mais corretamente como uma higiene, para não confundi-la com coisas lastimáveis como o cristianismo, fazia depender sua eficácia da vitória sobre o ressentimento: libertar a alma dele — primeiro passo para a convalescença. “Não pela inimizade termina a inimizade, pela amizade termina a inimizade”; isto se acha no começo dos ensinamentos de Buda — assim não fala a moral, assim fala a fisiologia. (NIETZSCHE, 2008, p. 28).

³³¹ Convém uma nota acerca desse trecho da obra de Nietzsche. Conforme informa Paschoal (2012, p. 197-198), Nietzsche volta a se referir ao budismo em termos semelhantes em AC §20 e há certo debate teórico entre os comentadores sobre se o estatuto do budismo seria mais elevado ao do cristianismo para Nietzsche, apesar das críticas feitas por ele às religiões orientais sobretudo em GM III. Porém, independentemente dessa controvérsia, é certo que tanto o fatalismo russo, quanto o budismo e o cristianismo são todos derivados de uma postura negativa em relação à vida (nihilismo), muito embora possam apresentar uma ou outra vantagem prática como o filósofo afirma em *Ecce homo*. Ainda sobre a relação entre budismo e cristianismo o comentário de Brusotti (2000): “O Nietzsche das últimas obras salienta no budismo a proibição do ressentimento e assinala, desse modo, a oposição entre duas formas principais de religiosidade niilista. Budismo e cristianismo são ambas profundamente niilistas, são ambas religiões da *décadence*, mas, em relação ao ressentimento, antitéticas. A serenidade, o apaziguamento e a ausência de desejo budistas são o oposto do ressentimento cristão (da mesma forma com que o próprio Jesus é diferenciado do cristianismo paulino).” (BRUSOTTI, 2000, p. 25).

Consequentemente, Nietzsche enfatiza (EH, “Por que sou tão sábio”, §6) que, em situação de debilidade, o ressentimento é “a ninguém mais prejudicial do que ao fraco mesmo”, ao passo que quando “se pressupõe uma natureza rica”, ele não passa de “um sentimento supérfluo, um sentimento tal que dominá-lo é quase a prova da riqueza” (NIETZSCHE, 2008, p. 28).³³² Essa profilaxia nietzschiana, traduzida numa espécie de higiene do espírito, foi seguida pelo próprio filósofo, segundo ele próprio aduz ainda na mesma passagem de *Ecce homo*: “Nos períodos de *décadence* eu os proibi a mim por prejudiciais; tão logo a vida voltou a ser rica e orgulhosa o bastante para isso, eu os proibi como abaixo de mim” (NIETZSCHE, 2008, p. 29). Segundo Nietzsche, isso seria evidente para todos aqueles que conhecessem a seriedade com que sua “filosofia perseguiu a luta contra os sentimentos de vingança e rancor” (NIETZSCHE, 2008, p. 28-29). De fato, desde a apresentação do debate entre Nietzsche e Dühring acerca da origem da justiça, esta tese procurou demonstrar a veracidade de tal afirmação do autor de *Zaratustra*. O árduo combate de Nietzsche contra o ressentimento mostra que sua filosofia é atravessada por um desejo de afirmação e pelo espírito da positividade, ou da “jovialidade”, para usar um termo do qual ele se serve.

Por fim, ainda seguindo a trilha de Paschoal (2012), resta abordar a questão da superação do ressentimento do prisma da noção de *amor fati* e da construção do “tipo Jesus”, feita pelo filósofo alemão.³³³ A noção de *amor fati* (amor ao destino) aparece pela primeira vez em *A gaia ciência* (GC §276), logo na abertura do quarto livro, onde se lê “*amor fati*: seja este, doravante, o meu amor!”. Recusando acusar mesmo os acusadores, Nietzsche se propõe a ser “apenas alguém que diz sim”, de forma que sua “única negação seja desviar o olhar” (NIETZSCHE, 2012, p. 166). Depois, a expressão consagrada volta a aparecer *in verbis* em *Ecce homo* como sendo uma “fórmula para a grandeza no homem”. Em EH, “Por que sou tão esperto”, §10, o filósofo declara:

³³² “O ressentimento corresponde, portanto – nesse contexto, a um tipo de debilidade que produz um rápido consumo de energias e introduz sua vítima num círculo vicioso, pois, ao se instalar num organismo enfraquecido, de imediato, torna-o ainda mais débil e diminui ainda mais suas chances de autodefesa.” (PASCHOAL, 2012, p. 197).

³³³ “Analisemos agora a terceira indicação de possibilidades de superação do ressentimento na filosofia de Nietzsche colocando em destaque a ideia de *amor fati* que se tem no *Ecce homo* e a *figura de Jesus* exposta em *O Anticristo*. Tendo em vista a ênfase conferida à afirmação deste mundo pelo filósofo, em 1888, exploraremos algumas variações observadas no delineamento da ideia de grandeza do homem. Uma ideia que passa a designar não tanto mais aquele tipo nobre que se sobressai em função de sua capacidade de reação e de assimilação, mas, em especial, um tipo que se destaca pela capacidade de amar o inevitável sem buscar alternativas para aquilo que é necessário.” (PASCHOAL, 2012, p. 199).

Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: não querer nada de outro modo, nem para diante, nem para trás, nem em toda eternidade. Não meramente suportar o necessário, e menos ainda dissimulá-lo – todo idealismo é mendacidade diante do necessário –, mas amá-lo... (NIETZSCHE, 1999, p. 422).

Repare-se aqui na estreita relação entre a noção de *amor fati* e a necessidade de se desapegar do passado, tal como visto na análise do esquecimento.³³⁴ Do mesmo modo, se na *Genealogia* (GM II §10) o filósofo considerava que era mais por um aumento da consciência do poder que se desenvolvia a atitude de graça ou o perdão, a noção de *amor fati* parece exigir uma postura de aceitação que impediria até mesmo a tomada da ofensa. Isso poderia levar a uma superação das noções de culpa, dívida e crime, que proporcionariam a abolição de outras ideias como castigo, pagamento e pecado, por exemplo. Essa ideia aparece na interpretação dos Evangelhos que o filósofo faz em *O anticristo* (AC §33):

O que foi *liquidado* com o evangelho foi o judaísmo dos conceitos “pecado”, “perdão dos pecados”, “fé”, “redenção pela fé” – toda a doutrina *eclesiástica* judia foi negada na “boa nova”. O profundo instinto para como alguém deve *viver* a fim de sentir-se “no céu”, sentir-se “eterno”, enquanto conduzindo-se de qualquer outro modo, não se sente absolutamente “no céu”: apenas esta é a realidade psicológica da “redenção”. – Uma nova conduta, *não* uma nova fé... (NIETZSCHE, 2016, p. 40, grifo do autor).

É notável que Nietzsche critique, nesse trecho, o problema da transcendência propugnada pela filosofia cristã. Para o filósofo, o maior problema do cristianismo foi ter negado esta vida em nome de outra vida supraterrena. Como esse ideal cristão se contrapõe diretamente à ideia de *amor fati*, ele passa a ser o principal responsável pela negação da vida. Nietzsche considera que o cristianismo não resolve o problema da vingança, de forma que apenas o desloca para um momento posterior, o juízo final. Com a noção de *amor fati*, o filósofo pretende superar definitivamente a vingança e considera que este também foi o

³³⁴ Paschoal (2012, p. 201) anota inclusive, em relação a essa passagem, que “Nietzsche não parece mais tão interessado em ocupar-se de projetos futuros. Mesmo em relação ao *amor fati*, que não se apresenta mais como um desejo a se realizar ‘algum dia’, como se verifica na formulação de 1882, mas como algo relativo ao presente. Outro traço marcante na formulação de 1888 do *amor fati* é a variação que se observa em relação à ideia de grandeza do homem. Tomando, [...] a terceira dissertação da *Genealogia da moral*, pode-se inferir que essa grandeza seria medida pela capacidade do homem suportar o ‘*horror vacui*’ (GM III 1) sem recorrer, por exemplo, às artimanhas propostas pelo sacerdote ascético ou a outras formas de ‘redenção do que é atual’.”

objetivo do Redentor, de modo a interpretar o cristianismo como uma nova prática e não como uma nova religião.

Assim, nos seus últimos escritos, o “tipo Jesus” poderia representar esse homem que foi capaz de superar o ressentimento a partir de uma prática muito semelhante à “higiene do espírito” nietzschiana. Nietzsche concebe o Cristo como um “grande simbolista” (AC §34), além de um excepcional psicólogo, pois ele teria tomado “apenas as realidades internas como realidades” e todo o resto como signos, portanto sujeito a metáforas. Sua pedagogia consistiria em viver como ele viveu em nome de se alcançar o “Reino dos Céus”. Entretanto, Nietzsche interpreta essa expressão como uma metáfora (AC §34), ao asseverar que “o ‘reino do céu’ é um estado do coração – não algo que virá ‘acima da Terra’ ou ‘após a morte’.” (NIETZSCHE, 2016, p. 40-41).³³⁵

A conduta de Jesus resplandece, aos olhos de Nietzsche, como o mais próximo que um homem pode chegar de estar “além do bem e do mal”. Logo, segundo Nietzsche (AC §35), Jesus, “esse ‘portador da boa nova’”, teria morrido conforme seus ensinamentos. Seu intuito não foi “redimir” os homens, no sentido cristão da palavra, mas “mostrar como se deve viver”. Assim, seu comportamento na cruz representaria a doutrina que deixou à humanidade sobre como se comportar diante dos “juízes, ante os esbirros, ante os acusadores e todo tipo de calúnia e escárnio”. Isso porque “ele não resiste, não defende seu direito”, tampouco procura evitar o pior, a morte, pelo contrário, ele “provoca o pior” (NIETZSCHE, 2016, p. 41).³³⁶ E, para consolidar a interpretação que o filósofo desenvolve sobre a vida do Redentor, Nietzsche oferece a seguinte síntese do evangelho baseada no episódio da Paixão (AC §35):

As palavras que ele diz ao *ladrão* na cruz contêm todo o evangelho. “Este foi verdadeiramente um homem *divino*, um ‘filho de Deus’” – diz o ladrão. “Se sentes isso” – responde o Salvador –, “*então estás no paraíso*, és também um filho de Deus...” *Não* defender-se, *não* encolerizar-se, *não* atribuir responsabilidade... Mas tampouco resistir ao mau – *amá-lo*... (NIETZSCHE, 2016, p. 41, grifo do autor).

³³⁵ Em *Assim falava Zarathustra*, Nietzsche apontara que os equívocos de Jesus se deviam ao fato de ter morrido “cedo demais”. ZA I “Da morte voluntária”: “Crede em mim, irmãos! Ele morreu cedo demais; ele próprio teria renegado sua doutrina, se tivesse alcançado a minha idade! Era nobre o bastante para renegá-la!” (NIETZSCHE, 2011, p. 71). Na interpretação que Nietzsche desenvolve em *O anticristo*, o problema central é a interpretação errada feita do Evangelho por Paulo.

³³⁶ Na “Miscelânea de opiniões e sentenças”, reunidas no segundo volume de *Humano demasiado humano*, o filósofo já apontara uma diferença entre a atitude do justo e a atitude do juiz (OS §33). “o filósofo tem pois de dizer, como Cristo, ‘não julgueis!’ , e a última distinção entre as cabeças filosóficas e as outras seria que as primeiras querem ser *justas*, as outras querem ser *juizes*.” (NIETZSCHE, 1999, p. 111).

Acredita-se que, com essa menção, tenha ficado bastante evidente a relação entre a noção de *amor fati* e a psicologia do Redentor, proposta em *O anticristo*. Nietzsche busca a todo tempo apresentar Jesus como alguém desprovido de ressentimento, para o filósofo está aí sua derradeira “santidade”, não em qualquer outro lugar. Por conseguinte, o “tipo Jesus” corresponde a uma inocência própria da criança, diferindo-se do tipo nobre ou forte porque não “suporta” o ressentimento, simplesmente o desconhece.³³⁷

Neste sentido, se for aceita a tese nietzschiana, toda a doutrina da Igreja que se seguiu à morte de Jesus foi uma má interpretação da prática do Nazareno. Assim, Nietzsche introduz um personagem essencial para a grande distorção da vida original de Jesus: Paulo de Tarso, o “apóstolo da vingança” (AC §45). Para o filósofo, movido pelo ódio e adotando as práticas costumeiras dos sacerdotes, Paulo deslocou o “centro de gravidade” da vida do Salvador para a “mentira do Jesus ressuscitado”. Ele falsificou a história de Israel em nome de seu desejo de poder e “mais uma vez o instinto sacerdotal do judeu perpetrou o mesmo enorme crime contra a história” (relembremos GM I, sobre a rebelião escrava) (NIETZSCHE, 2016, p. 47-48). Ao cabo de sua argumentação, Nietzsche acusa Paulo solenemente de deturpar a imagem de Jesus para promover a sua própria doutrina, salientando também indícios de um mau-caratismo paulino (AC §42):

Ver como honesto um Paulo que tinha seu lar no principal centro do iluminismo estoico, quando ele fez de uma alucinação a *prova* de que o Redentor ainda vive, ou mesmo dar crédito ao relato de que teve essa alucinação, seria uma autêntica *niaiserie* [tolice] de um psicólogo: Paulo quis os fins, *portanto* quis também os meios... O que ele mesmo não acreditava, acreditavam os idiotas aos quais lançou *sua* doutrina. – *Sua* necessidade era o *poder*, com Paulo o sacerdote quis novamente chegar ao poder [...] (NIETZSCHE, 2016, p. 48, grifo do autor).

Voltando à questão primordial do *amor fati*³³⁸ como contraponto ao ressentimento, vale ainda insistir na aversão a toda forma de idealismo propugnada por Nietzsche em *Ecce*

³³⁷ “Mais do que um tipo forte, portanto, cuja natureza saudável e destacada permitira resistir ao ressentimento, o redentor se avizinha à figura da criança, o que expressa novamente a oposição entre suportar (próprio do forte, do herói) e amar (que não demanda força alguma) e, pois, no caso de Jesus, o sentir-se ‘criança de Deus’, filho de Deus, significa viver no Paraíso [...] De tal prática não pode derivar um sentimento reativo como seria o de vingança, com ela também não se caracteriza qualquer busca por domínio, como é próprio à moral escrava, e é por esses motivos e não por outros, que a figura de Jesus corresponde a um tipo ao qual é estranha a ideia de ressentimento.” (PASCHOAL, 2012, p. 203).

³³⁸ Vale destacar que Azeredo (2008) propõe a existência de uma ética nietzschiana baseada na noção de amor fati. A noção de amor ao destino integra igualmente o eixo central da vertente construtiva da filosofia

homo. É provável que o filósofo tenha criticado Paulo pelo mesmo motivo, por revestir de metafísica uma atitude que, na sua essência, foi apenas uma prática de abnegação e afirmação do *fatum*. Quanto a esse amor pelo destino, agora aparece também a exortação de não desejar também outro futuro e o filósofo faz uma crítica contumaz a toda sorte de idealismo, a toda espécie de fuga da vida se poderia dizer também. Contra qualquer pretensão de transcendência, Nietzsche enfatiza afirmativamente a imperatividade do aqui e do agora. Nesse sentido, vale adicionar que a noção de *amor fati* se relaciona à noção de “eterno retorno do mesmo”. Esta última ideia está presente em GC §341.

O mais pesado dos pesos. – E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse: “Esta vida, assim como tu a vives e como a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de te retornar, e tudo na mesma ordem e sequência – e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, e do mesmo modo este instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez - e tu com ela, poeirinha da poeira!” (NIETZSCHE, 1999, p. 193).

Narrando um encontro imaginário com um demônio que promete a infinita repetição de tudo aquilo que foi, é ou será, o filósofo questiona se o homem estaria disposto a abraçar uma eternidade que é o exato reflexo de tudo aquilo que se viveu, que se está vivendo e que ainda se viverá. A suspeita nietzschiana é de que tal pensamento faria com que o homem se lançasse ao chão e rangesse os dentes, pois seria incapaz de lidar com a eterna repetição de uma vida decadente. Em outras palavras, Nietzsche debocha dos homens que só amam a eternidade porque imaginam que seriam redimidos e glorificados nela, aos moldes da promessa do cristianismo. Seria preciso um estado soberano de força e austeridade para aceitar uma eternidade no “vale de lágrimas” e não na “beatitude celeste”. Assim, pode-se dizer que o homem que pratica o *amor fati* seria este homem forte o bastante para suportar “o mais pesado dos pesos” (GC §341). Portanto, o *amor fati* pressupõe, em igual medida, aquele supremo estado de grande saúde, o qual, uma vez

do autor de Zarathustra. Vejamos: “O motivo condutor da vertente construtiva da filosofia de Nietzsche é o *amor* ao destino, o *amor* ao necessário, em suma o *amor fati*, que aparece como uma potência maior, superior frente a toda negação da vida, rejeição do mundo, condenação da existência em sua totalidade. O amor ao destino é, em Nietzsche, um dizer sim ilimitado ao que devém, única forma de o homem pôr-se a si mesmo no mundo e no tempo do mundo, desde a sua aceitação incondicional.” (AZEREDO, 2008, p. 231, grifo da autora).

alcançado, permite “estar dionisiacamente diante da existência” (FP 16[32] de 1888). Do mesmo modo, a noção de “eterno retorno do mesmo”³³⁹ aparece entrelaçada à noção de “dionisíaco”, como se percebe no fragmento póstumo 38[12] de 1885:

Aquilo que eternamente tem de retornar, como um vir-a-ser que não conhece nenhuma saciedade, nenhum fastio, nenhum cansaço – : esse meu mundo dionisíaco do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio, esse mundo secreto da dupla volúpia, esse meu ‘para além de bem e mal’, sem alvo, se na felicidade do círculo não está um alvo, sem vontade, se um anel não tem boa vontade consigo mesmo – (NIETZSCHE, 1999, p. 450).

Do mesmo modo, a forma definitiva que a afirmação da vida assume nos últimos escritos do autor de Zaratustra se reveste outra vez da ideia de “dionisíaco”. Nietzsche resgata uma noção que fizera sua estreia em *O nascimento da tragédia*. Ele concebe a noção de dionisíaco no *Nascimento da tragédia* como um impulso artístico ligado à embriaguez, próprio das artes não figuradas como a música. Nesse livro, o dionisíaco aparece ao lado do “apolíneo”, o outro impulso artístico fundamental associado ao sonho e às artes figuradas como a pintura (NT §1 a §3). A tragédia teria surgido na Grécia a partir do entrelaçamento entre esses dois impulsos. Assim, se nesse primeiro momento Nietzsche considerava ambos os impulsos essenciais para a arte, em seus últimos escritos, a noção de dionisíaco assume a forma da suprema afirmação da vida. No “Ensaio de autocrítica”, escrito a guisa de prefácio para a segunda edição do *Nascimento da tragédia* em 1886, Nietzsche identifica o dionisíaco³⁴⁰ como o antípoda à negação da vida promovida pela moral, como uma “contradoutrina” da moral cristã. Portanto, retomando a exposição anterior, ele escreve (NT, “Tentativa de autocrítica”, §4 e §5):

³³⁹ Para Löwith (2014), Nietzsche não se distanciou tanto do cristianismo como ele teria julgado. Löwith apresenta a doutrina do “eterno retorno” como uma espécie de contraparte da doutrina cristã. Do mesmo modo, o eterno retorno seria um substituto da religião para lidar com o absurdo da existência. Embora não seja o foco aqui, a observação é interessante tendo-se em vista a releitura dos Evangelhos feita por Nietzsche no *Anticristo*. “Quão pouco Nietzsche havia escapado do cristianismo o mostra não somente seu *Anticristo*, mas ainda mais sua contrapartida: a doutrina do eterno retorno. Ela é expressamente um substituto da religião e, não menos que o paradoxo de Kierkegaard, uma saída para o desespero: uma tentativa de chegar a ‘algo’ a partir do ‘nada’.” (LÖWITH, 2014, p. 421).

³⁴⁰ Veja-se também a definição de dionisíaco oferecida pelo filósofo no fragmento póstumo 14[14] de 1888: “Com a palavra ‘dionisíaco’ é expresso: um ímpeto à unidade, um remanejamento radical sobre pessoa, cotidiano, sociedade, realidade, sobre o abismo do perecer: o passionalmente doloroso transporte para estados mais escuros, mais plenos, mais oscilantes; o embevecido dizer-sim ao caráter global da vida como que, em toda mudança, é igual, de igual potência, de igual ventura; a grande participação panteísta em alegria e sofrimento, que aprova e santifica até mesmo as mais terríveis e problemáticas propriedades da vida; a eterna vontade de geração, de fecundidade, de retomo; o sentimento da unidade da necessidade do criar e do aniquilar.” (NIETZSCHE, 1999, p. 445-446).

Sim, o que é dionisíaco? – Neste livro há uma resposta a essa pergunta - um “sabedor” fala aqui, o iniciado e discípulo de seu deus. [...] A moral mesma - como? A moral não seria uma “vontade de negação da vida”, um instinto secreto de aniquilamento, um princípio de decadência, apequenamento, difamação, um começo do fim? E, em conseqüência, o perigo dos perigos?... Contra a moral, portanto, voltou-se então, com este livro problemático, o meu instinto, como um instinto em prol da vida, e inventou para si, fundamentalmente, uma contradoutrina e uma contra-valorização da vida, puramente artística, anticristã. Como denominá-la? Na qualidade de filólogo e homem das palavras eu a batizei, não sem alguma liberdade – pois quem conheceria o verdadeiro nome do Anticristo? – com o nome de um deus grego: eu a chamei dionisíaca. (NIETZSCHE, 1992, p. 17 e 20, grifo do autor).

Na mesma linha de raciocínio, o filósofo apresenta a contradição entre Dioniso e o Crucificado para ilustrar duas posturas em relação à vida e esclarecer sua defesa em relação à via dionisíaca. A diferença fundamental, para ele, está na forma de lidar com o sofrimento: enquanto um o aceita e afirma a existência através da dor, o outro não aceita o sofrimento e maldiz a existência em nome de um além. No fragmento póstumo 14[89] de 1888:

Dioniso contra o “Crucificado”: aí tendes a oposição. Não é uma diferença quanto ao martírio –, é só que ele tem um outro sentido. A vida mesma, sua eterna fecundidade e retorno, condiciona o tormento, a destruição, a vontade de aniquilamento. No outro caso, o sofrer, o “crucificado como inocente”, vale como objeção contra esta vida, como fórmula de sua condenação. – Adivinha-se: o problema é o do sentido do sofrer: se é um sentido cristão, se é um sentido pagão. No primeiro caso, deve ser o caminho para um ser que seja santo; no segundo, o ser vale como santo o bastante para justificar ainda uma monstruosidade de sofrimento. O homem trágico afirma ainda o mais acerbo sofrer: ele é forte, pleno, divinizante o bastante para isso; o cristão nega ainda a sorte mais feliz sobre a terra: ele é fraco, pobre, deserdado o bastante, para em cada forma ainda sofrer com a vida. O deus na cruz é uma maldição sobre a vida, um dedo apontando para redimir-se dela –; o Dioniso cortado em pedaços é uma promessa de vida: eternamente renascerá e voltará da destruição. (NIETZSCHE, 2009, p. 446-447).

Por conseguinte, dada a postura de cada um desses dois tipos em relação à vida, é possível relacionar Dioniso ao homem forte, aquele que aceita as adversidades e o caráter

trágico da existência. Por outro lado, o Crucificado encarna o tipo do homem do ressentimento, o fraco, que busca fugir da vida porque não a suporta. O ressentido quer encontrar um motivo para o sofrimento, uma causa, algo ou alguém a quem possa culpar, nem que seja a si mesmo, pois o (GM II §7) “que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido” (NIETZSCHE, 2009, p. 53).³⁴¹

Por fim, resta mencionar que o caminho para a superação do ressentimento pode ser ilustrado pela alegoria das três transmutações do espírito narradas pelo profeta Zaratustra. No primeiro livro de *Assim falava Zaratustra*, o filósofo narra três transformações do espírito: primeiro em camelo, depois em leão e por fim em criança. A transmutação em camelo retrata o espírito de carga, aquele capaz de suportar o peso, atividade que requer muita força. O camelo representa o homem. Assim, em ZA I “Das três transmutações”:

Três transmutações vos cito do espírito: como o espírito se torna em camelo, e em leão o camelo, e em criança, por fim, o leão. Muito de pesado há para o espírito, para o espírito forte, que suporta carga, em que reside o respeito: pelo pesado e pelo pesadíssimo reclama sua força. [...] Todo esse pesadíssimo o espírito de carga toma sobre si: igual ao camelo, que carregado corre para o deserto, assim ele corre para seu deserto. (NIETZSCHE, 1999, p. 213-214).

O camelo toma sobre si o peso da carga e corre para o deserto. É, portanto, na sua mais profunda solidão que o espírito pesado se torna leão. Repare-se que a transmutação do camelo em leão ocorre no deserto, na solidão. A solidão tem uma relevância muito significativa para a filosofia de Nietzsche, como ele mesmo assinala em *Ecce homo* (EH, “Por que sou tão sábio”, §8), quando diz: “tenho necessidade de solidão [...] todo o meu Zaratustra é um ditirambo à solidão” (NIETZSCHE, 2008, p. 31).³⁴² Voltando à metáfora do camelo, se o peso for tomado como metáfora para o sofrimento, o deserto ilustra a disciplina do isolamento, a necessidade de tomar os “remédios certos” (EH, “Por que sou

³⁴¹ Vale um esclarecimento de que o tipo Crucificado não se confunde com o tipo Jesus. O Jesus nietzschiano é o homem da prática do *amor fati*, como foi visto anteriormente. O tipo Crucificado deve ser pensado à luz da interpretação posterior que o Evangelho recebeu por Paulo, por exemplo.

³⁴² Ainda, a relação entre a solidão e a grande saúde em HH, “Prefácio”, §4: “Desse isolamento doentio, do deserto desses anos de experimento, é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza e saúde, que não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento, até a madura liberdade do espírito, que é também autodomínio e disciplina do coração e permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários [...] até o excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras, que é precisamente a marca da grande saúde, o excesso que dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver por experiência [...] No entremeio podem estar longos anos de convalescença, anos plenos de transformações multicores, dolorosamente mágicas, dominadas e conduzidas por uma tenaz vontade de saúde, que frequentemente ousa vestir-se e travestir-se de saúde.” (NIETZSCHE, 2005, p. 10-11).

tão sábio”, §2) quando ainda não se tem a força suficiente para superá-los e somente se pode “suportar”. Numa comparação à maneira como se referira ao fatalismo russo, Nietzsche insiste (EH, “Por que sou tão sábio”, §6) que “tomar a si mesmo como um fado [...] em tais condições isso é a *grande sensatez* mesma” (NIETZSCHE, 2008, p. 29, grifo do autor).

Por outro lado, o filósofo entende que (EH, “Por que sou tão sábio”, §7), tão logo se sinta forte o bastante, é preciso ir para a “guerra”, pois “*poder* ser inimigo [...] pressupõe uma natureza forte”. É ainda “condição de uma natureza forte”, uma vez que “todo crescimento se revela na procura de um poderoso adversário” (NIETZSCHE, 2008, p. 29, grifo do autor). Logo, como leão, o espírito vai travar sua última batalha contra o “grande dragão” “Tu-deves”. Contra o dragão, o leão se coloca em nome da liberdade, ele o desafia. O leão aparece como uma metáfora para a luta e encarna a expressão da vontade de potência. Como quer se tornar “senhor de seu próprio deserto”, é o anseio de dominar e de triunfar sobre o outro que o move. Ele busca poder e afirmação. Vejamos ZA I “Das três transmutações”:

Mas no mais solitário deserto ocorre a segunda transmutação: em leão se torna aqui o espírito, liberdade quer ele conquistar, e ser senhor de seu próprio deserto. Seu último senhor ele procura aqui: quer tornar-se inimigo dele e de seu último deus, pela vitória quer lutar com o grande dragão. Qual é o grande dragão, a que o espírito não quer mais chamar de senhor e deus? “Tu-deves” se chama o grande dragão. Mas o espírito do leão diz “eu quero”. (NIETZSCHE, 1999, p. 214).

Contudo, o espírito precisa ainda de mais uma mutação. O leão sozinho não é capaz de executar a tarefa em sua totalidade, é necessária a criança. A criança representa a inocência do criar, a esperança e o esquecimento. Para vencer o dragão de uma vez por todas, é preciso começar outra vez. Sua superação depende de uma nova afirmação, de um “sagrado dizer-sim”. Ela é a superação da velha moral do ressentimento, a superação do próprio homem.

Criar novos valores – disso nem mesmo o leão ainda é capaz: mas criar liberdade para nova criação - disso é capaz a potência do leão. Criar liberdade e um sagrado Não, mesmo diante do dever: para isso, meus irmãos, é preciso o leão. Tomar para si o direito a novos valores [...] Mas disse, meus irmãos, de que ainda é capaz a criança, de que nem mesmo o leão foi capaz? Em que o leão rapidamente

tem ainda de se tornar em criança? Inocência é a criança, e esquecimento, um começar-de-novo, um jogo, uma roda rodando por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim. (NIETZSCHE, 1999, p. 214).

Desse modo, as três transmutações ilustram a ideia de uma transvaloração de todos os valores. É possível visualizar nessa passagem a tarefa fundamental da filosofia para Nietzsche. O seu grande empreendimento filosófico, a derrota da moral do ressentimento e a defesa incondicional da afirmação da vida e da criação de novos valores em consonância com ela, encontram-se representados na metáfora das três transmutações. É importante salientar também a menção ao esquecimento, o qual já figura na filosofia do autor como uma necessidade vital e a ideia de uma roda que gira sobre si, algo que remete certamente ao eterno retorno do mesmo.

3.3.3 O direito como luta contra o ressentimento

Acreditamos que os motivos para a afirmação de o ressentimento não ser a origem do direito tenham ficado claros com a exposição das ideias de Nietzsche. Contudo, vamos recapitular sua principal tese. O filósofo contesta a origem do direito a partir de uma moralidade e coloca em dúvida também sua finalidade de combater um sentimento de injustiça ou de executar a vingança particular. Ele questiona também o fundamento moral da culpa como justificativa para as punições. Nietzsche argumenta que o direito surge a partir da instituição lei, a qual é realizada por meio de um poder superior que funda a sociedade política, o Estado, e estabelece uma ordem social. Tal institucionalização tem por objetivo justamente aplacar o sentimento vingativo alterando a finalidade da punição, pois trata com maior objetividade o dano causado como sendo uma ofensa à própria autoridade. Esse efeito psicológico, que a lei causa, permite mais imparcialidade no modo de lidar com os crimes.

Entretanto, embora a criação do direito tenha tido por intuito refrear ou redirecionar os impulsos reativos, como a institucionalização do direito é feita por meio da violência, ela elimina uma parcela considerável de uma liberdade primitiva, de que o homem gozava na mencionada era pré-moral da humanidade, aquela que antecede a sociabilização do animal homem. Neste sentido, enfatizamos o papel desempenhado pelo direito na tarefa de criação de uma memória neste animal humano ainda sem forma, para que ele passasse a lembrar das regras que devia seguir – papel esse que o filósofo narra longamente na

segunda dissertação da *Genealogia da moral*. Logo, o jurídico surge como uma força que proíbe e obriga violentamente, coagindo o animal a não seguir seus instintos naturais, aos quais estava acostumado nas eras imemoriais.

Do mesmo modo, é preciso salientar que Nietzsche relaciona diretamente o direito ao poder. Não só o direito, compreendido como norma, é instituído através da força, como também o direito na sua faceta subjetiva só existe em estrita relação com o poder. Esse último tema, Nietzsche aborda bastante no aforismo 112 de *Aurora*, onde afirma que o direito de alguém é medido pela parcela do poder que este alguém tem reconhecida na comunidade. Logo, a “quantidade” de direito varia proporcionalmente ao poder exercido, cessando o poder, cessa o direito. É dessa concepção também que o filósofo deriva um de seus argumentos contra a ideia de direitos iguais, pois reconhece que os homens são naturalmente diferentes e possuem força em graus evidentemente variados. A própria colisão entre poderes diversos origina o direito, seja pela subjugação de uma potência por outra, seja pela composição quando nenhuma delas tem força o suficiente para subjugar (princípio de Tucídides). Portanto, conclui que o direito inexistente separado do poder, seja ele pensado como lei, na medida em que a instituição de uma lei requer poder, seja pensado como prerrogativas pessoais, pois essas prerrogativas são concessões dos outros ao poder que alguém demonstra possuir.

É com base nessa concepção de direito como derivado do poder, numa espécie de contrapartida do poder, que o filósofo reflete sobre a justiça. Assim, ele volta ao argumento inicial de que a justiça não pode derivar da ideia de vingança e reinterpreta uma forma de justiça entendida agora como graça (*Gnade*).³⁴³ Na verdade, ele estabelece uma espécie de requisito para o exercício da justiça, sendo inconcebível que alguém possa ser verdadeiramente justo quando tem necessidade da justiça. Logo, é preciso ser forte o bastante para “deixar impunes os infratores” (GM II §10), para não se importar com os “parasitas”, na analogia já comentada com o corpo saudável, para então estar apto a realizar um julgamento.³⁴⁴ Essa dignidade maior o filósofo reserva ao tipo nobre, aquele

³⁴³ A ideia de graça em Nietzsche parte do pressuposto de que somente aquele que tem em abundância é capaz de graça, colocando-se contra a compaixão. “*Nietzsche’s ideal disregards consistency: unity sometimes has to be obtained by closing off deliberations from going where consistently they should go. Consistency cannot account for obligation. Nietzsche does acknowledge that those who turned out well owe duties to each other. Yet when they help the less fortunate, they do so out of strength, not out of pity, and not because they are subject to a moral law.*” (RISSE, 2003, p. 168).

³⁴⁴ “Não se trata, portanto, de um ‘não poder vingar-se’, da ‘bondade’ entendida como ‘a impotência que não desforra’, mas que também não abre mão da vingança futura, como Nietzsche identifica no cristianismo, mas de um ‘não querer vingar-se’ [...], algo análogo ao que se verifica naquele homem saudável que, diante de certas vivências e estímulos, tem a opção de reagir ou não reagir.” (PASCHOAL, 2013, p. 51-52).

que ainda carrega consigo um pouco da espontaneidade primitiva do animal homem, ainda não contaminado pela má consciência. O fraco ressentido é incapaz de julgar porque sua “alma olha de través”, já foi contaminado pela doença do ressentimento, tendo os olhos voltados para o passado e ambicionando a vingança que não pôde concretizar.

Por conseguinte, o ressentimento aparece como algo a ser evitado na filosofia nietzschiana. Porém, ele é pensado igualmente como um fruto esperado do processo civilizacional. Lembremos que o próprio aprisionamento do homem no interior da comunidade produz a má consciência, aquele ressentimento do homem para consigo mesmo. Como a institucionalização do direito é uma etapa essencial para o desenvolvimento da civilização, é possível dizer que o direito colabora, ao menos indiretamente com o surgimento do fenômeno do ressentimento. Ironicamente, o mesmo direito que principiou pela ação das potências superiores para frear o “insensato influxo” reativo, na medida em que aprofunda o processo civilizatório e opera uma eliminação da liberdade, força a implementação da memória e violentamente domina o homem, gera ressentimento por impedir o homem de “fazer o que quer”.³⁴⁵ Seria possível dizer, de forma simples, que a mera existência de um direito para alguém já provoca o ressentimento para outrem.

Além da violência criadora da ordem jurídica ser responsável pela disseminação do ressentimento pela má consciência, o direito também aprofunda o fenômeno enquanto promessa não cumprida. Sendo o direito um dos principais instrumentos civilizatórios, quando a civilização dá mostras de declínio, surge uma insatisfação geral. Se recordarmos que o ressentimento é um fenômeno psicológico que surge quando o sentimento de poder é abalado e ele é potencializado por uma frustração, seria inegável o fato de que não só a cultura declina em virtude da moral do ressentimento, como uma cultura decadente pode tornar ressentidos aqueles que vivem nela. É por isso que o filósofo afirma que, diante da dor ou do sofrimento, é possível tomar duas atitudes: uma afirmativa, que faça do

³⁴⁵ Importante destacar também que, com a criação do Estado, a violência passa a ser exercida apenas por ele, de forma que o homem não pode mais descarregar seus impulsos para fora, daí a afirmação nietzschiana de que, com a invenção do Estado, uma parcela de liberdade foi eliminada do mundo. Essa também é o entendimento de Camargo (2011): “É interessante notar aqui que, ao mesmo tempo em que o ‘Estado’ se impõe pela força dos homens fortes, ele se torna o único a quem é permitido o uso da força a partir de então. Agora, o homem não mais pode simplesmente descarregar sua raiva contra o devedor, este papel torna-se exclusivo do ‘Estado’ [...] A violência que era exercida em grau pessoal passa a ser exercida em grau ‘Estatal’.” (CAMARGO, 2011, p. 95-96). Inclusive, seria possível dizer que Nietzsche, em certa medida, possui uma interpretação muito semelhante à interpretação de Weber (2011) sobre a relação entre violência e Estado exposta na conferência proferida em 1918 sobre “A política como vocação” (*Politik als Beruf*). Nas palavras de Weber “devemos conceber o Estado contemporâneo como uma comunidade humana que, dentro dos limites de um determinado território [...] reivindica o monopólio do uso legítimo da violência física.” (WEBER, 2011, p. 66-67).

sofrimento um combustível para ir além e outra negativa, que procura uma causa ou uma justificativa. Assim, chegamos ao ponto crucial que é como superar o ressentimento.

Nietzsche afirma que a superação do ressentimento teria dois caminhos principais: o resgate do esquecimento, como uma força zeladora da ordem psíquica e o *amor fati*, como uma postura plenamente afirmativa perante o mundo.³⁴⁶ Como condições para tanto, ele salienta a grande saúde, ou seja, a disposição para superar a doença sem necessariamente evitá-la e a inocência e a espontaneidade, essenciais para reavaliar os valores de forma não reativa e sem estar contaminado por um apego ao passado. Nietzsche mesmo procurou ser um exemplo dessa práxis e formulou a noção de transvaloração dos valores com este intuito em mente, ir para além do ressentimento e dos valores gerados através dele.

Agora, é preciso tornar evidente também porque o direito, além de ter surgido contra o espírito da reatividade, deve ser uma luta contra o ressentimento. A resposta se encontra na ideia de “além do direito” (*jenseits des Rechts*). Exposta no parágrafo 10 da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, a noção de “além do direito” passa aparentemente despercebida. Do próprio parágrafo, é possível extrair de pronto que estar além do direito necessariamente significa estar além do sentimento de vingança. Logo, seria estar além do ressentimento, superando-o, portanto. No trecho em questão, a ideia de além do direito parece exigir que se tome a justiça como graça. Logo, o perdão seria o além do direito.³⁴⁷

Neste sentido, Nietzsche discordaria drasticamente das ideias de um dos juristas mais influentes do século XIX: Rudolf von Jhering (1818-1892).³⁴⁸ Na famosa conferência sobre *A luta pelo direito (Der Kampf ums Recht)* de 1872³⁴⁹, Jhering

³⁴⁶ “A rigor, tal homem do esquecimento é inapto tanto para o perdão quanto para a culpa, e, se conhece ocasionalmente o ressentimento, o digere, metaboliza e externaliza de imediato, não amargando nem abarrotando seu estômago. Nem mesmo o infortúnio o paralisa e, por isso, ele pode experimentar o *amor fati*. Capaz de esquecer seus próprios malfeitos, esquiva-se do remorso, essa mordida sobre si tão bem expressa pelo termo alemão *Gewissensbisse*, literalmente ‘mordidas da consciência’. Sacodindo de si vermes que em outros se incrustariam, tal homem poderia experimentar, afirma ainda Nietzsche, um raro e autêntico ‘amor pelos seus inimigos’.” (FRANCO FERRAZ, 1999, p. 38).

³⁴⁷ Camargo (2011) interpreta a noção de além do direito numa íntima relação com a noção de além-do-homem. “Se a violência aparece como medida pré-histórica para forçar o bicho-homem a manter compromissos e se tornar homem, com o posterior desenvolvimento deste homem, formas mais sutis do direito podem aparecer. A justiça, que nasce a partir do uso da força e que cria uma série de procedimentos violentos, pode terminar por suprimir-se, uma vez que tenha cumprido seu papel na formação do homem. [...] Isto consistiria, com certeza, não mais em um passo do bicho-homem em direção ao homem, mas do homem ao super-homem.” (CAMARGO, 2011, p. 96).

³⁴⁸ Segundo Carnio (2013, p. 137), ainda não se encontram muitos trabalhos entre os estudiosos do direito sobre a relação entre o pensamento de Jhering e o de Nietzsche.

³⁴⁹ Sobre o contexto em que a obra foi produzida, vale o comentário de Seagle (1945, p. 81): “*The story has even been circulated that The Struggle for Law was inspired by Jhering's loss of no less than three suits*

argumenta que cada um deve a si mesmo bem como à sociedade a defesa de seus interesses jurídicos. Esse dever de lutar pelo direito envolve uma relação direta com a noção de personalidade, pois os direitos são entendidos como uma parcela do valor do indivíduo, de modo que quem viola um direito agride a honra do seu possuidor. Logo, a luta se desenvolve em nome da proteção desses direitos, mas é desencadeada de uma agressão, sendo “reativa”, nos termos de Nietzsche.

Jhering entende que a luta se mostra como um meio para se atingir a finalidade última do direito, que seria a paz.³⁵⁰ Ele afirma logo na introdução de sua obra que as noções de luta e paz fazem parte do conceito de direito numa relação indissociável, de forma a entender “a paz como a meta do direito, a luta como o meio” para obtê-lo.³⁵¹ Assim, a “luta não é, pois, algo estranho ao direito, mas sim uma parte inseparavelmente ligada à sua essência, um momento de seu conceito”³⁵², uma vez que “todo direito no mundo foi adquirido pela luta” (*alles Recht in der Welt ist erstritten worden*) (JHERING, 1872, p. 7-8, tradução nossa). Pelo exame dessas ideias já é possível notar uma sensível discordância entre Nietzsche e Jhering.³⁵³ Contudo, é possível que ele concordasse com outras ideias do jurista. A título de exemplo, pode-se mencionar a afirmação de que “o direito não é um conceito lógico, mas sim um conceito de força”.³⁵⁴ Entretanto, Nietzsche acusaria Jhering de cometer o mesmo erro de Dühring ao pressupor que a referida luta seria uma “luta contra a injustiça” (*Kampf gegen das Unrecht*) (JHERING, 1872, p. 7-9, tradução nossa).

involving his landlord in Giessen. It has also been surmised that the book's philosophy was a reaction against the famed Gemütlichkeit of the Viennese character. But presumably every philosophy has a personal background. Actually the Kampf was a bridge between Jhering's two major works and two major periods of activity. It was an attack on the historical school at the same time that it anticipated Jhering's future theory that the law was not a system of abstract rights but a method of reconciling conflicting interests.”

³⁵⁰ Tal ideia também se encontra em outra conhecida obra do jurista: *A finalidade do direito (Der Zweck im Recht)*.

³⁵¹ No original em alemão: “*der Friede als das Ziel, der Kampf als das Mittel des Rechts*” (JHERING, 1872, p. 7).

³⁵² No original em alemão: “*Der Kampf ist mithin nicht etwas dem Recht Fremdes, sondern er ist mit dem Wesen desselben unzertrennlich verbunden, ein Moment seines Begriffs.*” (JHERING, 1872, p. 8).

³⁵³ Fundamentalmente, Jhering pensa o direito como um meio para um fim. Como a sociedade é formada por indivíduos com interesses variados, o direito seria um sistema de conciliação de interesses divergentes. “*The law was not a system for delimiting abstract rights but a system of reconciling conflicting interest.*” (SEAGLE, 1945, p. 83).

³⁵⁴ Outra semelhança sutil pode ser apontada no fato de Jhering, assim como Nietzsche, basear-se em pressupostos de ordem psicológica para fundamentar sua filosofia do direito. “*Jhering's fundamental philosophy is based upon a theory of psychological causation. The physical world was entirely subject to the laws of cause and effect. In the animal world some actions were wholly automatic and involuntary. Homo sapiens in the discharge of his natural functions was subject to the same law as the animal kingdom but the operations of his mind were not involuntary. On the contrary, they were always guided by some concept of purpose.*” (SEAGLE, 1945, p. 83).

Essa associação entre as ideias dos dois autores não é por acaso. Os estudiosos de Nietzsche apontam que o filósofo conhecia a obra do jurista alemão, ressaltando inclusive a importância que a leitura de *A finalidade do direito* (*Der Zweck im Recht*) teve para a composição da *Genealogia da moral*.³⁵⁵ No fragmento póstumo 3[69] de 1883, aparece uma remissão expressa a Jhering feita por Nietzsche. Ele escreve: “O direito, segundo Jhering, a garantia das condições de existência da sociedade sob a forma de coerção” (tradução nossa).³⁵⁶ Esse excerto constitui uma transcrição literal de um trecho do primeiro volume de *A finalidade do direito* da edição alemã de 1877.³⁵⁷

Nietzsche, como analisamos, busca promover uma luta contra os sentimentos reativos que envenenam o homem. A aceção de luta presente em Jhering faz lembrar a ideia de direito derivado do sentimento de vingança sustentada por Dühring. Do mesmo modo, a finalidade do direito não pode ser a paz, para Nietzsche. Se a paz pressupõe a suspensão definitiva da luta, ela colide com a própria noção de vida que o filósofo sustenta em GM II §11. É possível que Nietzsche considerasse a posição de Jhering tão equivocada quanto a de Dühring por promover os afetos reativos em detrimento dos afetos ativos, o quais, como visto, possuem “valor biológico mais elevado”.

Deste modo, a luta contra o ressentimento que Nietzsche defende não é uma “luta pelo direito”, tampouco uma darwiniana “luta pela vida” (*struggle for life*). A luta é um processo inerente ao vir-a-ser do mundo, é espontânea.³⁵⁸ Não é preciso promover a luta, basta não impedi-la nem sufocá-la, como ele afirma em GM II §11. A pergunta que fica é se, do mesmo modo como o direito foi usado na história como um instrumento civilizatório, ele poderia ser usado para combater o ressentimento. A resposta para essa pergunta se encontra em outro livro do filósofo, *O anticristo*.

O direito na medida em que é criado pela lei, institui valores. O direito na modernidade, baseado na ideia de igualdade, é alvo constante de críticas por parte do

³⁵⁵ Embora sejam poucos os fragmentos em que é possível encontrar remissões à obra do jurista (FP 7[69] de 1883, por exemplo), Ansell-Pearson (1991, p. 5) acredita que “[...] notions of rights and duties, the only notice in Nietzsche’s work which shows the importance of his reading of the work of the German legal theorist Rudolf von Jhering, whose two-volume study *Der Zweck im Recht* constitutes a major influence on his ethical and political thought and is a major source behind the composition of the *Genealogy of Morals*.”

³⁵⁶ “‘Recht’, nach Jhering, die Sicherung der Lebensbedingungen der Gesellschaft in der Form des Zwanges.” (FP 7[69] de 1883).

³⁵⁷ Cf. Jhering (1877, p. 434).

³⁵⁸ Essa concepção novamente ressalta o caráter de tensão dos embates entre vontades de potência. “Ora, essa transformação só é possível pela própria afirmação do caráter litigante da vida, pela multiplicidade de interesses que povoa uma comunidade e que busca sua expressão. O sentido do embate desses projetos de vida dá-se no próprio embate, e não posto *a priori* pelo homem, nem convencionalmente. O sentido se impõe, insistimos, na luta e pela luta, e é nessa luta que se abre a possibilidade de transformação, sempre em tensão.” (MELO, 2010, p. 22).

filósofo justamente por ter institucionalizado esses valores da moral do rebanho. Contudo, a resposta não seria um retorno à moral nobre dos tempos antigos, passando o direito a institucionalizar os valores aristocráticos. A resposta é mais complexa, pois, como visto anteriormente, no momento limiar em que Nietzsche escreve, perpassa a necessidade premente de novos valores. Essa é a tarefa que ele já havia atribuído aos “filósofos do futuro” em *Para além de bem e mal* e à qual se dedicou no final de sua vida, pelo epíteto de “transvaloração de todos os valores”.

Portanto, ele acredita na necessidade de transvalorar todos os valores, “quebrar as velhas tábuas da moral”, e confere aos Estados uma missão civilizacional maior tendo em vista a urgência de cultivar tipos mais elevados de homens para uma cultura superior por meio da “grande política”.³⁵⁹ Resta saber se o filósofo atribui ao direito algum papel nessa grande empreitada do final de seus escritos. Acreditamos que sim. E o principal argumento neste sentido, que tornaria o direito um instrumento de luta contra o fenômeno do ressentimento é a própria “Lei contra o cristianismo”, a qual o filósofo chega a formular em 1888, e que se encontra na versão do livro preparada por Nietzsche para a edição antes de sofrer o colapso mental do início de 1889.³⁶⁰ Ora, se o filósofo chegou a idealizar uma espécie de legislação para orientar o trabalho de superação da religião cristã, vale dizer, da religião do ressentimento, a exemplo da tarefa que legou aos filósofos do futuro, é aceitável concluir que o direito pudesse ser um meio a se utilizar nessa tarefa. Lembrando que esses “filósofos do futuro” são “filósofos legisladores”, o próprio Nietzsche parece assumir esse papel ao formular sua lei contra a religião cristã.

Logo no início da lei, ele identifica o cristianismo a um vício. Por conseguinte, o primeiro artigo denomina como viciosa toda forma de antinatureza (*Widernatur*) e solenemente declara o sacerdote como a mais perigosa espécie de homem, pelo fato de ensinar preceitos contrários à natureza. Do mesmo modo, Nietzsche determina o encarceramento do sacerdote. No mesmo sentido, ele prossegue pelos artigos seguintes taxando de um “atentado à moralidade pública” a participação em qualquer ato religioso, declarando “maldita” a narrativa bíblica, tornando párias aqueles que se sentam com os

³⁵⁹ Essa missão civilizatória e sua relação com a noção de justiça é interpretada por Camargo (2011) da seguinte forma: “Uma vez que o homem é considerado livre para agir e não agir, tem-se uma justificativa para puni-lo. [...] Mas, quando se desconsidera a hipótese do livre-arbítrio, a punição deixa de ser um método razoável e torna-se paliativo, controlador, mas ineficaz. O importante não é punir o infrator, e, sim, criar condições para que os homens não se tornem infratores. Cabe à cultura, portanto, preparar o homem, construí-lo, criá-lo e direcioná-lo para a grandeza de espírito. É um processo histórico no qual o objetivo da sociedade se torna o de criar grandes homens.” (CAMARGO, 2011, p. 87).

³⁶⁰ É importante mencionar que a versão original foi adulterada por sua irmã Elisabeth, que retirou a referida lei do texto enviado para edição e publicado em 1895.

sacerdotes e afirmando que a pregação da castidade sexual seria uma “incitação pública à antinatureza” (NIETZSCHE, 2016, p. 80). Esses são alguns exemplos notáveis.

Do mesmo modo, é possível afirmar que a “lei” feita por Nietzsche encarna o espírito da transvaloração de todos os valores. No último parágrafo (AC §62) de *O anticristo*, Nietzsche pronuncia sua “sentença” de condenação do cristianismo e faz uma provocação: “o tempo é contado pelo *dies nefastus* [dia nefasto] com que teve início essa fatalidade – pelo primeiro dia do cristianismo! – *Por que não pelo último? A partir de hoje?* – Tresvaloração de todos os valores!...” (NIETZSCHE, 2016, p. 79, grifo do autor). A ligação é evidente, pois a “Lei contra o cristianismo” surge datada do dia da salvação, “dia primeiro do ano um”, o qual coincide com o dia da finalização do livro, 30 de setembro de 1888, na “contagem errada”, como o filósofo mesmo faz questão de ressaltar. Logo, a conexão é clara.

Não é nosso objetivo afirmar que o filósofo desejasse instituir uma legislação tal como essa lei, mas ela pode ser tomada como um símbolo. Com certo deboche, traço razoavelmente constante em todo *O anticristo*, Nietzsche formula sua lei contra o cristianismo escancarando a hipocrisia das legislações ordinárias vigentes, inspiradas pelos valores cristãos, pelos valores da decadência. Do mesmo modo como tal lei contra o cristianismo provocaria escândalo, Nietzsche chama a atenção para o absurdo das legislações que instituem valores negadores da vida e não são questionadas. No mesmo sentido, se remetermos a questão à problemática dos ideais ascéticos, da qual ele trata na última das dissertações da *Genealogia da moral*, é fácil perceber que eles representam a forma acabada de toda espécie de negação da vida, de que o cristianismo faz parte. Ora, o que mais seriam os ideais ascéticos se não uma forma errada de tratar do problema do ressentimento?

Assim, o direito como luta contra o ressentimento é também uma denúncia contra toda forma de “ascetismo jurídico”. Vale dizer: contra todas as concepções idealizadas de que a justiça adentrará ao mundo pela via do direito ou de que, por meio do direito, serão redimidas as mazelas sociais. Contra essas visões “românticas”, Nietzsche permanece um alerta incômodo. Ele esclarece que não é o sentimento de injustiça que cria o direito, ele surge de um acordo³⁶¹ entre forças ou através da imposição de uma força.³⁶² Não se pode

³⁶¹ Do mesmo modo, essa valorização do acordo retira a tônica da origem da justiça do plano penal e a desloca para o âmbito das relações privadas. “[...] estabelecendo-se o mais velho cânone da justiça como a boa vontade entre homens de poder aproximadamente igual de entender-se entre si mediante um compromisso e, quanto aos de menor poder, forçá-los a um compromisso entre si. Tira-se, portanto, a

reclamar mais do direito do que ele pode dar. Não se pode esquecer sua origem ou fantasiar sobre sua finalidade. Como demonstramos, o direito está na raiz de um processo civilizatório milenar responsável por produzir uma cultura decadente, segundo Nietzsche. Procurar a resposta dos problemas do mundo contemporâneo por meio da “juridicização” da vida é o mesmo engodo pueril dos “filósofos moralistas” (CI, “O problema de Sócrates”, §11), pois eles “enganam a si mesmos, crendo sair da *décadence* ao fazer-lhe guerra”, ou seja, “o que elegem como meio, como salvação, é apenas mais uma expressão de *décadence*” (NIETZSCHE, 2006, p. 22).

Desse modo, por meio da análise genealógica do fenômeno do ressentimento, Nietzsche realiza uma sofisticada crítica à civilização ocidental e a seus frutos. Situar o direito em relação ao ressentimento permite tornar essa crítica muito mais clara, além de possibilitar um exame do fenômeno jurídico por meio dos mesmos critérios elegidos pelo filósofo para examinar a moral moderna. Há em Nietzsche, sem dúvida, se não uma filosofia do direito, uma notável crítica das instituições e dos institutos jurídicos e da finalidade das ordens jurídicas. No mesmo sentido, como no todo de sua filosofia, aparece em Nietzsche tanto uma face corrosiva quanto uma face prospectiva de seu pensamento. Como vimos, se a investigação genealógica é a faceta destrutiva de sua filosofia, a transvaloração de todos os valores é a faceta construtiva. A resposta para o problema da civilização passa, necessariamente, pela criação de novos valores.

Muito embora o filósofo tenha deixado poucas pistas de como se daria essa nova institucionalização de valores, ou de como seriam escritas essas “novas tábuas”, o certo é que ao menos elas não seriam ou não deveriam ser formuladas na esteira das velhas, ou seja, a partir da grande política da vingança, que foi a responsável pela derrota dos ideais nobres. Do mesmo modo, esses novos valores não podem ser valores niilistas, devem, por outro lado, estar baseados na afirmação incondicional da vida (dionisíaca) e tomar o amor ao destino (*amor fati*) como um pressuposto. Em suma, mesmo que as pistas sejam poucas, isso não significa que o filósofo não tenha imaginado um direito do futuro bem diferente do direito moderno, de modo que poderíamos dizer que, se não for pela luta contra o ressentimento, tampouco será através dele que se vislumbrará aquilo que está “além do

primazia do direito penal como fonte de justiça, como pretendia Dühring, para atribuí-la ao direito das obrigações.” (MELO, 2010, p. 137).

³⁶² Nietzsche faz derivar sua concepção de direito e de justiça da lógica da vontade de potência, afastando o julgamento da moral tradicional. “É com a finalidade de preservar a sua potência e de se dar os meios de intensificá-la (tal é a lógica da vontade de potência) que cada um dos adversários faz a escolha de compor. A justiça aparece, em última análise, como uma técnica espiritualizada o exercício da vontade de potência – uma de suas estratégias mais sutis e mais complexas sem nenhuma dúvida.” (WOTLING, 2013b, p. 218).

direito”. Talvez esse espírito nietzschiano possa ser encontrado numa ambiciosa passagem de *Aurora* acerca de um “futuro possível” (A §187):

De um futuro possível. – É impensável um Estado em que o malfeitor se denuncia por si mesmo, dita publicamente sua própria pena, no orgulhoso sentimento de que assim honra a lei que ele próprio fez, de que ao se punir exerce sua potência, a potência do legislador? Ele pode alguma vez cometer uma falta, mas pela pena voluntária ele se eleva acima de sua falta, não somente apaga a falta pela liberdade de ânimo, grandeza e tranquilidade: acrescenta-lhe um benefício público. – Este seria o criminoso de um futuro possível, que sem dúvida pressupõe também uma legislação do futuro, deste pensamento fundamental: “Curvo-me somente à lei que eu mesmo dei, nas pequenas como nas grandes coisas”. Tantos ensaios precisam ainda ser feitos! Tanto futuro precisa ainda vir à luz! (NIETZSCHE, 1999, p. 161).

Tal “legislação do futuro” demandaria, sem dúvida, a transvaloração dos valores. Pensando por meio de seu modo habitual de buscar respostas nos antagonismos e naquilo que permanece oculto, Nietzsche formula essa hipótese intrigante. Pode-se afirmar que esse criminoso, imaginado pelo filósofo, se sentiria como legislador no momento em que novos valores fossem cunhados, valores que estivessem de acordo com a vida. Sem a superação do ressentimento, que ainda vige como paradigma da compreensão daquilo que é o direito, esse “futuro possível” será sempre futuro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Afinal, consultemos a história: a qual esfera sempre pertenceu até agora a administração do direito, e também a própria exigência de direito? À esfera dos homens reativos, talvez? Absolutamente não; mas sim à dos ativos, fortes, espontâneos, agressivos. Historicamente considerado, o direito representa — seja dito para desgosto do já mencionado agitador [Dühring] (o qual faz ele mesmo esta confissão: “a doutrina da vingança atravessa, como um fio vermelho da justiça, todos os meus trabalhos e meus esforços”) — justamente a luta contra os sentimentos reativos, a guerra que lhes fazem os poderes ativos e agressivos, que utilizam parte de sua força para conter os desregramentos do *pathos* reativo e impor um acordo. Em toda parte onde se exerce e se mantém a justiça, vemos um poder mais forte que busca meios de pôr fim, entre os mais fracos a ele subordinados (grupos ou indivíduos), ao insensato influxo do ressentimento, seja retirando das mãos da vingança o objeto do ressentimento, seja colocando em lugar da vingança a luta contra os inimigos da paz e da ordem, seja imaginando, sugerindo ou mesmo forçando compromissos, seja elevando certos equivalentes de prejuízos à categoria de norma, à qual de uma vez por todas passa a ser dirigido o ressentimento.

Genealogia da moral II §11

Em GM P §8, lê-se: “Bem cunhado e moldado, um aforismo não foi ainda “decifrado”, ao ser apenas lido: deve ter início, então, a sua interpretação, para a qual se requer uma arte da interpretação.” (NIETZSCHE, 2009, p. 14). Essas palavras de Nietzsche, escritas no prefácio da *Genealogia da moral*, passam a nos orientar agora no desfecho deste trabalho. A terceira dissertação da *Genealogia* (seções 2-28) constitui o modelo daquilo que o filósofo denominou “interpretação” (*Auslegung*), sendo o comentário do “aforismo” inicial, a seção primeira (GM III §1).³⁶³ A dissertação começa e termina com o mesmo tom: Nietzsche afirma em GM III §1 que “no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: ele precisa de um objetivo”, uma vez que o homem “preferirá ainda querer o nada a nada querer” e em GM III §28, encerra sua análise

³⁶³ Há certa discussão entre os estudiosos sobre a respeito de qual seria o aforismo indicado por Nietzsche no prefácio da *Genealogia* como objeto de sua *Auslegung*. Embora alguns tenham assumido, sem um questionamento sistemático, que se tratava da citação extraída de Zaratustra que precede o texto da terceira dissertação, Wilcox (1998) mostrou com fortes argumentos que o aforismo em questão seria justamente a primeira seção de GM III, excluindo-se suas últimas linhas, nas quais Nietzsche pergunta se “foi compreendido”. A citação de Zaratustra, mesmo que tenha relação com a temática de GM III, deve ser vista apenas como uma epígrafe que precede o ensaio. Vamos adotar aqui essa mesma posição de Wilcox.

reafirmando a mesma ideia: “E, para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer...” (NIETZSCHE, 2009, p. 80 e 140).

A dissertação toda se desenvolve no sentido de esclarecer e justificar essa afirmação sobre o significado do ideal ascético para o homem. Assim, numa tentativa de seguir os passos do filósofo e fazer “boa filologia” conforme sua requisitada “arte da interpretação”, destacamos a passagem acima da segunda dissertação da *Genealogia* e desenvolvemos durante o percurso todo desta tese as razões para a afirmação nietzschiana contida em GM II §11, tomando-a por um aforismo que merece ser interpretado, de forma a revelar seu sentido. Portanto, com a escansão do trecho extraído da obra do filósofo, procuramos demonstrar como a origem do direito não é o ressentimento. Pelo contrário, o direito se formou da força ativa da memória, é obra da atuação de poderes agressivos que forçaram acordos ou impuseram leis. Em última análise, fruto da violência perpetrada pelo processo civilizacional. Mas retomemos o texto nietzschiano uma vez mais.

Nietzsche começa com a invocação: “Afinal, consultemos a história”. Aqui já fica claro o movimento pretendido por ele. Não é nas especulações provenientes dos filósofos metafísicos, meras “abstrações sem fundamento”, que se pode encontrar a origem do direito tampouco nas análises equivocadas dos cientistas do século XIX. Os primeiros pressupõem ideias e conceitos abstratos, como Kant que busca derivar a noção de direito da faculdade moral, os segundos, como Dühring e os “psicólogos ingleses”, descobrem uma finalidade qualquer num fenômeno e a deslocam para a origem, transformando-a em *causa fiendi*. Como foi analisado sobretudo no primeiro capítulo, para Nietzsche, ambos erram por falta de “sentido histórico”, tendo-se em vista que o filósofo considera um princípio de capital importância para a ciência histórica a percepção de que origem e finalidade não estão conectadas de forma alguma. Inclusive, como ficou demonstrado, é a concepção de vontade de potência como interpretação (assenhorar-se) que fundamenta essa noção de sentido histórico, pois, a cada nova interpretação, qualquer finalidade anterior é completamente obliterada. Logo, numa busca de relações causais, nunca se consegue reestabelecer a origem de um fenômeno. Por isso, para que tal entendimento pudesse ficar claro, foi indispensável o exame realizado acerca do procedimento genealógico.

Nietzsche prossegue com a questão: “a qual esfera sempre pertenceu até agora a administração do direito, e também a própria exigência de direito? À esfera dos homens reativos, talvez?”. Neste momento, o filósofo encaminha o problema segundo sua forma habitual de proceder, levantando a suspeita: “e se o contrário fosse verdade?”. Logo, ele já anuncia que pretende contestar a tese de Dühring sobre a origem do direito através da

reatividade. E a resposta vem na sequência: “Absolutamente não; mas sim à dos ativos, fortes, espontâneos, agressivos”. Nietzsche procede de forma análoga aos argumentos da primeira dissertação sobre a origem dos valores bom, mau e ruim. Ele inverte a tese de Dühring e propõe a atividade no lugar da reatividade, os afetos ativos no lugar dos reativos. Foi para examinar os argumentos de Nietzsche que avaliamos sua “teoria dos afetos” com base na psicologia da vontade de potência. Entretanto, o filósofo não oferece apenas uma tese contrária, ele justifica os motivos pelos quais os afetos ativos são preferíveis aos reativos. E a justificativa reside novamente no método genealógico, e na afirmação de que os afetos ativos não negam a vida (o critério de avaliação dos valores), conseqüentemente não geram perspectivas avaliadoras (morais) decadentes.

É neste sentido, recorrendo outra vez ao procedimento genealógico, que o trecho “Historicamente considerado” deve ser lido, bem como sua continuação “o direito representa [...] justamente a luta contra os sentimentos reativos”. E Nietzsche salienta inclusive o modo de atuação desses “poderes ativos e agressivos” como sendo “a guerra” que promovem contra os sentimentos reativos, quando “utilizam parte de sua força para conter os desregramentos do *pathos* reativo e impor um acordo”. Assim, no estudo da genealogia, ficou clara a maneira como Nietzsche entende a ação dessas forças na história, na medida em que foram as responsáveis pelo processo civilizacional, o qual redundou no amansamento e na domesticação do primitivo animal homem. Do mesmo modo, ficou visível a importância conferida por Nietzsche à violência, em especial quando analisamos a invenção da mnemotécnica para a fixação da memória, a qual foi a responsável por permitir o surgimento da consciência.

Na mesma linha de raciocínio, a argumentação nietzschiana confere um papel de destaque ao direito no decorrer da investigação genealógica sobre a origem da culpa e da má consciência. Invertendo outra vez as concepções tradicionais da filosofia moral, as quais derivam a ideia de direito da ideia de justiça, Nietzsche expõe como são, na verdade, os conceitos morais (culpa e dever, por exemplo) que provêm das categorias jurídicas (dívida e obrigação, por exemplo). E assim, Nietzsche pensa refutar não só a tese de Dühring, mas também todas as noções correntes do pensamento sobre a moral. Portanto, cumprindo com o propósito de por à prova a “velha moral”, o filósofo esclarece porque todas as categorias morais não passam de ideias pré-concebidas. Como são todas deduzidas do homem moderno, não resistem ao exame clínico do método genealógico.

Entretanto, nosso foco central foi relacionar as noções de direito e de ressentimento no pensamento nietzschiano. Logo, após essa recapitulação é preciso esclarecer como a

análise e a interpretação de GM II §11 é capaz de indicar essa relação. O ponto de apoio para a articulação entre direito e ressentimento se encontra também na refutação da tese de Dühring sobre a origem da justiça. Nietzsche mesmo salienta que sua proposta de derivar a justiça dos sentimentos ativos deve ser aceita “para desgosto do já mencionado agitador” (Dühring), pois ele mesmo confessa sobre como a “doutrina da vingança atravessa, como um fio vermelho da justiça” todos os seus “trabalhos”. Assim, no último capítulo desta tese, procuramos apresentar as razões de Nietzsche para refutar as ideias de Dühring. Lá explicamos como Nietzsche se esforçou para afastar a noção de vingança de ser a única origem da justiça. Embora, Nietzsche reconheça que, no início, a justiça foi meramente “troca”, ela foi uma troca entre iguais (HH §92). Portanto, não foram o sentimento de prejuízo, o rancor ou a indignação os motores da justiça, mas sim o sentimento de poder e a prudência.

Logo, a tentativa de Dühring de derivar a justiça do ressentimento faz transparecer uma tendência moderna (da ciência da época inclusive, segundo Nietzsche) de por em destaque atividades de ordem secundária (como a adaptação) ou afetos reativos (como o rancor) em virtude de não conseguir enxergar o caráter ativo da vida, que se expressa nos sentimentos ativos (como a sede de domínio) e no combate pelo aumento da sensação de poder. Assim, pensar o ressentimento como origem da justiça e do direito é uma interpretação que decorre de um momento posterior, de uma visão já impregnada pela moral do rebanho, sendo signo da decadência. Contra isso, Nietzsche aponta que “em toda parte onde se exerce e se mantém a justiça, vemos um poder mais forte que busca meios de pôr fim, entre os mais fracos a ele subordinados (grupos ou indivíduos), ao insensato influxo do ressentimento”.

Isso ocorre porque, como verificamos no terceiro capítulo, a “instituição da lei”, promovida por essas potências superiores, desencadeia dois efeitos primordiais: um efeito psicológico e um efeito axiológico. O primeiro promove a substituição da perspectiva do prejudicado ou do ofendido por uma perspectiva mais objetiva e, com isso, consegue o “oposto do que deseja a vingança”, permitindo maior imparcialidade na forma de julgar. Inclusive, esse efeito é relevante pelo fato de, ao fazer essa substituição, torna-se possível uma avaliação mais impessoal do ato, semelhante àquela do tipo nobre, que não odeia seu inimigo, ao contrário do ressentido, que sonha e se deleita com a vingança imaginada. O segundo efeito é obtido pela fixação do critério de justiça. Por conseguinte, não há ação que possa ser tida *a priori* como sendo manifestamente injusta (como quer Dühring), do mesmo modo como o simples fato de um ato ter sido o responsável por gerar um desprazer

não torna esse ato uma ofensa ou um insulto, como Dühring sugeriu. Assim, a “instituição da lei” também se revela um ato de criação de valores, semelhante à forma de criação dos valores descrita na primeira dissertação. É assim que o direito surge para Nietzsche. Portanto, a institucionalização do direito se manifesta “retirando das mãos da vingança o objeto do ressentimento”, ou “colocando em lugar da vingança a luta contra os inimigos da paz e da ordem”, ou “imaginando, sugerindo ou mesmo forçando compromissos”, ou ainda “elevando certos equivalentes de prejuízos à categoria de norma, à qual de uma vez por todas passa a ser dirigido o ressentimento”.

Apesar de o direito não ter sido criado pelo ressentimento, Nietzsche deixa transparecer que ele pode ser considerado um produtor do ressentimento. Da mesma maneira como os fortes conquistadores não traziam consigo a doença da má consciência e sem a atuação deles ela não surgido, o ressentimento não criou o direito, mas sem a institucionalização daquelas categorias jurídicas primordiais, o ressentimento não teria aparecido. Logo, com a derrota infligida aos fracos, a sua dominação também se deu através da instituição da lei e da imposição de acordos aos subordinados. Assim, o ressentimento aparece como um subproduto da experiência jurídica, não como sua fonte. Explicitado o teor da argumentação que Nietzsche utiliza para sustentar suas proposições, resta ainda falar sobre o questionamento inicial desta tese. Parece ter ficado claro, aceitando-se as análises de Nietzsche, que o direito não foi algo criado pelo ressentimento. Contudo, tendo o ressentimento surgido da impotência dos fracos e do desejo de se livrar do sofrimento causado por essa diminuição da sensação de poder, o ressentimento foi o responsável, como vimos também no segundo capítulo, pelo surgimento da moral do rebanho através da ação do sacerdote ascético. A moral dos fracos triunfou e provocou a reformulação das concepções de mundo por meio da inversão dos valores nobres. Durante séculos foi isso o que se presenciou. Porém, com a “morte de Deus”, Nietzsche vislumbra outra vez a possibilidade de superar a moral cristã e promover a “transvaloração” desses valores decadentes.

Foi nesse sentido que examinamos as propostas colhidas na filosofia de Nietzsche para superar o ressentimento, pois a transvaloração dos valores requer que a moral do ressentimento seja ultrapassada. Como foi visto, isso não significa um retorno ao passado, mas sim a necessidade do estabelecimento de novos valores que possam promover a vida e estejam de acordo com o corpo e com a Terra. Por isso, analisamos no pensamento nietzschiano a importância do esquecimento para preservar a saúde psíquica e a proposta do *amor fati* como forma de encarar as agruras da existência. Do mesmo modo, situamos o

direito no âmbito da proposta da transvaloração e da tarefa da grande política, perguntando se o direito teria lugar nessa empreitada filosófica de Nietzsche. Concluímos a luz do exemplo da “Lei contra o cristianismo” que, agindo como um de seus filósofos legisladores, Nietzsche vislumbra poder também por meio dos institutos e das instituições jurídicas empreender a missão de transvalorar os valores e superar a moral do ressentimento.

De forma sintética, o intuito fundamental desta tese, dentro dos limites de sua problematização no âmbito do referencial teórico adotado, foi analisar como Nietzsche opera uma crítica aos institutos e instituições jurídicas na genealogia através do problema do ressentimento. Procuramos seguir uma ordem analítica, partindo das premissas fundamentais do pensamento nietzschiano e fazendo-as convergir para o ponto central da relação entre direito e ressentimento. Nietzsche pergunta: seria o ressentimento causado por uma injustiça a origem do direito? E responde negativamente: a origem do direito é o castigo e a crueldade, entendidos como necessários para a criação de uma memória no “animal homem”, com a qual ele pudesse ser capaz de cumprir sua parte numa relação de troca, que pressupõe alguém que recebe e que retribui. Se a retribuição cessa, aquele que deu se sente lesado e exige a paga. Para conter a violência originária, o direito moderno sofisticava a relação de troca e retira do lesado sua vingança. Privado da sua vingança, ele se ressentido. Assim, o ressentimento é ponto de chegada e não de partida do direito. A partir do oferecimento de uma hipótese sobre a natureza do homem como sendo “um animal capaz de fazer promessas”, Nietzsche antecipa um debate antropológico importante sobre o papel das trocas na formação da consciência e da sociabilidade. Ao discordar da teoria moral kantiana, a qual concebe a possibilidade de um direito fundamentado *a priori* na razão, Nietzsche revela que o direito é fruto da institucionalização violenta da lei. Ao defender a necessidade da superação da moral do ressentimento, Nietzsche estabelece o direito também como um meio para realizar essa tarefa.

Nietzsche não deixou muitas pistas de como as “novas tábuas” seriam criadas, contudo, fez uma defesa intransigente da necessidade de escrevê-las. Como afirmou com seu Zaratustra, para isso é preciso antes quebrar as velhas tábuas da moral. Não é preciso alertar sobre as consequências da disseminação dos afetos reativos, a decadência da cultura e a negação da vida. Assim, mesmo que Nietzsche não tenha proposto quais valores em específico deveriam ser criados, de toda sua análise da moral do ressentimento, seguramente se pode afirmar que valores semelhantes aos do rebanho devem ser evitados.

Logo, superar os valores da moral do ressentimento é a tarefa que se coloca. Há uma proposta ética incisiva na transvaloração dos valores.

Por fim, muito embora nosso estudo tenha se direcionado a examinar a filosofia de Nietzsche do ponto de vista exclusivamente teórico, consignamos uma observação acerca da realidade atual de nossa sociedade. Num momento em que crescem os pedidos pelo recrudescimento das legislações penais e pela intensificação das formas de punir, como não enxergar os sintomas da decadência, tal como Nietzsche os pensou. Do mesmo modo, a crescente “juridicização”³⁶⁴ da vida torna cada vez mais excepcionais os aspectos da existência ainda não disciplinados por normas. No mesmo sentido, estudos já mostraram a influência das emoções na tomada das decisões judiciais.³⁶⁵ Assim, na medida em que o ressentimento parece se tornar o afeto preponderante em nossas sociedades, quanto mais em direção a um “governo dos juízes” caminha nossa democracia, mais se está exposto ao risco do ressentimento afetar as decisões dos magistrados. Portanto, não estaríamos realmente na encruzilhada de nosso tempo, de forma que resgatar as reflexões de Nietzsche sobre o direito e a justiça seria premente?

³⁶⁴ Para Commaille e Doumoulin (2009), o fenômeno da “juridicização” (*juridicisation*) pode ser entendido como a hipertrofia da legalidade, o aumento da forma jurídica nas sociedades ocidentais. Do mesmo modo, ele se encontra em estrita ligação a outro fenômeno, denominado “judicialização” (*judiciarisation*), uma espécie de globalização do Judiciário nas sociedades ocidentais. “*La judiciarisation serait ainsi globalement une forme de juridicisation, mais il resterait à préciser la nature de la relation, plus complexe et moins univoque qu’il n’y paraît au premier abord, entre les deux phénomènes.*” (COMMAILLE; DOUMOULIN, 2009, p. 12).

³⁶⁵ Sobre a temática da relação entre o juiz e a emoção, ver por todos Prado (2013).

REFERÊNCIAS

- ANDLER, Charles. **Nietzsche, sa vie et sa pensée**. Paris: Bossard, 1922. 3v.
- ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche como pensador político**: uma introdução. Trad. Mauro Gama e Cláudia Martinelli. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- _____. **Nietzsche Contra Rousseau**: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. Translations from Nietzsche's Nachlass 1881-1884. **Journal of Nietzsche Studies**, n. 1, 'Whose Nietzsche?', pp. 5-14, 1991.
- ARALDI, Claudemir Luís. A vontade de potência e a naturalização da moral. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 30, p. 101-120, 2012.
- AZEREDO, Vânia Dutra de. A metodologia de Foucault no trato dos textos nietzschianos. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 35, p. 57-85, 2014.
- _____. Genealogia. In: GRUPO DE ESTUDOS NIETZSCHE. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Loyola, 2016.
- _____. **Nietzsche e a aurora de uma nova ética**. São Paulo: Humanitas; Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.
- BARBOZA, Jair. **Schopenhauer**. A decifração do enigma do mundo. São Paulo: Paulus, 2015.
- BARROS, Fernando R. de Moraes. Afirmação. In: GRUPO DE ESTUDOS NIETZSCHE. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Loyola, 2016.
- BECKENKAMP, Joãozinho. Introdução. In: KANT, Immanuel. **Princípios metafísicos da doutrina do direito**. Trad. Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- BILLIER, Jean-Cassien. **História da filosofia do direito**. Trad. Maurício de Andrade. Barueri: Manole, 2005.
- BITTNER, Rüdiger. Ressentiment. In: Schacht, Richard (ed.). **Nietzsche, Genealogy, Morality**: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals. Berkeley: University of California Press, 1994.
- BRANDES, George. **Friedrich Nietzsche**. Translated by A. G. Chater. New York: Macmillan Company, 1915.
- BRUSOTTI, Marco. Descrição comparativa versus Fundamentação: o quinto capítulo de Para Além de Bem e Mal: "Contribuição à história natural da moral". **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 37, n. 1, p. 17-43, 2016.
- _____. Ressentimento e vontade de nada. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 8, p. 3-34, 2000.

CAMARGO, Gustavo Arantes. Relações entre justiça e moral no pensamento de Nietzsche. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 2, n. 1, p. 79-97, jan./jun. 2011.

CARDOSO, Renato César. A justiça nas primeiras reflexões de Friedrich Nietzsche: justiça, justeza, ou a genialidade da justiça. **Rev. Fac. Direito UFMG**, Belo Horizonte, n. 72, pp. 513-538, jan./jun. 2018.

CARNIO, Henrique Garbellini. **Direito e Antropologia**. Reflexões sobre a origem do direito a partir de Kelsen e Nietzsche. São Paulo: Saraiva, 2013.

CARVALHO, Salo de. Memória e esquecimento nas práticas punitivas. **Estudos Ibero-Americanos**, Porto Alegre, PUCRS, Edição Especial, n. 2, p. 61-85, 2006.

CLASTRES, Pierre. A tortura nas sociedades primitivas. In: _____. **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naify, 2012.

COMMAILLE, Jacques; DOUMOULIN, Laurence. Heurs et malheurs de la légalité dans les sociétés contemporaines. une sociologie politique de la “judiciarisation”. **L'Année sociologique**, Paris, n. 1, v. 5, p. 63-107, 2009.

CONWAY, Daniel. **Nietzsche's On the genealogy of morals**. A reader's guide. New York: Continuum, 2008.

CORBANEZI, Eder. Perspectivismo. In: GRUPO DE ESTUDOS NIETZSCHE. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Loyola, 2016.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo, 34, 2013.

_____. **Nietzsche et la philosophie**. 6. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.

DI FILIPPO, Josefina. Nietzsche e contemporâneos: a cultura como sintoma. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 19, p. 43-77, 2005.

DOSTOIEVSKI, Fiodor. **Memórias do subsolo**. Trad. Boris Schnaidermann. São Paulo: Editora 34, 2009.

DÜHRING, Karl Eugen. **Cursus der philosophie als streng wissenschaftlicher**. Weltanschauung und Lebensgestaltung. Leipzig: Erich Koschny, L. Heimann's Verlag, 1875.

_____. **Der Werth des Lebens**. Breslau: E. Trewendt, 1865.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese**. Trad. Gilson César Cardoso de Souza. 25. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Uma história dos costumes. Trad. Ruy Jungman. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. V. 1.

FERNANDES, Rodrigo Rosas. **Nietzsche e o direito**. 2005. 239 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. **A ciência do direito**. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1980.

FINK, Eugen. **A filosofia de Nietzsche**. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Presença, 1983.

FIORIN, José Luiz. Semiótica das paixões: o ressentimento. **Alfa: Revista de Linguística**, v. 51, n. 1, p. 9-23, 2007.

FOLSCHEID, Dominique; WUNENBURGER, Jean-Jacques. **Metodologia filosófica**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

FOUCAULT, Michel. Los juegos del poder. (Entrevista). In: GRISONI, Dominique (org.) **Políticas de la filosofía**. Traducido por Oscar Barahona y Uxda Doyhamboure. México: Fondo de Cultura Económica, 1982. p. 176-199.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: _____. **Microfísica do poder**. Trad. e org. Roberto Machado. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

FRANCO FERRAZ, Maria Cristina. Nietzsche: esquecimento como atividade. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 7, p. 27-40, 1999.

FREZZATTI JÚNIOR, Wilson Antonio. Civilização. In: GRUPO DE ESTUDOS NIETZSCHE. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Loyola, 2016.

FURTADO, Rafael Nogueira. A atualidade como questão: ontologia do presente em Michel Foucault. **Natureza humana**, São Paulo, v. 17, n. 1, p. 144-156, 2015. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302015000100007&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 23 dez. 2018.

GEMES, Ken. Postmodernism's Use and Abuse of Nietzsche. **Philosophy and Phenomenological Research**, Providence, v. 62, n. 2, p. 337-360, March 2001.

GERHARDT, Volker. Das „Princip des Gleichgewichts“. Zum Verhältnis von Recht und Macht bei Nietzsche. **Nietzsche-Studien**, Berlin, v. 12, p. 111-133, 1983.

GIACOAIA JUNIOR, Oswaldo. A verdade em ruínas. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 25 de maio de 2008. Impresso.

_____. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000.

_____. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

_____. Nietzsche e a genealogia do direito. In: FONSECA, Ricardo Marcelo (org.). **Crítica da modernidade: diálogos com o direito**. Florianópolis: Boiteux, 2005.

_____. **Nietzsche & Para além de bem e mal**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

_____. **Nietzsche**: o humano como memória e como promessa. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **Nietzsche x Kant**: uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever. São Paulo: Casa da Palavra, 2012.

HAASE, Ullrich. **Nietzsche**. Trad. Edgar da Rocha Marques. Porto Alegre: Artmed, 2011.

HANSHE, Rainer J. **Nietzsche's library**. 2007. Disponível em:
<http://www.nietzschecircle.com/Pdf/NIETZSCHE_S_LIBRARY.pdf> Acesso em: 25 jul. 2018

HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. **Princípios de filosofia do direito**. Trad. Orlando Votorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Trad. Juan Luiz Vermal. Barcelona: Destino, 2000. v. 1.

HOLUB, Robert C. The birth of psychoanalysis from the spirit of enmity: Nietzsche, Rée, and Psychology in the nineteenth century. In: GOLOMB, Jacob; SANTANIELLO, Weaver; LEHRER, Ronald L. **Nietzsche and depth psychology**. New York: SUNY Press, 1999.

JHERING, Rudolf von. **Der Kampf um's Recht**. Wien: Manz'schen Buchhandlung, 1872.

_____. **Der Zweck im Recht**. Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1877.

KANT, Immanuel. **Princípios metafísicos da doutrina do direito**. Trad. Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

KAUFMANN, Walter. **Nietzsche**. Philosopher, psychologist, antichrist. 4. ed. Princeton: Princeton University Press, 1974.

KEHL, Maria Rita. **Ressentimento**. Belo Horizonte: Casa do Psicólogo, 2007.

LEFRANC, Jean. **Compreender Nietzsche**. Trad. Lúcia M. Endlich Orth. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

LEITE, Alex. Codificação, Memória, Coesão: um paralelo entre Nietzsche e Clastres. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n.17, 2004.

LOSURDO, Domenico. **Nietzsche e la critica della modernità**. Per una biografia politica. Roma: le Orme, 1997.

LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche**. A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX Marx e Kierkegaard. Trad. Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Ed. UNESP, 2014.

MARTON, Scarlett. A morte de Deus e a transvaloração dos valores. In: _____. **Extravagâncias**: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Unijuí, 2001.

_____. A terceira margem da interpretação. In: MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. Como ler Nietzsche? A interpretação de Patrick Wotling. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 26, p. 35-52, 2010.

_____. Genealogia da moral. Do zelo didático aos fins estratégicos. In: _____. **Nietzsche e a arte de decifrar enigmas** – treze conferências europeias. São Paulo: Loyola, 2014.

_____. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. **Nietzsche, filósofo da suspeita**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2010.

_____. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?. In: _____. **Extravagâncias**: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. 3. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarola, 2009.

MAURER, Reinhart. O outro Nietzsche: justiça contra utopia moral. Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 18, p. 171-182, 1995.

MELO, Eduardo Rezende de. **Nietzsche e a justiça**. São Paulo: Perspectiva, 2010.

MELO NETO, João Evangelista Tude de. **10 lições sobre Nietzsche**. Petrópolis: Vozes, 2017.

MILLER, Charles A. Nietzsche's "discovery" of dostoevsky. Berlin, **Nietzsche-Studien**, v. 2, n.1, p. 1973.

MINEAU, André. Human rights and Nietzsche. **History of European Ideas**, London, v. 11, p. 877-882, 1989.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Nietzsche**: civilização e cultura. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NASSER, Eduardo. Nietzsche e a busca pelo seu leitor ideal. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 35, p. 33-56, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Além do bem e do mal**. Prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Assim falou Zaratustra**. Um livro para todos e para ninguém. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Aurora**. Reflexões sobre os preconceitos morais. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Trad. Pedro Süsserkind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

_____. **Crepúsculo dos ídolos**. Ou como se filosofa com o martelo. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Ecce homo**. Como alguém se torna o que é. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Escritos sobre o direito**. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2009.

_____. **Genealogia da moral**. Uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **La genealogía de la moral**. Un escrito polémico. Intro. Trad. e notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Editorial Alianza, 2005.

_____. **O anticristo**. Maldição ao cristianismo. **Ditirambos de Dionísio**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. **Obras incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores)

_____. **O nascimento da tragédia**. Ou helenismo e pessimismo. Trad. Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **On the genealogy of morals**. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1967.

_____. **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe (KSA). Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & CO., 1967-1978. 15 v. Disponível em: <nietzschesource.org>

PASCHOAL, Antonio Edmilson. As formas de ressentimento na filosofia de Nietzsche. **Philosophos**, Goiânia, v. 13, n. 1, p. 11-33, jan./jun. 2008.

_____. A superação do ressentimento na filosofia de Nietzsche. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 3, n. 2, p. 183-206, jul./dez. 2012.

_____. Contribuições para um debate sobre a justiça a partir da filosofia de Friedrich Nietzsche. **Philosophos**, Goiânia, v. 18, n. 2, p. 43-59, jul./dez. 2013.

_____. Nietzsche e Dühring: ressentimento, vingança e justiça. **Dissertatio**, Pelotas, v. 33, p. 147-172, inverno de 2011.

_____. O ressentimento como inibição da ação, reação e ação na filosofia de Nietzsche. Brasília, **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, v. 4, n. 1, p. 34-43, 2016.

PRADO, Lidia Reis de Almeida. **O juiz e a emoção**. Aspectos da lógica da decisão judicial. 6. ed. São Paulo: LTr, 2013.

PUY MUÑOZ, Francisco. **El derecho y el estado en Nietzsche**. Madrid: Nacional, 1966.

REGINSTER, Bernard. Ressentimento, poder e valor. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v.37, n.1, p. 44-70, 2016.

RÉE, Paul. **Der Ursprung der moralischen Empfindungen**. Chemnitz: Ernst Schmeitzner, 1877.

RISSE, Mathias. Origins of Ressentiment and sources of normativity. **Nietzsche-Studien**, Berlin, v. 32, p. 142-170, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SALANSKIS, Emmauel. Cultivo. In: GRUPO DE ESTUDOS NIETZSCHE. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Loyola, 2016.

SÁNCHEZ MECA, Diego. Vontade de potência e interpretação como pressupostos de todo processo orgânico. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 28, p. 13-47, 2011.

SAX, Benjamin C. Foucault, Nietzsche, History: two models of the genealogical method. **History of European Ideas**, v. II, pp. 769-781, 1989.

SCHELER, Max. **Über Ressentiment und moralisches Werturteil**. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1912.

SEAGLE, William. Rudolf von Jhering: Or Law as a means to an end. **The University of Chicago Law Review**, v. 13, n. 1, p. 71-89, dez. 1945.

SILVA JÚNIOR, Ivo da. Nietzsche, entre a arte de ler bem e seus leitores. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 35, p. 17-31, 2014.

SMILGYS, Thaís Helena. **Matriz devedor-credor e a formação do sujeito de direito: da troca primal ao mercado**. 2018. 227 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2018.

SOUSA, Mauro Araújo de. **Nietzsche e a Genealogia da moral**. Uma obra-chave no pensamento nietzschiano. São Paulo: Zagodoni, 2014.

STEGMAIER, Werner. A crítica de Nietzsche da razão da sua vida. Para uma interpretação de *O Anticristo* e *Ecce homo*. In: _____. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacoia Junior *et al.* Petrópolis: Vozes, 2013.

TANNER, Michael. **Nietzsche**. Trad. Luiz Paulo Ruanet. São Paulo: Loyola, 2004.

TELLES JUNIOR, Gofredo da Silva. Duas palavras. In: ALVES, Alaôr Caffé et al. **O que é a filosofia do direito?** São Paulo: Manole, 2003.

THATCHER, David S. Zur Genealogie der Moral: some textual annotations. **Nietzsche-Studien**, Berlin, v. 18, p. 587-599, 1989.

THÜRING, Hubert. Das Gedächtnis als Grund und Abgrund des Rechts bei Nietzsche: eine Erwägung zur Genealogie. **Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie**, v. 77, p. 57-76, 2000.

TÖNNIES, Ferdinand. **Community and civil society**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

TUCÍDIDES. **História da guerra do Peloponeso**. Tradução de Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: UNB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

VATTIMO, Gianni. **Introduzione a Nietzsche**. 4. ed. Roma: Laterza, 1990.

VERGARA HENRIQUEZ, Fernando José. El sacerdote asceta y el sacro-dominio del valor. Nietzsche y la genealogía de la moral. **Estud.filos**, Medellín, n. 43, p. 129-148, Jun. 2011.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. **A grande política em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 2006.

_____. Nietzsche e o projeto crítico de superação da compreensibilidade. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 32, p. 297-318, 2013.

VILLEY, Michel. **Filosofia do direito**. Definições e fins do direito. Os meios do direito. Trad. Márcia Valéria Martinez Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

WEBER, Max. **Ciência e política**. Duas vocações. Trad. Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix: 2011.

WILCOX, J. T. That Exegesis of an Aphorism in Genealogy III: Reflections on the Scholarship. **Nietzsche-Studien**, Berlin, v. 27, p. 448-462, 1998.

WOTLING, Patrick. A problemática da civilização contra a problemática da verdade. A missão do filósofo segundo Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 26, p. 13-34, 2010.

_____. **Nietzsche e o problema da civilização**. Trad. Vinicius de Andrade. São Paulo: Barcarola, 2013a.

_____. Quando a potência dá prova de espírito: origem e lógica da justiça segundo Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 32, p. 203-232, 2013b.

_____. **Vocabulário de Friedrich Nietzsche**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

YOUNG, Julian. **Friedrich Nietzsche**: a philosophical biography. New York: Cambridge University Press, 2010.

ZIPPELIUS, Reinhold. **Filosofia do direito**. Trad. António Franco e António Francisco de Sousa. Lisboa: Quid Juris, 2010.