

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
FACULDADE DE DIREITO

CULPA, RESPONSABILIDADE E A METAFÍSICA NO DIREITO

PEDRO DALLACOSTA CHIARANI

CURITIBA
DEZEMBRO DE 2020

PEDRO DALLACOSTA CHIARANI

CULPA, RESPONSABILIDADE E A METAFÍSICA NO DIREITO

Trabalho de conclusão de curso apresentado à Universidade Federal do Paraná como parte dos requisitos necessários à obtenção do Grau de Bacharel em Direito sob a orientação da Professora Angela Couto Machado Fonseca.

CURITIBA
DEZEMBRO DE 2020

TERMO DE APROVAÇÃO

CULPA, RESPONSABILIDADE E A METAFÍSICA NO DIREITO

PEDRO DALLACOSTA CHIABANI

Monografia aprovada como requisito parcial para obtenção de Graduação no Curso de Direito da Faculdade de Direito Setor de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná pela seguinte banca examinadora




Angela Couto Machado Fonseca
Orientador

Coorientador

Thiago F Hansen

Thiago Freitas Hansen
1º Membro



Roan Costa Cordeiro
2º Membro

À minha recentemente falecida avó, Edit,
a única cristã supramoral que conheci.

AGRADECIMENTOS

A realização e conclusão deste trabalho, sou bem ciente, só se fez possível com o apoio, a orientação e a disponibilidade da professora Angela Couto Machado Fonseca, que me concedeu a honra de enfrentar ao seu lado o desafio de escrever sobre Nietzsche dentro do campo jurídico. Primeiramente a ela, meus mais profundos agradecimentos e sentimentos de respeito e admiração.

Agradeço, ademais, à minha família como um todo, mas sobretudo a meus pais, Paulo Roberto Chiarani e Leni Rosane Dallacosta Chiarani, que tanto deles mesmo investiram em mim para que pudesse chegar aqui; e à minha prima e madrinha, Alana Dallacosta Fantin, entre tantas outras coisas que aqui poderiam ser ditas, pelo papel fundamental que exerceu, quando as questões aqui tratadas eram ainda um confuso e pouco coeso conjunto de ideias, enquanto minha primeira interlocutora.

Também outro interlocutor me foi importante nesta fase inicial: Fellipe Almeida Gomes, que em nossas conversas sempre me ofereceu valiosos pontos de vista. Cabem ainda agradecimentos ao professor Paulo Cesar Busato, que tanto contribuiu para minha formação no decorrer da graduação; à própria instituição da UFPR, pelo ensino de excelência bem como pela oportunidade de produzir tal trabalho; e, por fim, àqueles indispensáveis amigos cuja citação pessoal se mostraria demasiada extensa, mas sem os quais não apenas esta pesquisa, mas o meu próprio eu não seriam possíveis. A todos manifesto minha mais profunda gratidão. Obrigado.

RESUMO

Aqueles que tomam o direito como seu objeto de estudo logo aprendem a reconhecer uma certa *lógica jurídica* que funciona de pano de fundo comum a diversos de seus campos. Essa lógica, caracterizada sobretudo por seu método silogístico, pela dogmática e pela responsabilização do indivíduo como base para efeitos jurídicos, mesmo que essas características não se mostrem necessariamente presentes em todas as áreas do direito, pode com razão se sustentar como substrato epistemológico comum à ciência do direito. Como não é difícil notar, tal substrato apenas muito raramente é questionado. Neste trabalho, faremos propriamente isto: questionar, a partir da filosofia de Friedrich Nietzsche, essas bases de nosso sistema jurídico, para com ele percebê-las enquanto conceitos metafísicos que atuam enquanto determinantes de nossa moral e de nosso direito – para isso, lançaremos mão do método genealógico desenvolvido por Nietzsche, propriamente interessados na maneira como o próprio autor desmancha conceitos como *culpa e responsabilidade* em sua *Genealogia da Moral*, expondo a aparente solidez daquele nosso substrato como mera fumaça metafísica.

Palavras-chave: Nietzsche; Genealogia; Vontade de potência; Culpa; Responsabilidade; Direito; Filosofia do direito; Metafísica.

ABSTRACT

Those who take law as their object of study soon learn to recognize a certain *legal logic* that works as a common background for the multiple legal fields. This logic, mainly characterized by its syllogistic method, by dogmatic thinking and individual responsibility as bases for legal effects, although this characteristics do not necessarily appear in every single law field, can rightfully be sustained as the common epistemological basis for law's science. As can be noticed, this epistemological basis are just very rarely questioned. That is exactly what shall be done in this paper: we shall question, from Friedrich Nietzsche's philosophical perspective, this exact basis of our legal system, in order to understand them, as he did, as metaphysical categories that work as a determining force of our ethics and law – to accomplish that, we shall use Nietzsche's genealogical method, specially interested in the way the author dissolves concepts like *guilt and responsibility* in his *On the Genealogy of Morality*, exposing the apparent solidness of those basis of ours as simple metaphysical smoke.

Keywords: Nietzsche; Genealogy; Will to power; Guilt; Responsibility; Law; Philosophy of law; Metaphysics.

FORMA DE CITAÇÃO

Para citações e transcrições dos textos de Nietzsche, seguiremos a convenção proposta pela edição Colli/Montinari das Obras Completas de Nietzsche e adotada pelo GEN-Grupos de Estudos Nietzsche, de maneira que a sigla em português acompanhará sempre a sigla em alemão:

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

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

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

JGB/BM - *Jenseits von Gut und Böse (Além do bem e do mal)*

M/A - *Morgenröte (Aurora)*

MAI/HHI - *Menschliches Allzumenschliches vol. I (Humano, demasiado humano vol. I)*

WL/VM - *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn (Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral)*

Za/ZA - *Also sprach Zarathustra - (Assim falou Zarathustra)*

Assim, em nossas notas, o algarismo arábico indicará sempre o aforismo em questão, enquanto que: para GM/GM, FW/GC, JGB/BM, M/A e MAI/HHI o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à parte do livro; para Za/ZA, também o algarismo romano remeterá à parte do livro, ao que se seguirá o título do discurso e, quando necessário, o algarismo arábico que remete às subdivisões dos discursos; enquanto que, para GD/CI, o algarismo arábico do aforismo será antecedido pelo título do capítulo.

Quanto a obras de outros autores, sua primeira transcrição, citação ou menção será acompanhada por nota de rodapé contendo sua referência completa, e, posteriormente, de nota de rodapé constando apenas o nome do autor, o título da obra e a página em questão.

SUMÁRIO

CULPA, RESPONSABILIDADE E A METAFÍSICA NO DIREITO

1.	INTRODUÇÃO.....	1
2.	MÉTODO EM NIETZSCHE.....	3
2.1.	O método genealógico.....	3
2.2.	Concreto-abstrato.....	12
2.3.	Direito e moral.....	18
3.	EXPIAÇÃO DO PECADO/CURA DO ILEGAL.....	26
3.1.	Genealogia da lei – exposição do adequado ou expressão de força?.....	26
3.2.	A metafísica no direito – efeito como causa.....	36
3.3.	O sentido atual de culpa e de responsabilidade.....	46
4.	UM ALÉM DO DIREITO.....	54
5.	CONCLUSÃO.....	68
6.	BIBLIOGRAFIA.....	71

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo principal questionar as bases epistemológicas do direito moderno, a partir da filosofia de Friedrich Nietzsche, com especial relevo à genealogia da lei e à problematização do direito que se encontram na segunda das três dissertações que compõem a *Genealogia da Moral*¹. Em termos mais específicos, o que se pretende fazer é tomar como base a análise que nesse e em outros pontos de sua obra faz o autor de Zarathustra da *culpa e responsabilidade*, para então perceber como, não se tratando de categorias puramente jurídicas, e, tampouco, apenas morais, mas, antes, de *construções metafísicas* que perpassa e transitam nesses dois campos – e que, portanto, não podem ser considerados enquanto designações conceituais puras ou autônomas, mas como resultados de processos de constituição e significação, sempre *a posteriori* – esses dois conceitos hoje se configuram como *categorias fundantes de nosso sistema jurídico-moral*.

Como se demonstrará, o que aqui nos importa é perceber de que maneira esse tipo de – *pré* – conceito metafísico, ao se tornar *categoria jurídica*, passa a cumprir dentro da sistemática jurídica uma função ao mesmo tempo *justificadora* e *epistemologicamente fundante* da atuação judicial – note-se: o que se busca, via de regra, estabelecer por meio do processo judicial, seja ele feito nos moldes penais ou civis², é sempre a culpa ou a responsabilidade que não só embasarão e justificarão os efeitos da lei, mas *a partir dos quais* se desenhará a própria lógica desses efeitos³.

É deste ponto que se pretende lançar nossa crítica⁴: corretamente executada, a genealogia dessas categorias nos permitirá não apenas desvelar os *preconceitos morais* que nosso tempo sustenta em relação a eles – dentre eles a crença na identidade entre seus fundamentos e finalidades –, mas também compreendê-las elas mesmas enquanto preconceitos morais de nosso tempo: trata-se, portanto, de expor o próprio da

¹ Como se perceberá, embora a segunda dissertação da *Genealogia da Moral* tenha nos servido como norte teórico, não nos furtamos de utilizar outras obras de Nietzsche, bem como contribuições de seus posteriores comentadores.

² Tomam-se aqui estes dos dois modelos, os mais habituais de lógica processual empregados na atualidade, como exemplificativos dos demais, o que não significa negar certa autonomia a outros campos do direito, nem dizer que o mesmo não possa ser nestes verificado.

³ Como veremos, apenas a crença na culpa é que pode justificar a manutenção do *castigo* como forma de solução judicial voltada à expiação.

⁴ Desde já cabe o esclarecimento: quando aqui se fala em *crítica*, trata-se de formulação nos termos da filosofia crítica cuja relevância, para Nietzsche, está não na acusação ou no desmonte do objeto de análise, mas sim nesse gesto filosófico propriamente crítico de pensar os limites e *nos limites*, gesto filosófico este que será objeto de quase toda reflexão ético-política contemporânea.

fundamentação metafísica de nosso sistema jurídico, permitindo-nos, assim, questionar esse local basilar que conceitos metafísicos nele ocupam.

Nesse sentido, o que se estará buscando é propriamente a *superação das bases metafísicas de nosso direito* – superação essa a ser pensada nos moldes de Nietzsche, para quem a noção de superação, e em particular a do direito, não implica abandono, mas sim ampliação de suas potências pelo afastamento de suas fragilidades e necessidades de conforto metafísicas.⁵ É disso que se trata o presente trabalho.

Para que alcancemos tais resultados, a primeira parte do trabalho, destinado ao esclarecimento da filosofia nietzschiana, será composto de um primeiro capítulo no qual se desenvolverá o mais essencial do método genealógico empregado por Nietzsche na Genealogia da Moral; e de um segundo capítulo, no qual nos aprofundaremos na análise que o autor de Zarathustra faz do direito, demonstrando de maneira mais detida o que significa esse *metafísico* por ele denunciado.

Concluída esta primeira parte, nossa abordagem crítica se voltará, então, à possível superação desse embasamento categorial metafísico – em uma palavra, buscaremos em nosso último capítulo sugerir uma leitura possível do *além do direito* nietzschiano, categoria na qual, ainda que de maneira pouco clara, o filósofo parece nos apontar na direção da superação do direito moderno.

⁵ Ainda que dispersa em toda a obra de Nietzsche, essa noção de superação se pode encontrar um pouco mais condensada em *Assim falou Zarathustra*, valendo a referência a Za/ZA, II, Dos sublimes, discurso no qual Zarathustra fala precisamente da superação do indivíduo sublime da moral, enfatizando que, para tanto: “Como touro deveria agir; e sua fortuna deveria ter o cheiro da terra, e não do desprezo contra a terra” (Za/ZA, II, Dos sublimes) – esse desprezo contra a terra, como veremos, é o próprio da metafísica.

2. MÉTODO EM NIETZSCHE

2.1. O método genealógico

No decorrer de sua obra, Friedrich Nietzsche desenvolve, da maneira descontínua que a caracteriza, o que hoje denominamos método genealógico. Surge, já aqui, uma primeira dificuldade: Nietzsche não chega a debruçar-se sobre o método genealógico, não se ocupando de explicá-lo conceitualmente. Não o faz, entretanto, porque definir a genealogia seria traí-la, afinal um de seus mais essenciais pressupostos é o de que toda interpretação é invariavelmente provisória, inacabada, perspectiva. Antes, Nietzsche o utiliza como ferramenta analítica, nos mostrando a aplicação de seu método e fazendo, aqui e ali, considerações de cunho metodológico. Assim sendo, como poderíamos, dentro dos estreitos limites de uma dissertação, compreender o método genealógico?

Para tanto, e tendo sempre em mente a já referida impossibilidade de uma definição estanque da genealogia, buscaremos localizar, em Nietzsche e em outros pensadores que beberam de sua fonte, os aspectos que mais a marcam.

Começemos, como se deve, pelo próprio Nietzsche. Ainda que a crítica à história moderna desde muito cedo tenha marcado seu pensamento⁶, é no prólogo de *Genealogia da moral* que ele traça de maneira mais condensada os pressupostos de sua genealogia. Após criticar o método corrente da historiografia moral de seu tempo, que segundo ele teve em seu contemporâneo, Paul Reé, seu melhor exemplo, o autor de *Zaratustra* explicita a necessidade de um novo saber histórico da moral:

Enunciemo-la, esta *nova exigência*: necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio desses valores deverá ser colocado em questão* – para isso é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado.⁷

Já no aforismo seguinte, Nietzsche esclarece que

Meu desejo, em todo o caso, era dar a um olhar tão agudo e imparcial [o de Paul Reé] uma direção melhor, a direção da efetiva *história da moral*,

⁶ Exemplo claro disso é o primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano*, vol. I, no qual o jovem Nietzsche já se preocupava com a tendência da filosofia metafísica de buscar *origens miraculosas* para os conceitos morais de mais alto valor. Contra isso, nesse aforismo, contrapõe o autor de *Zaratustra* a concepção segundo a qual o que de fato nos é possível alcançar nessa seara é uma *química das representações* dos sentimentos morais, religiosos e estéticos (MAI/HHL, I, 1) – eis aqui o embrião do que viria a ser o método genealógico.

⁷ GM/GM, prólogo, 6.

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 contestável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano!⁸

É exatamente deste *cinza* que Michel Foucault, célebre por ter aplicado em sua filosofia o método genealógico, parte em seu *Nietzsche, a genealogia e a história*⁹, texto no qual toma como objeto o método genealógico e busca ressaltar alguns de seus aspectos mais centrais: “*A genealogia é cinza*”, diz Foucault, e explica: “*ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos.*”¹⁰

Reconhecendo na obra nietzschiana dois diferentes empregos da palavra *Ursprung* (origem), Foucault encontra aí a colocação da originalidade proposta pelo método genealógico: em vez da *origem miraculosa (Wunder-Ursprung)* na qual a metafísica procura encontrar o princípio guia da evolução de um conceito, Nietzsche propõe “*uma filosofia histórica que coloca questões über Herkunft und Anfang [sobre proveniência e emergência]*”¹¹, que nos ensina a duvidar exatamente destes preconceitos morais que reconhecem no começo de todas as coisas o que elas têm de mais essencial.

Foucault ressalta, como postulado dessa primeira *Ursprung* a qual Nietzsche quer se contrapor, o lugar de verdade que a tradição metafísica outorga à origem das coisas, suposto “*ponto totalmente recuado e anterior a todo conhecimento positivo*”¹², que, por isso, permitiria um saber absoluto. Para negar tal posicionamento, o genealogista não precisa fazer mais que a genealogia da verdade: compreender a sequência de ressignificações, não dirigida por qualquer razão ou ideal, mas sim pelo acaso de forças, que na história deu à verdade suas diversas e pouco conexas versões, para então passar a compreendê-la como essa “*espécie de erro que tem a seu favor o fato de não poder ser refutada, sem dúvida porque o longo cozimento da história a tornou inalterável*”^{13,14}

⁸ GM/GM, prólogo, 7.

⁹ FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, a genealogia e a história**. In: *Microfísica do poder*. Org., intro., e rev. tec. De Roberto Machado. 8. ed. Versão online disponível em: <https://lelivros.love/book/baixar-livro-microfisica-do-poder-michel-foucault-em-pdf-epub-e-mobi-ou-ler-online/>. Acesso em 24/11/2020.

¹⁰ *Ibid.*, p. 17.

¹¹ *Ibid.*, p. 18.

¹² *Ibid.*, p. 20.

¹³ *Idem.*

¹⁴ A esse respeito é bastante elucidativa a leitura de *Sobre verdade e mentira em sentido extra moral*, ensaio no qual Nietzsche, ainda que não fale em genealogia, expõe sua visão propriamente genealógica da verdade

Na sequência, Foucault sustenta que para a compreensão do objeto próprio da genealogia, melhor que se falar apenas em *Ursprung* é falar em *Entstehung* e *Herkunft*, termos comumente traduzidos por *origem*, mas que na análise foucaultiana representam dois sentidos possíveis – e complementares – da genealogia.

A *Herkunft*, que Foucault traduz como *proveniência*, se caracteriza pela aglomeração sob o aspecto único de um conceito da pluralidade de acontecimentos através dos quais eles se formaram. Nesse sentido,

Seguir o filão complexo da proveniência é [...] manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios – ou ao contrário as inversões completas – os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós; é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente.¹⁵

Assim, não se deve compreender a *proveniência* como uma herança adquirida e acumulada que, solidificada, fundaria o conceito. Trata a genealogia, ao contrário, não de fundar, mas de agitar o que se percebia imóvel, de historicizar aquilo que se acreditava não ter história.

A proveniência, ademais, teria no *corpo* seu local privilegiado, porque este traz consigo, em sua força e em sua fraqueza bem como na vida e na morte, a marca de todo erro e de toda verdade que esteve em sua origem e desenvolvimento: trata-se aqui de tudo que diz respeito ao corpo, o sistema nervoso, o humor, a alimentação, o clima – tudo isso é *Herkunft*.¹⁶

A genealogia, como análise da proveniência, está portanto no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo.¹⁷

A *Entstehung*, ou *emergência*, por sua vez, trata do *ponto de surgimento*. Aqui, a crítica nietzschiana se voltaria de maneira precisa contra o preconceito teleológico dos historiadores metafísicos da moral, segundo o qual no aparecimento de algo já estaria

ao dizer: “O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas.” (WL/VM, p. 36).

¹⁵ FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, a genealogia e a história...** op. cit., p. 22.

¹⁶ *Ibid.*, p. 23.

¹⁷ *Idem.*

presente o sentido final que orientaria seu desenvolvimento até sua forma atual, que seria também sua forma final.¹⁸

Trata-se, portanto, de evitar o vício de se colocar o sentido presente de uma coisa em sua origem – inversão essa que neste trabalho ainda será objeto de problematização posterior. Para tanto, a genealogia busca reestabelecer os diversos sistemas de submissão, o jogo casual das dominações, ou, em uma palavra, o *determinado estado de forças* dentro do qual pode *emergir* determinado conceito, e, posteriormente, os *múltiplos estados de forças* em que este pode se desenvolver.

A emergência é portanto a entrada em cena das forças; é sua interrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro, cada uma com seu vigor e sua própria juventude. O que Nietzsche chama *Entstehungsherd* do conceito de bom¹⁹ não é exatamente nem a energia dos fortes nem a reação dos fracos; mas sim esta cena onde eles se distribuem uns frente aos outros, uns acima dos outros; é o espaço que os divide e se abre entre eles, o vazio através do qual eles trocam suas ameaças e suas palavras. Enquanto que a proveniência designa a qualidade de um instinto, seu grau ou seu desfalecimento, e a marca que ele deixa em um corpo, a emergência designa um lugar de afrontamento; é preciso ainda se impedir de imaginá-la como um campo fechado onde se desencadeara uma luta, um plano onde os adversários estariam em igualdade; é de preferência – o exemplo dos bons e dos malvados o prova – um "não-lugar", uma pura distância, o fato que os adversários não pertencem ao mesmo espaço. Ninguém é portanto responsável por uma emergência; ninguém pode se auto-glorificar por ela; ela sempre se produz no interstício.²⁰

Está clara nesta passagem como Foucault faz referência àquele *pathos de distância* que possibilitou “aos bons” tomar para si o *direito de criar valores*²¹ – estes bons, entretanto, são os dominadores que, tendo aos demais dominado, “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”²². Com efeito, Para Foucault, a peça encenada nesse palco é sempre a mesma: aquela que repete indefinidamente os dominadores e os

¹⁸ Ibid., p. 23-24.

¹⁹ Aqui Foucault está fazendo referência direta ao principal argumento da primeira dissertação da Genealogia da Moral, a saber: a dupla *emergência* dos conceitos de bom e mal/ruim, que se opera precisamente no interstício estabelecido entre dominador e dominado no ato de dominação: enquanto aquele “*primeira e espontaneamente, de dentro de si, concebe a noção básica de ‘bom’, e a partir dela cria para si uma representação de ‘ruim’*” (GM/GM, I, 11), este opera exatamente no sentido contrário, primeiro identificando no dominador seu “mau”, “*a partir do qual também elabora, como imagem equivalente, um “bom” – ele mesmo!*” (GM/GM, I, 10). Para Nietzsche, aí estariam os fundamentos de duas concepções morais antagônicas, a *moral ativa* do *homem nobre*, que contrapõe a seu bom um ruim; e a *moral reativa* do *homem do ressentimento*, que contrapõe-se a seu mal como bom. (GM/GM, I, 2 e seguintes).

²⁰ FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, a genealogia e a história...** op. cit., p. 25.

²¹ GM/GM, I, 2.

²² GM/GM, I, 2.

dominados, relação da qual *nasce a diferença de valores* – assim como, por exemplo, do apoderamento pelos indivíduos de coisas das quais necessita para viver, pelo qual se *lhes impõem uma duração que elas não tem*, nasce a lógica.²³

Indo além, Foucault toca também em uma das principais conclusões do método genealógico, que melhor analisaremos à frente: como, no afã de se manter de determinado esquema de forças, é preciso que em cada momento da história a dominação se fixe ritualisticamente em formas próximas àquela que hoje reconhecemos como *direito*. Cria-se, por necessidade, um universo de regras destinado ao exercício da dominação:

A regra é o prazer calculado da obstinação, é o sangue prometido. Ela permite reativar sem cessar o jogo da dominação; ela põe em cena uma violência meticulosamente repetida. O desejo da paz, a doçura do compromisso, a aceitação tácita da lei, longe de serem a grande conversão moral, ou o útil calculado que deram nascimento à regra, são apenas seu resultado e propriamente falando sua perversão: "Falta, consciência, dever têm sua emergência no direito de obrigação; e em seus começos, como tudo o que é grande sobre a terra, foi banhado de sangue".²⁴

Conclui Foucault:

Se interpretar era colocar lentamente em foco uma significação oculta na origem, apenas a metafísica poderia interpretar o devir da humanidade. Mas se interpretar é se apoderar por violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si significação essencial, e lhe impor uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em um outro jogo e submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações. E a genealogia deve ser a sua história: história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, história do conceito de liberdade ou da vida ascética, como emergências de interpretações diferentes. Trata-se de fazê-las aparecer como acontecimentos no teatro dos procedimentos.²⁵

Por fim, Foucault busca entender o *sentido histórico* que caracteriza a genealogia nietzschiana.²⁶ Diferente daquele sentido histórico presente na historiografia tradicional, que parte de um ponto de vista *supra histórico* que pressupõe a existência de “*uma verdade eterna, uma alma que não morre, uma consciência sempre idêntica a si mesma*”²⁷ e que nessas bases pretende fundar um saber histórico definitivo, a genealogia é a prática da “*Wirkliche Historie*” (história “efetiva”), segundo a qual o *sentido*

²³ FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, a genealogia e a história**... op. cit., p. 25. Melhor nos aprofundaremos nesta questão mais a frente.

²⁴ Idem.

²⁵ Ibip., p. 26.

²⁶ “*Todo respeito, portanto, aos bons espíritos que acaso habitem esses historiadores da moral! Mas infelizmente é certo que lhes falta o próprio espírito histórico [...]! Todos eles pensam, como é velho costume entre filósofos, de maneira essencialmente a-histórica [...]*” (GM/GM, I, 2).

²⁷ FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, a genealogia e a história**... op. cit., p. 27.

histórico, não se apoiando em qualquer absoluto, “reintroduz no devir tudo o que se tinha acreditado imortal no homem”²⁸, para que assim possamos compreender a história como saber precipuamente perspectivo.

Com isso, Foucault consegue, sem definir o método genealógico de Nietzsche, demonstrar um pouco do que ele coloca em questão e revira: trata-se da compreensão perspectivista segundo a qual o processo histórico que estabelece o sentido de um conceito ou instituição social não pode ser linear, devendo, isto sim, ser compreendido nos termos de uma constante reapropriação, dentro de sucessivos estados de força sobrepostos, por um novo poder ordenador, daquilo que acidentalmente se mantém deste sentido – às vezes uma prática, às vezes uma forma. Assim é que o sentido e a finalidade atuais de um conceito, tão comumente transpostos pelos historiadores da moral à sua gênese para servirem de orientador teleológico de sua evolução, nada tem a dizer, na verdade, sobre sua origem. É o que coloca, em seu início, o décimo segundo aforismo da segunda dissertação da Genealogia da Moral, no qual Nietzsche eleva a princípio mais importante para a história

[...] que a causa da gênese de uma coisa e sua utilidade final, sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [totalmente]; de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugare* e *assenhoreare-se*, e todo *subjugare* e *assenhoreare-se* é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados.²⁹

Insinua-se nessa passagem, como talvez se tenha notado, algo presente também na referida análise foucaultiana enquanto pressuposto de inteligibilidade da genealogia, mas que agora nos interessa ressaltar: a grande hipótese nietzschiana do *mundo como vontade de potência*³⁰, essencial para a adequada compreensão do método genealógico.

²⁸ Idem.

²⁹ GM/GM, II, 12.

³⁰ Optamos pela tradução de “*Wille zur Macht*” por “*vontade de potência*”, e não por “*vontade de poder*”, pelos mesmos motivos que Scarlet Marton expõe na segunda nota de rodapé de *A terceira margem da interpretação*, texto que serve de apresentação à tradução de Oswaldo Giacoia Junior da segunda edição da obra *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, de Müller-Lauter. Em linhas gerais, trata-se ao mesmo tempo de opção voltada a evitar que se tome “*poder*” em sentido estritamente político e de concepção segundo a qual o vocábulo “*Macht*” traz em si o sentido de uma força produtora, criativa – potente. (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Tradução: Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1997, p. 10). Por outro lado, para a tradução da mesma obra Giacoia esclarece ter optado por “*vontade de poder*” para evitar “*a ressonância e a evocação da distinção*”

Tomemos, em primeiro lugar, o conceito utilizado por Nietzsche. De uma perspectiva etimológica, quando se fala da *Wille zur Macht*, deve-se compreender *Wille* como tendência, disposição, impulso, enquanto que o termo *Macht*, por sua vez, deriva do verbo *machen*, do alemão *fazer, produzir, criar*³¹. Nesse sentido, quando Nietzsche fala de *vontade de potência*, está fazendo referência à única qualidade que se deixa encontrar por detrás da multiplicidade do devir³², não só da vida em suas diversas manifestações como também no âmbito inorgânico³³: *a incessante procura por domínio e alargamento do âmbito de poder que se perfaz em processos de dominação*³⁴.

Quando, entretanto, se fala em *qualidade*, deve-se afastar, como esclarece Müller-Lauter, a concepção segundo a qual se trataria a doutrina da vontade de potência de afirmação de caráter metafísico acerca da essência do mundo³⁵. Nesse sentido esclarece o autor que:

Temos que nos prevenir, porém, contra substancializar, de alguma maneira, a qualidade, ainda que essa maneira seja tão sublime. A qualidade não existe como algo subsistente por si, não como sujeito ou quase- sujeito [...] Antes ao contrário, a única qualidade já é sempre dada em tais quantitativas particularizações, senão ela não poderia ser *essa* qualidade. Toda vontade de poder é, com efeito, dependente de sua oposição a outras vontades de poder, para poder ser *vontade de poder*. A qualidade "vontade de poder" não é um Um efetivo; esse Um nem subsiste de alguma maneira para si, nem sequer é

metafísica entre ato e potência – o que certamente contrariaria a intenção de Nietzsche –, assim como de manter presente um dos mais fundamentais aspectos de seu pensamento, qual seja, uma concepção de força e poder se esgotando, sem resíduos, a cada momento de sua efetivação.” (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche...** op. cit., p. 51-52). A pesar de nossa escolha, entendemos que ambos os comentários são imprescindíveis para a compreensão do conceito.

³¹ Assim esclarece Scarlet Marton na já citada nota de rodapé de *A terceira margem da interpretação* (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche...** op. cit., p. 10).

³² “*Onde quer que tenha encontrado algo vivente, lá encontrei vontade de poder; [...] E este segredo me foi dito pela própria vida: ‘vê’, falou, ‘sou aquilo que precisa sempre superar a si mesmo’*” (Za/ZA, II, Da autossuperação) – A vontade de potência enquanto característica que possibilita inteligibilidade ao mundo está explícita no aforismo 36 de *Além do bem e do mal* (JGB/BM, 36). Sobre isso, vide MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche...** op. cit., p. 84.

³³ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche...** op. cit., p. 55 e 115-120. Vale aqui destacar, como faz Müller-Lauter, que a própria diferenciação entre *mundo orgânico* e *mundo inorgânico* não pode ser compreendida em termos de uma diferença qualitativa de fato existente – as fronteiras entre um e outro seriam criadas pelas simplificações características de nossa linguagem. Para uma análise mais detida, vide MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche...** op. cit., p. 119-120.

³⁴ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche...** op. cit., p. 54.

³⁵ Nesse sentido é esclarecedora a colocação de Hale acerca das *propriedades* em Nietzsche: “*Em WP 557 escreve: ‘As propriedades de uma coisa são efeitos de outras “coisas”: se removermos as outras “coisas”, então uma coisa não tem propriedades, i.e., não há uma coisa sem outras coisas, i.e., não há a “coisa em si”*”. *Aqui, Nietzsche está a fornecer uma definição de ‘propriedade’; uma propriedade é um certo gênero de relação, talvez causal, entre ‘coisas’.*” (HALES, Steven D. **Nietzsche sobre a lógica**. Tradução de Desidério Murcho. Crítica, dezembro, 2010. Disponível em: <https://criticanarede.com/nietzlogica.html>, acesso em 10/11/2020).

"fundamento do ser" (*Seinsgrund*). Só há "efetiva" unidade como organização e combinação de *quanta* de poder.

Se Nietzsche fala de vontade de poder como única qualidade, então ele, muito frequentemente, deixa de lado o artigo. Por meio disso torna-se particularmente claro que, no caso da vontade de poder, não se trata de um princípio ou de um *ens metaphysicum*.³⁶

Diferentemente, e no sentido que lhe empresta Müller-Lauter – e também Michel Haar³⁷ –, o que aqui se quer fazer compreender é a doutrina da vontade de potência enquanto *interpretação perspectivista*³⁸ do mundo, cuja legitimidade se aufere em sua “*capacidade de tornar compreensível o mundo em sua imanência*”³⁹, e, assim, destruir o lugar do absoluto moral, permitindo que erijamos para nós mesmos novos ideais.

Devemos aqui compreender como, em Nietzsche, *todo interpretar é criar*.⁴⁰ É que, não podendo existir interpretação que não seja perspectiva, cada interpretação ressignifica e, assim, funda o interpretado, que sem ela não possui sequer efetividade.⁴¹ Sustentamos, portanto, junto a Müller-Lauter, a doutrina da vontade de potência enquanto interpretação *mais potente*, a ser percebida como chave de inteligibilidade que, a partir desta *única qualidade aferível do efetivo*⁴², nos permite reinserir no devir do mundo nossa interpretação acerca da realidade, fazendo possível que levemos a cabo o projeto filosófico de Nietzsche – *a transvaloração de todos os valores*.

É nesses termos, os de um perspectivismo absoluto, que, para a análise genealógica, *o sentido de uma coisa é sempre epifenômeno de um determinado estado de forças*, que, dentro deste devir, nunca se mantém. Trata-se, portanto, de reconhecer a constante impermanência desse sentido, afinal, como esclarece Müller-Lauter, “*toda*

³⁶ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**... op. cit., p. 84-85.

³⁷ HAAR, Michel. **A crítica nietzscheana da subjetividade**. Tradução de Francisco Rüdiger. Revista FAMECOS, Porto Alegre, nº 13, p. 23-45, dezembro, 2000. p. 37.

³⁸ Como esclarece Müller-Lauter, ao combater a concepção mecanicista de mundo Nietzsche contrapõe a ela sua própria interpretação, admitindo ambas como interpretações, mas considerando a sua mais legítima não na medida em que se aproxima de uma verdade última, mas sim segundo seu próprio critério para a verdade, qual seja, *a afirmação da existência*. Nesse sentido, a doutrina da vontade de potência se torna válida enquanto perspectiva mais apta à intensificação do poder, ao *dizer sim à vida* (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**... op. cit., p. 120-152).

³⁹ A frase é de Ronaldo Luiz Silva do Nascimento, em sua tese de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará para a obtenção do título de Mestre em Filosofia (NASCIMENTO, Ronaldo Luiz Silva do. **A genealogia filosófica em Nietzsche e em Foucault**. Tese (mestrado em filosofia) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Belém, 2014, p. 51), e é corroborada também pelo aforismo 36 de *Além do bem e do mal*, no qual Nietzsche identifica a vontade de potência como *caráter inteligível do mundo* (JGB/BM, 36).

⁴⁰ Za/ZA, I, Das mil e uma metas.

⁴¹ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**... op. cit., p. 135-136.

⁴² *Ibid.*, op. cit., p. 85.

interpretação surge a partir do anseio de poder de formações de domínio”⁴³, pelo que o sentido é sempre dado, dentro de um novo estado de forças, por uma nova interpretação, e assim segue sempre sendo reapropriado por novos conjuntos de poderes que respectivamente o ressignificam.⁴⁴

Com isso em mente, podemos melhor compreender a continuação do supracitado aforismo doze da segunda dissertação da Genealogia da Moral:

[...] todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de uma maneira meramente casual. Logo, o “desenvolvimento” de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos seu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças – mas sim a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que cada vez encontram, as metamorfoses tentadas com o fim de defesa e reação, e também os resultados das ações contrárias bem-sucedidas. Se a forma é fluida, o “sentido” é mais ainda...⁴⁵

Dito isso, ainda que não nos arrisquemos a definir o método genealógico, podemos nos considerar em condições de fazer com ele o que Nietzsche fez: utilizá-lo como instrumento para o esclarecimento e a crítica das condições temporais e históricas de todo e qualquer conhecimento, aplicando-o enquanto procedimento de investigação histórica capaz de identificar as condicionantes arcaicas do presente, entendendo-as inclusive como entraves atávicos de um futuro mais potente, mais capaz de dizer sim á vida. É

⁴³ Ibid., op. cit., p. 78.

⁴⁴ “Eis a minha compaixão para com tudo que é passado, que eu veja: foi abandonado – abandonado à misericórdia, ao espírito, à loucura de cada geração que vem e que reinterpreta tudo que foi como sua ponte.” (Za/ZA, III, Das tábuas velhas e novas).

⁴⁵ GM/GM, II, 12.

dessa maneira que a genealogia pode nos permitir pensar novas possibilidades para a criação futura de novos – e melhores⁴⁶ – valores⁴⁷.

2.2. *Concreto-abstrato*

Ainda no esforço de melhor compreender a crítica nietzschiana, nos importa agora aprofundar-nos em um dos preceitos de sua genealogia, a saber, a relação de imanência que se estabelece entre o *concreto* e o *abstrato*.

Ocorre que, excluída a possibilidade de uma fundamentação ou origem metafísica dos conceitos morais, o autor de Zarathustra buscará compreender, num esforço em que poderíamos ver destacado o sentido de busca pela *proveniência* (*Herkunft*) de que fala Foucault, a origem de tais conceitos.

Nietzsche identificará, então, nas relações reais, concretas, *pesadas*, do ser com o que lhe é externo, a gênese das categorias morais que, na verdade, surgem não como tais, mas como *interpretações úteis à existência*⁴⁸. Nesse sentido, identificará na mais longínqua pré-história da humanidade, lá quando, nas primeiras relações de escambo e de comércio, o ser humano precisou se tornar previsível, a gênese do processo que, para criar

⁴⁶ Aqui é importante compreender, nos mesmos termos da referência feita no fim da nota nº 37, qual o critério estabelecido por Nietzsche para a *valoração dos valores*: o *amor fati*, o sim à existência que permite o aumento da potência que a caracteriza. Nesse sentido o segundo discurso de Zarathustra em *Da virtude que presenteia*:

“Permanecei fiéis à terra, irmãos, com o poder de vossa virtude! [...]

Não a deixeis voar para longe do terreno, para bater com as asas contra paredes eternas! [...]

Reconduzi, como eu, a virtude perdida de volta à terra – sim, de volta ao corpo e à vida: que ela dê à terra seu sentido, um sentido humano!

[...]

Que vosso espírito e vossa virtude sirvam ao sentido da terra, meus irmãos: e que todo o valor das coisas seja novamente instituído por vós! Por isso deveis ser lutadores! Por isso deveis ser criadores!” (Za/ZA, I, Da virtude que presenteia, 2).

⁴⁷ Como Nietzsche expressamente esclarece em nota posta ao final da primeira dissertação da Genealogia da Moral, trata-se precisamente disso a grande tarefa da filosofia: *resolver o problema do valor* – determinando sua hierarquia conforme estes valores afirmem ou neguem a vida (GM/GM, I, nota).

⁴⁸ Como melhor analisaremos à frente, a própria linguagem e o intelecto surgem para Nietzsche como instrumento necessário a sobrevivência desse animal-homem que competia na luta pela existência com seres dotados, por sua vez, de assas, presas e chifres (WL/VM, p. 26-27). Compreende o autor de Zarathustra, assim, que da necessidade de convívio social surge a necessidade de compreensão entre os indivíduos, coisa que se logrará através de convenções linguísticas cujo valor está exatamente em possibilitar o entendimento mútuo e garantir, assim, as condições sociais requeridas pela existência humana (WL/VM, p. 29) – é só mais tarde que tais convenções se podem hipostasiar em conceitos metafísicos.

um animal capaz de prometer, teve de se contrapor a uma das mais importantes capacidades do animal-homem, a do *esquecimento ativo*⁴⁹:

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, [...]. Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviços 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 [...] – eis a utilidade do esquecimento. [...] 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.⁵⁰

Com efeito, para o autor de Zarathustra a supressão dessa força positiva do esquecimento não poderia se realizar se não por meio de uma violenta mnemotécnica⁵¹ que tinha na dor o instrumento mais eficaz para criar no animal-humano a capacidade de lembrar.⁵² Nas palavras de Nietzsche:

“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?”... 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.⁵³

Foi assim, por meio deste complexo e doloroso mecanismo voltado contra o esquecimento, que o ser humano pôde não apenas destilar de suas práticas concretas, de

⁴⁹ Em *Sobre verdade e mentira em sentido extra moral*, Nietzsche deixa claro em quanto essa capacidade ativa ao esquecimento é também imprescindível para o estabelecimento das convenções de acordo com as quais se deve mentir e enganar para “falar a verdade”. Para mais, vide WL/VM, sobretudo as páginas 36-37 da versão aqui citada.

⁵⁰ GM/GM, II, 1.

⁵¹ Por *mnemotécnica* compreende-se aqui esse conjunto de práticas bastante concretas, sobretudo na forma de castigos e penas, por meio das quais se realiza num animal-humano indiferenciado a implantação do *homem* enquanto animal previsível capaz de prometer e de se responsabilizar. Como indica Nietzsche, esse processo se dá sobretudo pelo registro da dor, que marca no corpo a memória e com ela certa disposição à moral. Nesse sentido esclarece Oswaldo Giacoia Júnior: “*Para Nietzsche, as penas e castigos são instrumentos de mnemotécnica ajustados, como auxiliares, às categorias fundamentais do direito pessoal das obrigações, por intermédio dos quais se consegue manter fixa, na lembrança da humanidade primitiva, os primeiros lineamentos da responsabilidade e da obrigação, isto é, as formas mais elementares de vínculo, de responsabilidade e, portanto, de sociabilidade.*” (GIACÓIA Jr., Oswaldo. **Nietzsche e a genealogia do direito**. In: *Crítica da modernidade: diálogos com o direito*. Organização de Ricardo Marcelo Fonseca. p. 21-40. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005. p. 30).

⁵² GIACÓIA Jr., Oswaldo. **Nietzsche e a genealogia do direito**... op. cit., p. 29.

⁵³ GM/GM, II, 3.

seu *ethos* – entendido aqui no uso que Oswaldo Giacoia Junior faz do termo⁵⁴ –, todo o edifício de sua moral, mas também criar e expandir, dentro de si, seu mundo psíquico⁵⁵, por sua vez tão profundamente marcado por essa moral que mal se pode distinguir um do outro.

Este inconcebivelmente longo processo de *interiorização do ser humano*⁵⁶, esse “*autentico trabalho do homem em si próprio*”⁵⁷ que teria tido lugar na mais longínqua e duradoura pré-história da humanidade, Nietzsche denominará *moralidade do costume*⁵⁸. Sobre ela o filósofo já falava em *Aurora*, ao identificar nesses longínquos tempos de formação do ser moral uma época onde o poder do costume era imensamente maior do que é hoje, criando no humano, que tinha como seu *ethos* a obediência a esse costume, a própria instância do moral como aquilo que obedece à tradição, entendida aqui como “*autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque ordena.*”⁵⁹

Originalmente, esclarece Nietzsche, o domínio da moralidade se estendia sobre quase a totalidade da existência humana⁶⁰, exigindo que se observassem seus preceitos *sem pensar em si como indivíduo*.⁶¹ Nota-se, aqui, a extensão do domínio desse *ethos*, cujas práticas concretas darão subsídio ao florescer da moral.

Mais do que isso, entretanto, a moralidade do costume será também decisiva para a emergência daquilo que virá a ser denominado razão⁶², fenômeno que, para Nietzsche,

⁵⁴ Segundo GIACOIA, “*é legítimo pensar que Nietzsche tem em mente, quando trata dos inícios desse processo de constituição de um esquema rudimentar da práxis humana, uma conotação bastante tradicional de ethos como hábito: aquela que diz respeito ao ‘comportamento que resulta de um constante repetir-se dos mesmos atos. É, portanto, o que ocorre frequentemente ou quase sempre (pollákis), mas não sempre (aei), nem em virtude de uma necessidade natural. [...] O ethos, nesse caso, denota uma constância no agir que se contrapõe ao desejo (órexis). Essa constância do ethos como disposição permanente é a manifestação e como que o vinco profundo do ethos como costume, seu fortalecimento e o relevo dado às suas peculiaridades*” (GIACOIA Jr., Oswaldo. **Nietzsche e a genealogia do direito**..., op. cit., p. 28-29).

⁵⁵ GM/GM, II, 16.

⁵⁶ GM/GM, II, 16.

⁵⁷ GM/GM, II, 2.

⁵⁸ GM/GM, II, 2.

⁵⁹ M/A, 9.

⁶⁰ “*Originalmente fazia parte do domínio da moralidade toda a educação e os cuidados da saúde, o casamento, as artes da cura, a guerra, a agricultura, a fala e o silêncio, o relacionamento de uns com os outros e com os deuses...*” (M/A, 9).

⁶¹ M/A, 9.

⁶² “[...] *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!’*” (GM/GM, II, 3).

não se pode compreender se não como fenômeno moral⁶³. Com efeito, compreende o autor de Zaratustra que em razão da interiorização dos instintos, que já não podiam encontrar livre vasão agora que o ser humano vivia em comunidade, é que se dá a expansão do mundo interior que posteriormente se compreende como alma.⁶⁴

Assim, como expõe Oswaldo Giacoia, é a necessidade de se prometer que fixa os primeiros lineamentos do pensamento causal, inaugurando o aparentemente intransponível abismo entre fortuito e necessário e assim consolidando o vínculo entre uma determinação da vontade – o querer, o prometer, o comprometer-se, etc. – e a efetiva descarga dessa vontade naquilo que se denominará *ação*.^{65 66} Nas palavras de Nietzsche, para que emergisse essa faculdade de prometer, foi necessário o surgimento, no indivíduo, de

[...] um ativo não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir-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 essa longa cadeia do querer. Mas quanta coisa isto não pressupõe! Para poder dispor de tal modo do futuro, o quanto não precisou o homem aprender a 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!*⁶⁷

⁶³ Essa profunda essência moral de fenômenos como a razão e a verdade está explicitada já no título de *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*, no qual o autor de Zaratustra investiga a fundo como “No sentimento de estar obrigado [pelas convenções linguísticas] a indicar uma coisa como vermelha, outra como fria e uma terceira como muda, sobrevém uma emoção moral atinente a verdade: a partir da contraposição ao mentiroso, àquele em quem ninguém confia e que todos excluem, o homem demonstra para si o que há de venerável, confiável e útil na verdade. Como ser racional, põe seu agir sob o império de abstrações: já não tolera mais ser arrastado por impressões repentinas, pelas intuições, sendo que universaliza, antes, todas essas impressões em conceitos mais desbotados e frios, para neles atrelar o veículo de seu viver e agir. Tudo aquilo que sobreleva o homem ao animal depende dessa capacidade de volatilizar as metáforas intuitivas num esquema [...]; no âmbito daqueles sistemas, torna-se possível algo que nunca poderia ser alcançado sob a égide das primeiras impressões intuitivas: erigir uma ordenação piramidal segundo castas e gradações, criar um novo mundo de leis, privilégios, subordinações, delimitações, que agora faz frente ao mundo intuitivo das primeiras impressões como o mais consolidado, universal, conhecido, humano e, em virtude disso, com o mundo regulador e imperativo.” (WL/VM, p. 38).

⁶⁴ GM/GM, II, 16.

⁶⁵ GIACOIA Jr., Oswaldo. **Nietzsche e a genealogia do direito...**, op. cit., p. 24-25.

⁶⁶ Como melhor se desenvolverá a seguir, é aqui que se abre o espaço para a crítica da linguagem e da lógica como formas de suporte da metafísica.

⁶⁷ GM/GM, II, 1.

Assim, apenas muito mais tarde, já em estágios muito refinados desse processo de *hominização*⁶⁸, onde existe já outro grau de estruturação da consciência, é que o ser humano se vê capaz de formular certas categorias basilares da moral moderna, tais como *intencional, negligente, casual, responsável*, assim como as distinguir de seus opostos, para só então leva-las em conta na atribuição de responsabilidade.⁶⁹ Tais categorias, então, acabam por hipostasiar-se, como que retornando ao real, agora como se existentes e independentes de qualquer interpretação. É assim, por exemplo, que noções como a *verdade* perdem seu caráter perspectivo para ganharem o estatuto de algo que existe e que tem valor em si mesmas, a despeito de sua origem nas relações humanas concretas.⁷⁰

Cabe aqui uma ressalva: por mais que Nietzsche reconheça nesse processo da moralidade do costume toda uma gama de mecanismos e práticas que negam a vida em sua autenticidade, nem por isso o considera fatalmente como algo negativo, afinal, aqui sua filosofia se constrói para além do bem e do mal, deixando de lado a moralidade de base para prestar atenção aos movimentos de força – vontade de potência – que só se podem pensar em termos de efetivação e afirmação ou negação da vida⁷¹.

Com efeito, como deixa claro nos aforismos 2 e 3 da segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, o autor de Zarathustra vê claramente a possibilidade aberta por esse processo de se criar, no seu fim, aquilo que chama de *indivíduo soberano*, um novo ser humano, agora libertado novamente da moralidade do costume, autônomo e supramoral, mas que por meio de tudo isso criou-se enquanto ser de vontade própria, duradoura e independente, que tem nessa vontade a medida de valor com a qual medirá o mundo.⁷²

⁶⁸ Aqui nos referimos especificamente a esse processo, em grande medida levado a cabo exatamente pela moralidade do costume, por meio do qual o ser humano criou para si e em si a necessidade de apagar os traços de animalidade e corporeidade que existiam em si em detrimento daquilo que seria o imaterial e intelectual. (FONSECA, Angela Couto Machado. **Corpo e identidade: corpo como signo da identidade ou o “eu” que pensa o corpo?** In: Revista da Faculdade de Direito - UFPR, Curitiba, n.47, p. 53-70, 2012, p. 62). Para Nietzsche, é exatamente neste processo que acaba por se expandir, no interior do animal-humano, o *estado corporal* que depois se denominará sua alma, sua consciência, seu mundo psíquico, que, como não é difícil notar, serviu e ainda serve como grande fator de distinção entre o ser humano e a natureza, dele expurgada pelo processo de hominização. Nesse sentido, vide, entre outros, o décimo sexto aforismo da segunda dissertação da *Genealogia da Moral*.

⁶⁹ GM/GM, II, 4.

⁷⁰ Uma vez mais, fazemos referência a *Sobre verdade e mentira em sentido extra moral*, no qual Nietzsche se debruça de maneira mais detida sobre a questão moral-epistemológica da verdade.

⁷¹ Como esclarecemos nas notas 45 e 46, a questão da *hierarquização* dos valores pelo critério da afirmação da vida (Za/ZA, I, Da virtude que presenteia, 2) é, para Nietzsche, a tarefa fundamental da filosofia (GM/GM, I, nota).

⁷² Nesse sentido é que Nietzsche falará, como veremos mais à frente, de um processo de *espiritualização do ser humano*: não nos termos de uma admissão do espírito enquanto conceito tipicamente metafísico que obedece à lógica do sentido, mas sim do direcionamento – e não supressão – dos instintos que expressam a

Nesse sentido é que a *má consciência* seria uma doença apenas no enquanto a gravidez é também uma doença⁷³. Nietzsche deixa claro: o orgulhoso conhecimento deste privilégio que é a *responsabilidade*, a consciência dessa rara liberdade, poder sobre si mesmo e sobre o destino, que nesse humano desceu até seu mais profundo e nele se tornou instinto, chamar-se-á de *sua consciência*.⁷⁴ Eis o fruto tardio desse processo todo: a consciência orgulhosa que, liberada da moralidade do costume que a criou, pode *dizer sim a si mesma*.⁷⁵

Ocorre, entretanto, que as condições para tal consciência ainda não apareceram, e nem vão, necessariamente, aparecer. A despeito do caráter profético que por vezes perpassa o texto nietzschiano, deve-se compreender que o autor não está aqui afirmando qualquer necessidade histórica para o futuro – tal coisa seria, note-se, contrária à própria concepção genealógica do sentido como resultado sempre inédito de seu apoderamento por um novo conjunto de forças que o ressignifica. Se nosso tempo e a consciência de nosso tempo estão ainda distantes de se poderem considerar libertos da moralidade do costume, sendo esta consciência ainda incapaz de afirmar a si mesma no sentido que quer Nietzsche, configurando-se antes como *má consciência*, é apenas através do compreender crítico das condições de aparecimento desse desejado fruto tardio que poderemos, enquanto atores neste teatro do embate de forças, criá-las. É como parte deste esforço que se deve compreender o que se fará na sequência deste trabalho.

Uma vez mais nos importa aqui lembrar em que medida esta necessária compreensão crítica de tais condições vai de encontro à tão naturalizada inversão que coloca o estagio atual do sentido da coisa como causa teleológica de seu desenvolvimento. Com efeito, essa inversão retroativa implica estabelecer essa falsa causa enquanto identidade conceitual e significação – sendo que, ao contrário, tal abstração só se dá muito depois, *a posteriori*, por meio de processos bastante concretos.

Exatamente isso é que se buscava demonstrar nesse item: essa concretude, ou melhor, essa relação de imanência entre o concreto e o abstrato, entre aquilo que pesa e aquilo que significa, enquanto pressuposto metodológico da genealogia. Trata-se, com efeito, de perceber como, no caminho contrário ao apontado por nossos habituais

multiplicidade de forças que constituem o sujeito enquanto vontades de potência. Para uma melhor compreensão, vide o subcapítulo 3.2.

⁷³ GM/GM, II, 19.

⁷⁴ GM/GM, II, 2.

⁷⁵ GM/GM, II, 3.

esquemas metafísicos de interpretação do real, a relação entre essas duas esferas se dá em termos de um *ethos* que, composto por práticas concretas, extrai delas os condicionamentos do abstrato, que só então pode se voltar, com seus conceitos agora prontos, de volta à realidade.

2.3. *Direito e moral*

Já nos encontramos, agora que melhor compreendemos a genealogia e a relação de imanência que dentro de seu método se estabelece entre o concreto e o abstrato, em condições de compreender a estrita relação genealógica entre direito e moral desvelada por Nietzsche na segunda dissertação da Genealogia da Moral. Em seu quarto aforismo, o autor de Zarathustra volta a criticar a historiografia moral de sua época, indagando se

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?⁷⁶

Já se insinua nessa passagem a fundamental hipótese nietzschiana que neste item se pretende esclarecer, a saber, a de que *o fenômeno moral teve sua gênese na relação credor-devedor*, hipótese esta que nos permitirá ver com clareza em que medida conceitos como os de justiça e castigo, e com especial relevância para o presente trabalho, também os de *culpa e responsabilidade*, derivam desta relação bastante *concreta* de dívida entre um e outro sujeito. Antes, entretanto, de prosseguir nesta análise, devemos, como faz Oswaldo Giacoia Junior, advertir-nos de que:

Para Nietzsche [...] não é lícito retro-projetar no alvorecer da humanidade os conceitos modernos de credor e devedor como “sujeitos de direito”. Quando se recorre a essas noções elementares do direito pessoal, é preciso fazê-lo com o cuidado prescrito pelo sentido histórico, devolvendo a própria noção de pessoa ao fluxo de significações variáveis, assim também como é necessário relativizar historicamente a noção complementar de sujeito de direito.⁷⁷

Nessa toada, mesmo quando Nietzsche fala desses tais sujeitos primeiros da moral, deve-se compreender como não os concebe enquanto pessoas individualmente consideradas, como hoje se entendem os sujeitos de direito. Tratam-se, isso sim, de comunidades de estirpes, tribos ou clãs fundados em laços sanguíneos, praticantes da

⁷⁶ GM/GM, II, 4.

⁷⁷ GIACOIA Jr., Oswaldo. *Nietzsche e a genealogia do direito...*, op. cit., p. 25-26.

vingança privada, em cujas relações recíprocas, de um grupo com o outro, a responsabilidade é coletiva, e, a vingança, prerrogativa da comunidade.^{78 79}

Nesse imemorable período passado da pré-história humana Nietzsche identificará, então, como presente nas mais diversas formas sociais até hoje encontradas⁸⁰, a relação “contratual” entre credor e devedor. É na concretude desta relação de dívida para com o outro que surge a já analisada necessidade do prometer, que pressupõe o surgimento da previsibilidade e da necessidade no animal-humano, até então livre.

Estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências, trocar – isso ocupou de tal maneira o mais antigo pensamento do homem, que num certo sentido *constituiu* o pensamento.⁸¹

É também dessa relação que surgirá, para o autor de Zarathustra, a fundamental concepção segundo a qual *tudo tem seu equivalente*⁸²: se dentro dela o ser humano tão bem se habitua a medir-se em relação à outra parte⁸³, precisamente este hábito de comparar é transposto, simultaneamente com os germinantes sentimentos de débito (*Schuld*⁸⁴), aos mais toscos e incipientes complexos sociais, de maneira que na inexorável esteira de destilação do abstrato a partir concreto logo se chegou à grande generalização segundo a qual “*cada coisa tem seu preço, tudo pode ser pago*”⁸⁵.

Estabelecida tal equivalência, torna-se possível ao devedor, para infundir confiança em seu credor, empenhar como forma de garantia de sua promessa algo que ainda possua, seu corpo, sua liberdade, sua família ou seu descanso eterno.⁸⁶ Essas coisas, claramente, não configurando o adimplemento de sua obrigação, satisfaziam o credor em outro sentido, o do *prazer em fazer sofrer*:

Tornemos clara para nós mesmos a estranha lógica dessa compensação. A equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de

⁷⁸ Ibid., p. 27.

⁷⁹ Nesse sentido, sustenta Haar que “*Nietzsche levanta a hipótese segundo a qual nas épocas primitivas o indivíduo inicialmente vivia inteiramente fundido na coletividade, como se fosse parte de um organismo. A coletividade se serve durante longos períodos do indivíduo como se serve de um órgão.*” (HAAR, Michel. **A crítica nietzscheana da subjetividade**... op. cit., p. 34).

⁸⁰ GM/GM, II, 8.

⁸¹ GM/GM, II, 8.

⁸² GM/GM, II, 8.

⁸³ Nesse sentido Nietzsche chega a sustentar a hipótese segundo a qual a própria palavra *Mensch* (homem em alemão) poderia ter surgido da auto-designação do ser humano enquanto “*animal avaliador*” (GM/GM, II, 8 e Za/ZA, I, Das mil e uma metas).

⁸⁴ Que em alemão também significa *culpa*.

⁸⁵ GM/GM, II, 8.

⁸⁶ GM/GM, II, 5.

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 la plaisir de le faire*”, o prazer de ultrajar, tanto mais estimado quanto mais baixa for a posição do credor na ordem social, e que facilmente lhe parecerá um delicioso bocado, ou mesmo o antegozo de uma posição mais elevada. Através da “punição” ao devedor, o credor participa de um *direito dos senhores*; experimenta enfim ele mesmo a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém 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.⁸⁷

É no sentido já esclarecido da a relação de imanência entre o concreto e o abstrato que surge, desse *ethos* marcado pela *crueldade*, a íntima relação que liga *ato*, *sujeito*, *culpa* e *castigo* como se fossem todas categorias naturais e inerentes ao ser humano. Ora, é exatamente o caráter antinatural, metafísico – e, portanto, de *coisa criada pelo ser humano para e em si mesmo* – dessa relação que Nietzsche está denunciado, e que aqui nos interessa ressaltar. Dessa maneira, em vez de encará-las como categorias puras existentes que se poderiam encontrar ou num direito natural ou nos mandamentos da razão, devemos compreender esses e outros conceitos morais como *produtos da moralidade do costume* que *emergiram* exatamente *da esfera das obrigações legais*.⁸⁸

Com efeito, Nietzsche sustentará que também na relação entre a comunidade primitiva e os indivíduos que a formam está presente a relação credor-devedor. Em troca de poder usufruir os benefícios de se viver em comunidade, o indivíduo deve se empenhar e comprometer para com ela, e quando essa *promessa* é quebrada, então a comunidade, *credor traído*, exigirá, tendo em vista menos o dano imediatamente causado que o fato de ser o criminoso um *infrator*, alguém que rompe o contrato com o todo, o pagamento da infração. Trata-se o criminoso, portanto, de devedor que não apenas não paga os proveitos a ele adiantados pela sociedade, como atenta contra seu credor, pelo que se deverá lembrá-lo quanto valem esses benefícios: a ira da comunidade, credor prejudicado, o devolverá ao estado fora da lei do qual até então o protegia – e toda espécie de hostilidade poderá agora contra ele se abater.⁸⁹

Aqui, portanto, é que surge o castigo enquanto reprodução do comportamento normal contra o inimigo odiado, para o qual não resta qualquer direito de proteção ou esperança de graça. Trata-se do direito de guerra, celebração cruel da vitória contra o

⁸⁷ GM/GM, II, 5.

⁸⁸ GM/GM, II, 6.

⁸⁹ GM/GM, II, 9.

inimigo vencido, o que inclusive explica, para Nietzsche, porque foi ela, a guerra, que forneceu todas as formas pelas quais o castigo aparece na história.⁹⁰

Nesse sentido, se o olhar ingênuo da modernidade enxerga lá em sua gênese o sentido e a função que se pretende para o castigo hoje, seja esse o controle ou apaziguamento social por meio da intimidação ou da vedação à vingança privada – como querem os penalistas –, a expiação da culpa – como querem os religiosos – ou a reforma do indivíduo infrator – como querem alguns de nossos cientistas sociais –, a genealogia nos faz perceber que, mesmo que tenham composto o sentido do castigo em um momento ou outro de sua história, nenhum dessas funções pode ser tomada como princípio guia da evolução do conceito. Nietzsche sustentará, ao contrário, que, se no castigo se pode reconhecer, em alguma medida, algo de relativamente duradouro, o ato, uma certa sequência de procedimentos, haverá também que se perceber algo muito mais fluido, seu sentido, a expectativa ligada à realização de tais procedimentos.⁹¹

Quanto a esse fator fluido do castigo, o autor de *Zaratustra* demonstra não ser possível encontrar em estados tardios de desenvolvimento do conceito um sentido único, mas, sim, uma síntese de sentidos⁹² – o que não será surpresa nenhuma para qualquer um minimamente familiarizado com a discussão travada, dentro da dogmática penal, acerca das funções da pena⁹³. Para o filósofo, entretanto, imperaria ainda em seu tempo, como pretensa justificativa do castigo, a ideia de que este teria o valor de despertar no culpado o *sentimento de culpa*. Trata-se, entretanto, de preconceito moral que, outra vez, pode ser

⁹⁰ GM/GM, II, 9.

⁹¹ GM/GM, II, 13.

⁹² Nietzsche elenca, ainda que de forma expressamente não exaustiva (GM/GM, II, 14), vários dos sentidos formadores dessa síntese: “*castigo como neutralização, como impedimento de novos danos. Castigo como pagamento de um dano ao prejudicado, sob qualquer forma [...]. Castigo como isolamento de uma perturbação do equilíbrio, para impedir o alastramento da perturbação. Castigo como inspiração de temor àqueles determinam e executam o castigo. Castigo como espécie de compensação pelas vantagens que o criminoso até então desfrutou [...]. Castigo como segregação de um elemento que degenera (por vezes de todo um ramo de família, como prescreve o direito chinês: como meio de preservação da pureza da raça ou de consolidação de um tipo social). Castigo como festa, ou seja, como ultraje e escarnio de um inimigo finalmente vencido. Castigo como criação de memória, seja para aquele que sofre o castigo – a chamada ‘correção’ –, seja para aqueles que o testemunham. Castigo como pagamento de um honorário, exigido pelo poder que protege o malfeitor dos excessos da vingança. Castigo como compromisso com o estado natural de vingança, quando este é ainda mantido e reivindicado como privilégio por linhagens poderosas. Castigo como declaração e ato de guerra contra um inimigo da paz, da ordem, da autoridade, que, sendo perigoso para a comunidade, como violador dos seus pressupostos, como rebelde, traidor e violentador da paz, é combatido com os meios que a guerra fornece.*” (GM/GM, II, 13).

⁹³ Com efeito, é costume dentro da ciência penal se discutir, em caudalosos capítulos acerca da *teoria da pena*, qual seria sua verdadeira função – função essa que, à maneira dos ingênuos historiadores da moral a que Nietzsche dedica sua crítica, é sempre mais uma vez projetada em seu início como sua fundamentação ou origem teologicamente direcionada.

facilmente superado por qualquer um que, mesmo sem conhecer Nietzsche, lance ao sistema carcerário mais que um olhar rápido – afinal, não é remorso que o castigo gera, sendo que antes

endurece e torna frio; concentra; aguça o sentimento de distancia; aumenta a força de resistência. [...] se considerarmos os milênios anteriores à história do homem, sem hesitação poderemos afirmar que o desenvolvimento do sentimento de culpa foi *detido*, mais do que tudo, precisamente pelo castigo – ao menos quanto às vítimas da violência punitiva. Não subestimemos em que medida a visão dos procedimentos judiciais e executivos impede o criminoso de sentir seu ato, seu gênero de ação, como repreensível *em si*: pois ele vê o mesmo gênero de ações praticado a serviço da justiça, aprovado e praticado com boa consciência [...], toda essa arte capciosa e trabalhosa dos policiais e acusadores, e mais aquilo feito por princípio, sem o afeto sequer para desculpar, roubo, violência, difamação, aprisionamento, assassinio, tortura, tudo próprio de diversos tipos de castigo – ações de modo algum reprovadas e condenadas *em si* pelos juízes, mas apenas e certo aspecto e utilização prática.⁹⁴

Por outro lado, exatamente nessas práticas que em maior ou menor medida permanecem enquanto castigo – praticas essas que, como vimos acima, retiram suas formas da guerra –, Nietzsche vislumbrará, na contramão da justificadora concepção segundo a qual os séculos teriam dirimido nele aquilo que tinha de brutalidade, a manutenção daquela crueldade que esteve na origem dessas práticas. Esta crueldade, para Nietzsche, foi em verdade como que sublimando-se, tornando-se mais sofisticada, adequando-se, portanto, ao gosto moral moderno⁹⁵. Tal sublimação se daria também na medida em que, aumentando o poder da comunidade, esta já não se vê ameaçada por um desvio isolado, não precisando mais trata-lo tão duramente, podendo fazê-lo de outro modo, mas nunca deixando de lado o prazer na crueldade. Disso deriva a maneira como na evolução posterior do direito penal paulatinamente se faz mais onipresente a já referida concepção segundo a qual toda infração é resgatável e pela qual se busca isolar o infrator de seu ato.⁹⁶

Vale destacar, portanto, que tal crueldade nunca deixou de existir. O prazer pelo fazer sofrer, tão característico da humanidade primitiva, não desapareceu, apenas se tornou velado, sem, contudo, que o castigo deixasse de ser o espetáculo da violência.⁹⁷

⁹⁴ GM/GM, II, 14.

⁹⁵ “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 utilização, isto é, deveria aparecer transposto para o plano imaginativo e psíquico, ornado de nomes tão inofensivos que não despertassem suspeita nem mesmo na mais delicada e hipócrita consciência.” (GM/GM, II, 7). Também é esclarecedor, nesse sentido, o aforismo 229 de *Além do bem e do Mal* (JGB/BM, 229).

⁹⁶ GM/GM, II, 10.

⁹⁷ GM/GM, II, 7.

Imperioso notar, neste ponto, como a leitura verdadeiramente genealógica – e portanto perspectiva – do argumento nietzschiano nos leva a admitir como essa *crueledade*, que para nosso tempo soa já má em si, não tinha então essa mesma conotação. Ao contrário, Nietzsche sustenta a crueldade como *o grande prazer festivo da humanidade antiga*, um ingrediente de quase todas as suas alegrias, algo então visto com ingenuidade – a *maldade desinteressada* como atributo normal do ser humano, algo ao que a consciência podia, plenamente, dizer sim.⁹⁸

É exatamente quando se impossibilita esse dizer sim, quando se tenta negar o que há de cruel e violento no ser humano, e este passa a ter de sentir vergonha de seus extintos, que surge para a humanidade o *ressentimento*, para Nietzsche, um dos grande sintomas da decadência característica de nosso tempo, que, ao tentar negar os instintos cruéis que existem no humano, nega a vida:

A caminho de tornar-se “anjo” (para não usar palavra mais dura) o homem desenvolveu em si esse estômago arruinado e essa língua saburmenta, que lhe tornaram repulsivas a inocência e a alegria do animal, e sem sabor a própria vida [...]. 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*.⁹⁹

Levando tal análise a fundo, Nietzsche demonstra como através da projeção dessa mesma relação credor-devedor ao interior da relação entre os vivos e seus antepassados o ser humano é levado a reconhecer nas gerações anteriores, e sobretudo na primeira, aquela que fundou a estirpe, os credores com os quais detém uma dívida pelo atual estado de êxito da comunidade. Uma vez que estes antepassados não cessam de conceder vantagens aos membros do grupo, do aumento do poder da comunidade deriva o aumento da consciência de tais benefícios, tornando-se cada vez maior a consciência de sua dívida para com eles – aos poucos, a força da comunidade passa a requerer uma explicação mística, os antepassados se tornam heróis, e, em estágios suficientemente avançados de civilização, acabam transmutados em deuses, afinal apenas seres divinos seriam capazes de prover com tal abundância.¹⁰⁰

⁹⁸ GM/GM, II, 6.

⁹⁹ GM/GM, II, 7.

¹⁰⁰ GM/GM, II, 19.

Em grande medida, é da consciência de tal dívida que surge a já abordada necessidade de se obedecer o costume, afinal, “*os costumes são, enquanto obra dos antepassados, também seus preceitos e ordens*”¹⁰¹, e, portanto, devem ser seguidos, úteis ou não, pelo simples fato de serem mandamentos do divino. Ocorre, entretanto, que, como tais, os costumes serão sempre negadores da individualidade, uma supressão dos instintos espontâneos ordenadores que tentam despontar nos indivíduos – instintos esses que aqui devem ser compreendidos como expressões de uma vontade de potência que busca sua plena efetivação. Esses instintos, como também já vimos, se voltarão para dentro do – *contra o* – indivíduo¹⁰², eivando-o de má consciência e levando-o, conforme são reinterpretados como insurreição contra o divino, por último, a negar a própria vida, sentindo-se culpado por ela.^{103 104}

Aqui alcançamos, deve-se ressaltar, um importante ponto de inflexão da análise nietzschiana: não é por uma pretensa falta de efetividade ou realidade, em sentidos ontológicos, que Nietzsche critica as categorias morais até aqui analisadas. Ora, em sentido estrito, tal crítica se poderia estender à toda construção intelectual humana, o que nos relegaria a um inócuo perspectivismo moral absoluto. Ao contrário, como já referenciamos no decorrer do presente trabalho¹⁰⁵, Nietzsche estabelece como *critério par a valoração dos valores* a afirmação ou negação da vida – daí, portanto, a problemática da má consciência, a consciência de *culpa* que *responsabiliza e pune* o ser humano por seus instintos.

Note-se: se é nesses termos que se estabelece a crítica nietzschiana, podemos desde já antecipar que sua solução para a questão aqui levantada, a da superação dos preconceitos metafísicos jurídico-morais, deverá necessariamente estar ligada a esse *dizer sim* à vida, que melhor analisaremos no decorrer do trabalho.

Tendo isso claro, podemos concluir, para retomar o que neste apartado se demonstrou, que

¹⁰¹ GM/GM, II, 19.

¹⁰² GM/GM, II, 19.

¹⁰³ GM/GM, II, 20, 21 e 22.

¹⁰⁴ Aqui se deve esclarecer como, para Nietzsche, a concepção do divino em si não conduz necessariamente a esse *dizer não* à vida. Exemplo disso seriam os deuses gregos, utilizados, ao contrário, para afastar a má consciência, justificando o que haviam de ruindade no ser humano *ao tomarem para si a culpa* pela loucura que explicava os atos “maus” realizados por um indivíduo (GM/GM, II, 23).

¹⁰⁵ Vide, neste sentido, as notas 45, 46 e 70 do presente trabalho, assim como GM/GM, nota, e Za/ZA, I, Da virtude que presenteia, 2.

Nietzsche descobre no entrecruzamento entre a *obligatio* de direito pessoal e a barbárie dos castigos primitivos o solo antropológico de surgimento daquelas categorias e conceitos, de cujo aprofundamento e espiritualização emergirão as figuras que serão, mais tarde, o apanágio da sociabilidade e da moralidade, tais as categorias fundamentais do imaginário religioso, como também a noção de moral e de *culpa*, o sentimento de dever, a consciência da responsabilidade e da autonomia.

Essas formas tardias de que se orgulha a humanidade pressupõe, todavia, sinistras condições para seu engendramento.¹⁰⁶

Temos aí, para quem o ache necessário, uma boa síntese da genealogia do direito e da moral em Nietzsche. Em cotejo com o que se desenvolveu nos itens anteriores, julgamos ter fundado bases suficientemente sólidas para, no capítulo seguinte, empreender nossa crítica ao local metafísico fundante que ocupam a responsabilidade, a culpa e outros conceitos basilares do direito moderno.

¹⁰⁶ GIACOIA Jr., Oswaldo. **Nietzsche e a genealogia do direito...**, op. cit., p. 29-30.

3. EXPIAÇÃO DO PECADO/CURA DO ILEGAL

3.1. *Genealogia da lei – exposição do adequado ou expressão de força?*

Como primeiro passo para bem compreender a função que cumprem as categorias metafísicas de nossa moral dentro do campo jurídico, interessa-nos destacar um importante ponto da concepção genealógica que acima já se deixou transparecer, a saber, o local privilegiado desempenhado pela lei¹⁰⁷ enquanto expressão de domínio de uma vontade de potência que busca, por meio da imposição de sua interpretação, estabelecer o que será considerado lícito e o que se deverá considerar ilícito, o bom e o mal, o certo e o errado.

Como já havíamos indicado quando da análise da concepção foucaultiana da genealogia¹⁰⁸, devemos compreender em que medida se faz necessário, desde muito antes do surgimento das formas propriamente jurídicas, que, estabelecido determinado arranjo de forças e configurado, portanto, determinado quadro de dominação, esta se fixe em formas ritualísticas capazes de estabelecer e manter vigente o dogma moral que dita o justo.

Essa fixação, pode-se imaginar, não é simples, não ocorre apenas nesse suposto momento fundador, mas se deve dar sempre em novos termos, ajustando-se uma e outra vez, já que, mesmo dentro de um cenário relativamente estável, a realidade social, em sua indizível multiplicidade, é *devir*, constante mudança. Com efeito, essa fixação deve ser sempre e constantemente executada, reelaborada a cada momento, adequando-se aos recorrentes reajustes de menor porte que se verificam no interior de complexos maiores de forças. Nos dizeres de Müller-Lauter,

Se um estabilizador *quantum* de poder quer permanecer um *quantum* de poder dominante, então ele tem de, sempre de outra maneira (pois ele próprio se altera incessantemente e com isso se altera sua perspectiva), estabilizar sempre novamente o dominado, que se altera.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Deve-se aqui frisar que em Nietzsche a lei não pode ser lida como mera negatividade, sendo sua compreensão em termos de uma resposta coativa resultado da falta de percepção do jogo de forças por meio do qual a lei em verdade se realiza. Nesse sentido, a lei, muito antes de um ato legislativo ou um mandamento extraído deste, se configura enquanto efetivação de determinado complexo de forças.

¹⁰⁸ Destaca-se aqui o já citado trecho de *Nietzsche, a genealogia e a história* em que Foucault faz referência direta à necessidade de fixação ritualística da dominação configuradora de determinado estado de forças para que este se mantenha (FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, a genealogia e a história...** op. cit., p. 25).

¹⁰⁹ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche...** op. cit., p. 118.

Ora, se em Nietzsche o próprio uno só pode ser compreendido enquanto organização conceitual do múltiplo¹¹⁰, devemos compreender as “unidades” de vontade de potência enquanto organizações de *quanta* de poder que não podem fazer outra coisa senão se realizarem, exaurirem-se em sua relação com outros *quanta* de poder¹¹¹. Nesses termos, para uma teoria política fundada na doutrina da vontade de potência, mesmo uma ação política que não logre surtir os efeitos sociais ou jurídico-legislativos que pretendia deverá ser compreendida enquanto um rearranjo do quadro geral de forças em que está inserida. Mesmo que exaurido – e talvez malgrado – esse impulso, em uma medida ou outra ele se realizou, requerendo do complexo de poder dominante alguma espécie de reordenação.

Com efeito, é de tal grau a dinamicidade que a genealogia devolve à realidade social enquanto objeto de análise que se faz necessário reconhecer como mesmo um impulso de menor vulto, que talvez não chegue sequer a lograr status de movimento político, compõe, em sua multiplicidade, o quadro dos diferentes pontos de vista que se contrapõem na disputa pela interpretação dominante no espaço político. Esse tipo de impulso, cuja multiplicidade fática é de todo indizível, faz parte desse complexo de forças em embate que instituirá a moralidade de cada tempo – por vezes atuando em microesferas políticas, por outras aderindo a um complexo de forças maior com que possam em alguma medida se identificar, e ainda em outras sendo apropriados pela lógica de um complexo maior que, dominando-os, passa então a ressignificá-los, definindo para eles um novo sentido e mesmo uma nova finalidade de acordo com sua vontade de poder.

Como talvez já tenha ficado claro, é precisamente no interior desses momentos de reapropriação e reordenação de uma vontade de potência por um complexo maior que se

¹¹⁰ Como melhor explicaremos no apartado seguinte, para Nietzsche são os preconceitos da razão que nos fazem atribuir unidade ao múltiplo da realidade, ordenando-o em termos de identidade, duração, substância, causa, etc. (GD/CI, A “razão” na filosofia, 5). Nesse sentido comenta Müller-Lauter: “*Partamos de que a vontade de poder seja um. O um, como teológica e metafisicamente fundante, é recusado por Zarathustra. Ele denomina ‘malvadas’ todas essas doutrinas do um. Também o um não é, para Nietzsche, de modo algum, ‘o simples’. Tudo o que é simples é meramente imaginário, não é ‘verdadeiro’. O que é efetivo, o que é verdade, nem é um, nem é redutível a um. O que quer dizer, então, unidade para Nietzsche? Ele responde: ‘toda unidade só é unidade como organização e concerto (Zusammenspiel), não diferente de como uma comunidade humana é unidade.’ Isso nos força a pensar também o um da vontade de poder sob esse aspecto. A multiplicidade acede ao primeiro plano. Só uma multiplicidade pode ser organizada em unidade.*” (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche...** op. cit., p. 73-74).

¹¹¹ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche...** op. cit., p. 74.

dá a infundável sequência de ressignificações que cada vez instituem novamente o sentido de determinada coisa.

Ademais, quanto a maneira como se dá tal fixação na história humana, como também já vimos, sua mais fundamental forma se denomina *moralidade do costume*, esse longo *ethos* que cria no sujeito *submetido à moral* – seus instintos estão submetidos, sua vontade de potência está submetida – essa espécie de necessidade, impulso preferivelmente irrefletido, de se seguir o mandamento do costume pelo simples fato de ser costume. Por óbvio, é a partir da interpretação moral dos dominadores – pelo menos em maior medida¹¹² – que se estabelece tal mandamento.¹¹³

Eis o que nos interessa notar: para Nietzsche, esse estabelecimento, essa fixação, se dá, no interior da moralidade do costume, exatamente por meio da *instituição da lei*. É nesse sentido que, ao refutar a tese de Dühring de que na origem da justiça estaria o sentimento reativo de vingança, Nietzsche dirá:

Mas o decisivo no que a autoridade suprema faz e impõe contra a vigência dos sentimentos de reação e rancor – o que faz sempre, tão logo se sente forte o bastante –, é a instituição da *lei*, a declaração imperativa sobre o que a seus olhos é permitido, justo, e proibido, injusto: após a instituição da lei, ao tratar abusos e atos arbitrários de indivíduos ou grupos inteiros como ofensas à lei, como revoltas contra a autoridade mesma, ela desvia os sentimentos dos seus subordinados do dano imediato causado por tais ofensas, e assim consegue afinal o oposto do que deseja a vingança [...]. Segue-se que “justo” e “injusto” existem apenas a partir da instituição da lei (e *não*, como quer Dühring, a partir do ato ofensivo). Falar de justo e injusto *em si* carece de qualquer sentido; *em si*, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo “injusto”, na medida em que *essencialmente*, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter.¹¹⁴

Devemos destacar: quando, nesta passagem, Nietzsche fala desses “*sentimentos de reação e rancor*”, fala precisamente dos afetos reativos, do ressentimento, da negação

¹¹² Como se acabou de esclarecer, a realidade social da qual tentamos dar conta com os conceitos nietzschianos é infinitamente complexa, não sendo nada desprezível a influência de impulsos “não dominantes”. Não obstante, essa influência é sempre mediada e ressignificada pelos complexos maiores de poder que dão o sentido a esse devir de forças, pelo que não parece errado falar de uma instituição moral *guiada a partir da interpretação moral dominadora*.

¹¹³ “Quando fui até os homens, encontrei-os sentados sobre uma velha presunção: todos presumiam já saber há tempos o que seria bom e mau para o homem.

Uma coisa velha e cansada parecia-lhes toda conversa acerca de virtudes; e quem quisesse dormir bem falava ainda antes de dormir do ‘bem’ e do ‘mal’.

Interrompi essa dormição ao ensinar: o que é bom e mau, ninguém o sabe ainda – a não ser o criador!

– Esse, porém, é aquele que cria a meta do homem e que dá à terra o seu sentido e o seu futuro: somente esse faz com que algo se bom ou mal.” (Za/ZA, III, Das tábuas velhas e novas).

¹¹⁴ GM/GM, II, 11.

da vida. Se isso talvez pudesse levar o leitor a compreender a instituição da lei como algo que os combate, é preciso a isso contrapor como, para o autor de Zaratustra, é na verdade essa instituição mesma que, ao submeter tantas vontades de potência ao seguir da norma, suprimindo seus instintos e sua capacidade criativa, faz com que estas se voltem, em toda sua ingênua crueldade, contra si mesmas, criando no ser humano a *má consciência*:

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 apresentado 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. 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*. Utilizei a palavra “Estado”: está claro a que me refiro – um bando de bestas louras¹¹⁵, 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”. [...] Eles não sabem o que é culpa, responsabilidade, consideração, esses organizadores natos; [...]. *Neles* não nasceu a má consciência, isto é mais do que claro – mas *sem* eles ela não teria nascido, [...] ela não existiria se, sob o peso de seus golpes de martelo, de sua violência de artistas, um enorme *quantum* de liberdade não tivesse sido eliminado do mundo, ou ao menos do campo de visão, e tornado como que latente.¹¹⁶

Destrinchemos um pouco esta passagem: tomando o método genealógico enquanto chave de inteligibilidade da dinamicidade do mundo, podemos visualizar como Nietzsche refuta a tão disseminada compreensão segundo a qual o Estado teria tido seu início numa disposição igualmente livre e racional da vontade acerca dos benefícios de

¹¹⁵ “*Bestas louras*”: eis um termo que vale esclarecer para outra vez infirmar aquelas concepções que, embasadas numa leitura bastante rasa de Nietzsche – e também nas incompreensões causadas pela edição póstuma de sua obra por sua irmã – o vinculam a ideais raciais nazistas. Fica bem claro, já no aforismo número 11 da primeira dissertação da Genealogia da Moral, não ser disso que se trata: “*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*” (GM/GM, I, 11).

¹¹⁶ GM/GM, II, 17.

se viver em comunidade¹¹⁷ – o contratualismo¹¹⁸. Note-se: quando Rousseau constrói, na sexta secção de *Do contrato social*, o argumento por meio do qual pretende provar que o Estado apenas poderia surgir do mútuo entendimento entre indivíduos cuja racionalidade, voltada à efetivação dos interesses de todos, *decide* pelo contrato social, embasa tal argumento nos exatos preconceitos morais – radicados no indivíduo e em sua vontade ordenada racionalmente – que o sentido histórico requerido do genealogista faz notar terem sido retroativamente inseridos pela historiografia metafísica da moral na origem das relações sociais. Tal compreensão não poderia estar mais equivocada, afinal, os próprios conceitos de *liberdade*, *razão* e *vontade* só poderão aparecer em momentos tardios do já mencionado processo de hominização, que se realiza na moralidade do costume, instituída precisamente pelo domínio violento do primeiro Estado¹¹⁹.¹²⁰

Esclarece Oswaldo Giacoia Junior:

Para uma filosofia centrada na noção de vontade de poder, não é pelo *medium* pacificador de um contrato social fundante, nem como resultado de um progresso natural ou lógico da espécie humana, que se institui o Estado, mas sim a partir de relações de domínio. Em *Para a Genealogia da Moral*, ‘o Estado’ é pensado como um aparato de instituições e procedimento coercitivos, cuja função consiste em dar forma e ordenação social ao caos pulsional do semi animal ‘homem’, ajustando esse rebelde potencial à ‘camisa de força da sociedade e da paz’.¹²¹

¹¹⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. Tradução: Rolando Roque da Silva. Edição eletrônica: Ed Ridendo Castigat Mores – disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv00014a.pdf>, p. 9-10.

¹¹⁸ Aqui vale analisar um ponto especialmente elucidativo da obra capital de Rousseau. Na quinta secção do primeiro livro de *Do Contrato Social*, dirá o jusfilósofo francês: “*Sempre haverá grande diferença entre submeter uma multidão e reger uma sociedade. No fato de homens esparsos serem sucessivamente subjugados a um único, independente do número que constituam, não vejo nisto senão um senhor e escravos, e não um povo e seu chefe; é, se se quiser, um ajuntamento, mas de modo algum uma associação; não há nisto nem bem público, nem corpo político. Tal homem, tenha embora escravizado a metade do mundo, não deixa de ser sempre um particular; seu interesse, separado do interesse dos outros, não é senão um interesse privado. Se esse mesmo homem vier a perecer, seu império, após si, ficará disperso e desligado, como um carvalho que se desfaz e tomba reduzido a um montão de cinzas, depois de consumido pelo fogo.*” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**... op. cit., p. 9). Se esta distinção entre um povo e uma massa de escravos submetidos faz frente à concepção nietzschiana do primeiro Estado como subjugação violenta do ser humano pelo ser humano, ela só se pode sustentar na medida que Rousseau comete exatamente o erro histórico a que Nietzsche opõe sua genealogia, a saber, o de projetar na longínqua origem das coisas aqueles conceitos que só surgirão em suas formas mais tardias. Assim, quando Rousseau nega à simples dominação de uns pelos outros o local de origem do Estado, não está fazendo mais que praticar anacrônicas com seus conceitos metafísicos de razão, liberdade e igualdade – conceitos esses, note-se, bastante jurídicos.

¹¹⁹ Vide, nesse sentido, o que se expôs no apartado 2.2.

¹²⁰ Vale aqui anotar, com Giacoia, como a crítica nietzschiana se aplica ao contrato social tanto em sentido empírico, como algo que de fato teria acontecido, como quando este desempenha “*a função de princípio explicativo transcendental*” (GIACOIA Jr., Oswaldo. **Nietzsche e a genealogia do direito**..., op. cit., p. 34).

¹²¹ GIACOIA Jr., Oswaldo. **Nietzsche e a genealogia do direito**..., op. cit., p. 32.

Ainda que na supracitada passagem Nietzsche não faça referência direta ao filósofo de Königsberg, nela já está presente também muito de sua crítica à moral kantiana, de especial relevância para o presente trabalho. Em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant apresenta os fundamentos de sua ética: para ele, uma moral válida só se poderia estabelecer com base numa *razão pura*, cujos princípios não derivassem da experiência, mas sim da própria estrutura do intelecto, presente e igual em todos os seres humanos. É, portanto, sobre as bases dessa crença num indivíduo unitário¹²² e numa razão universal, fundada na liberdade e na dignidade igualmente presentes em toda pessoa¹²³, que Kant constrói seu *imperativo categórico*, que demanda, ao fim e ao cabo, o respeito à lei moral¹²⁴.

Tal concepção se choca com o colocado por Nietzsche já no que se refere a essa inerente igualdade estabelecida entre todos os seres humanos. Como melhor analisaremos a frente, para o autor de Zarathustra não só seria absurdo afirmar tal igualdade, bastando considerar a multiplicidade de tipos humanos para refutá-la, como querê-la seria um ato que nega a vida, essencialmente múltipla em todas as suas formas.¹²⁵

Mais que isso, entretanto, não será exagero dizer que Nietzsche implode o edifício moral kantiano ao operar a inversão completa de suas bases, impossibilitando assim não só sua fundamentação particular, mas qualquer fundamento dado fora das relações concretas de forças que moldam a realidade. Se para Kant a origem desse movimento que deve fundar o direito está nas estruturas inatas à razão, por meio das quais se distingue o ser humano do resto dos animais, para Nietzsche essas estruturas mesmas, longe de serem

¹²² Veja-se, nesse sentido, o comentário de Haar acerca do sujeito kantiano: “Em Kant, ‘o princípio da unidade sintética da percepção’ ou, em termos menos escolares, o poder unificador da consciência ‘é o princípio supremo de todo o uso do entendimento’. Isso quer dizer que a unidade do eu é a condição primeira do fundamento mesmo da nossa faculdade lógica. A unidade do eu torna possível a unidade do conceito, a própria operação da conceitualização. O eu é a unidade primordial, arquetípica: ‘Para o eu, diz Kant,... não há nenhuma diversidade’ (ibidem). Ao contrário, ‘a unidade originalmente sintética da percepção’, quer dizer: a consciência transcendental não é apenas ‘o ponto mais elevado’ ao qual é preciso voltar toda lógica, mas ‘é esse poder [unitário] o próprio entendimento (ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst). Portanto é preciso dizer não que o eu puro condiciona o entendimento, mas que ele é o entendimento. Desta identidade do eu e do entendimento, Kant não fornece nenhuma prova que não negativa, ou através de uma fórmula absurda: ‘Sem isso, eu teria um eu muito diverso e teria tantas cores quanto existem representações do que eu tenho consciência’ (ibidem). A essência do eu é de um ser único, idêntico a si mesmo, não contraditório, quer dizer: lógico, de modo que o ‘eu’ se revela a própria lógica!” (HAAR, Michel. **A crítica nietzscheana da subjetividade**... op. cit., p. 24)

¹²³ Noções estas que, por óbvio, não passam de categorias metafísicas.

¹²⁴ Nesse sentido é que Nietzsche dirá que o imperativo categórico kantiano cheira àquela crueldade advinda da guerra que marca o castigo destinado àquele que transgredir o mandamento dos costumes (GM/GM, II, 6).

¹²⁵ GM/GM, II, 11.

naturais, só podem ser encontradas lá no final do processo pelo qual são criadas, num animal-homem ainda pouco diferenciado, por meio do *ethos* da moralidade do costume, que, por sua vez, se origina nas concretas relações “jurídicas” de dominação do ser humano pelo ser humano.

Em uma palavra, assim como apenas o indivíduo moderno poderia firmar o pacto de Rousseau, e isso não se pode conceber vez que este é antes resultado do processo civilizatório que aí se pretende inaugurar, a moral kantiana igualmente só se pode sustentar sobre os conceitos metafísicos que tanto ele quanto o jusfilósofo francês entendem existir na natureza do homem, mas que Nietzsche demonstra serem frutos tardios desse mesmo processo. Assim se demonstra, tanto para um quanto para o outro, ambos ainda extensamente presentes, mesmo que nem sempre de maneira explícita, nas bases epistemológicas do que hoje se ensina como *teoria do direito*, em que medida seus pensamentos e suas conclusões só se podem sustentar enquanto não se abandonam aqueles preconceitos metafísicos fundantes da ingênua historiografia moral que se pratica sem o *sentido histórico* requerido pela genealogia. Nesses termos, e contra essa concepção ainda hoje dominante nos departamentos das faculdades de direito, Nietzsche compreenderá *o Estado de direito como estado de exceção*¹²⁶:

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. 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.¹²⁷

Dessa maneira, o pensamento nietzschiano logra, ao devolver o direito e o Estado ao devir do mundo, concebê-los enquanto resultado e também meio no qual se realiza o embate de forças que estrutura a realidade social. Nesse sentido, a genealogia nos permite

¹²⁶ Não se trata aqui, por óbvio, de uma leitura formal de *estado de exceção* enquanto categoria jurídica ou do conceito de *estado de exceção em Agamben* – nesta passagem, a exceção faz referência não às noções de *nomos* e *anomia*, mas à relação entre a *vida* e a *norma* que a quer submeter.

¹²⁷ GM/GM, II, 11.

vislumbrar direitos e deveres ligados a relações de poder e sujeição, realocando, em novos termos, a equação entre direito e força.¹²⁸

Com efeito, e de acordo com a chave interpretativa da doutrina da vontade de potência, Nietzsche compreenderá a relação entre o direito de um e o dever de outro sempre mediada pelo exercício do poder, afinal, a necessária reciprocidade entre esses dois polos só pode se referir àquilo que bilateralmente se acredita estar em poder de cada parte¹²⁹. Nesse sentido é esclarecedor o aforismo 112 de Aurora:

O sentimento do dever depende de partilharmos, nós e os outros, a mesma *crença* quanto à extensão de nosso poder: de sermos *capazes* de prometer determinadas coisas, de nos comprometermos em relação a elas (“livre-arbítrio”). – Meus direitos – são aquela parte de meu poder que os outros não apenas me concederam, mas também desejam que eu preserve. [...] Assim nascem os direitos: graus de poder reconhecidos e assegurados. Se as relações de poder mudam substancialmente, direitos desaparecem e surgem outros.¹³⁰

Mais uma vez, o que Nietzsche logra com sua genealogia é devolver os conceitos – dessa vez os de direito e dever – ao devir da realidade, demonstrando como mesmo a ordem jurídica que se afirma universalmente baseada em direitos inerentes à humanidade é, assim como esses próprios direitos, um simples momento dentro do contínuo processo pelo qual o embate de forças reestabelece uma e outra vez a interpretação que dá significado ao mundo.

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.¹³¹

Fica claro: antes de ser, aos moldes contratualistas, a exposição adequada de um consenso social, ou, ao gosto de Kant, o logicamente necessário produto moral de uma razão que se embasa em seus próprios fundamentos, a lei, com efeito, é a fixação ritualística de determinado estado de exceção, de domínios de forças por outras que as submetem, em formas jurídicas ou morais cuja função é precisamente extrair esses direitos reconhecidos do campo de embate dentro do qual se produzem, alçando-os à

¹²⁸ GIACOIA Jr., Oswaldo. **Nietzsche e a genealogia do direito...**, op. cit., p. 35-36.

¹²⁹ Nesse sentido, Nietzsche faz distinção entre aquilo que de fato está sob o poder dos sujeitos que compõe a relação direitos-deveres e aquilo que mutuamente se acredita estar sob o poder de cada um deles, dando a este último primazia para a configuração do justo (M/A, 112). É esclarecedora a explicação de Oswaldo Giacoia em GIACOIA Jr., Oswaldo. **Nietzsche e a genealogia do direito...**, op. cit., p. 36.

¹³⁰ M/A, 112.

¹³¹ GIACOIA Jr., Oswaldo. **Nietzsche e a genealogia do direito...**, op. cit., p. 37.

condição de princípios morais metafísicos, que, nessa qualidade, já se podem afirmar como bons e necessários, *válidos*, em si, pelo simples fato de *serem lei*.

E a justiça? Como fica nisso tudo? Ora, se é a lei que estabelece o justo, e esta não faz mais que fixar em seus comandos os estados de submissão que, estabilizados, serão chamados de direitos e deveres, a justiça, enquanto virtude, não poderia ser mais que o olho aguçado para a detecção de tais graus de poder – o pressuposto próprio da virtude da justiça em Nietzsche se encontra precisamente no equilíbrio de forças.¹³²

Além de virtude, entretanto, a justiça é também – e sobretudo – compreendida enquanto *valor*: é à justiça enquanto valor a referência quando se diz que “o direito busca a justiça”, ou quando se considera tal ou qual decisão judicial *justa*: trata-se, precisamente, de um *ideal* a ser buscado e em relação ao qual aplica-se um juízo valorativo que busca aferir se determinado acontecimento sucedeu de maneira a ser denominado *justo*. Quanto a essa justiça valor Nietzsche se debruça ao realizar sua pouco compreendida crítica à doutrina da igualdade de direitos.

Reconhecendo na concepção de justiça moderna um produto da apropriação iluminista da ética aristotélica que identifica *justiça* com *equidade*¹³³ – concepção esta que não se pode sustentar sem antes se ter estabelecido a equivalência segundo a qual tudo pode ser pago¹³⁴ –, Nietzsche lançará sua crítica à democracia moderna¹³⁵ compreendendo que, se a própria noção de direito implica a *pretensão*, fundada no reconhecimento de diferentes graus de poder consolidados e mantidos, ao exercício de

¹³² Ibid., p. 38.

¹³³ Embasado em sua concepção da virtude enquanto meio termo entre dois extremos, dirá Aristóteles no quinto livro de sua *Ética a Nicômaco*: “Mostramos que tanto o homem como o ato injustos são ímprobos ou iníquos. Agora se torna claro que existe também um ponto intermediário entre as iniquidades compreendidas em cada caso. E esse ponto é a equidade, pois em toda espécie de ação em que há o mais e o menos também há o igual. Se, pois, o injusto é iníquo, o justo é equitativo, como, aliás, pensam todos mesmo sem discussão. E, como o igual é um ponto intermediário, o justo será um meio-termo.” (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. 4. Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 100). Um pouco mais a frente, o filósofo grego define o justo como termo proporcional de igualdade de razões entre quatro termos, a saber, as duas pessoas envolvidas e os benefícios a elas aferidos – nesse sentido, ao postular a necessidade de equiparação entre esses dois polos inicialmente desiguais, Aristóteles está precisamente firmando o fazer justo como aquele que, por meio de ações desiguais, distribui aquilo que cabe a cada um, igualando-os.

¹³⁴ Vide, nesse sentido, o que disso falamos em nosso item 2.3.

¹³⁵ Devemos destacar: não seria lícito extrair da crítica nietzschiana à democracia de seu tempo uma crítica à democracia em si. Quando Nietzsche critica a democracia o está fazendo a partir de sua leitura enquanto *cultura de rebanho* – trata-se de leitura reducionista que não pensa, como nos dias de hoje já está bem assentado no campo das teorias democráticas, a condição da pluralidade, antagonismo e tensão como intrínsecos à democracia.

“*prerrogativas especiais de ação no espaço social*”¹³⁶, a desigualdade que em verdade caracteriza a humanidade em sua diversidade deve ser pensada não como mal a ser extirpado, mas como uma das condições para que haja direitos, afinal, não se poderia razoavelmente esperar, num mundo constituído por relações de poder e dominação, uma configuração social ideal de constante paridade de forças¹³⁷.¹³⁸

Um século e meio depois, assistimos, do interior da uma tradição de pensamento filosófico político característica do século XX que está comprometida em pensar a negação da diferença, um novo ressurgir dessa concepção equitativa, sobretudo enquanto – supostamente única – alternativa à já inarredavelmente fracassada igualdade formal. Poucos são, na verdade, os trabalhos capazes de ir além de propostas fundadas na crença *isonômica* no tratar diferencial dos diferentes para que se tornem iguais¹³⁹. Nada poderia, entretanto, afrontar de maneira tão aguda a concepção do autor de Zaratustra: sob a perspectiva da doutrina da vontade de potência, esse princípio da igualdade de direitos só poderia resultar em uma civilização cuja potência criativa seria ceifada pelo nivelamento e pela normatização do ser humano, que, agora por meio de seu tratamento jurídico, deve tornar-se *igual*, obviamente em detrimento de suas características espontâneas e originalmente potentes – trata-se, com efeito, do triunfo das forças reativas sobre as vontades de potência ativas¹⁴⁰.

Com base nesse entendimento, consideramos possível reconhecer, já aqui, dentre as vagas delimitações que Nietzsche deu para seu além do direito, dois pontos de especial relevância: (1) a compreensão do direito como local privilegiado de embate entre diferentes interpretações e interesses que buscam, enquanto vontade de potência, sua realização no meio social; e (2) a necessidade de uma nova concepção de justiça, que, levando em conta a função que exerce a lei enquanto instituidora da moralidade, busque não a igualdade, mas, pelo contrário, a garantia das circunstâncias existenciais capazes de promover à multiplicidade das vontades de potência o terreno fértil para a efetivação criativa – e inerentemente diversa – de cada uma delas.

¹³⁶ GIACOIA Jr., Oswaldo. **Nietzsche e a genealogia do direito**..., op. cit., p. 38.

¹³⁷ Afinal, mesmo se essa paridade perfeita fosse alcançada, não se poderia manter, pelo próprio caráter dinâmico que marca o devir da realidade.

¹³⁸ GIACOIA Jr., Oswaldo. **Nietzsche e a genealogia do direito**..., op. cit., p. 38.

¹³⁹ Podem-se citar, como exemplo de propostas que vão para além dessa inócua isonomia, os recentes avanços no campo da democracia radical.

¹⁴⁰ Nesse sentido fala Zaratustra, em *Das tarântulas*, sobre como a justiça igualitária da moral democrática não passa da vontade de vingança e violência contra tudo aquilo que não se assemelha ao ideal de indivíduo *igual* (Za/ZA, II, Das tarântulas).

Desataquemos, ademais, a ideia que conecta esses dois pontos, perpassando-os enquanto concepção basilar: a da diversidade que marca a vida e o ser humano não só enquanto pressuposto para a existência de direitos, mas como valor a ser cultivado por um sistema social/jurídico-moral que se pretenda potente e livre de ressentimento. Retomaremos isso mais adiante – por hora, retornemos à análise que nos interessa, a das condições epistemológicas para a fundamentação da metafísica no direito.

3.2. *A metafísica no direito – efeito como causa*

Enquanto avançávamos pelas páginas anteriores talvez tenha surgido, e de fato nos interessa fazê-la, a indagação: *afinal, a que conclusões chega a genealogia nietzschiana ao se debruçar sobre as categorias de culpa e de responsabilidade?*

A resposta para essa pergunta, devemos primeiramente compreender, já está, em grande medida, naquilo que acima se expos. Isso porque o desenvolvimento da genealogia por Nietzsche se dá sobretudo – e precisamente – na parte de sua obra dedicada a analisar o surgimento da má consciência enquanto *consciência de culpa* derivada do processo de hominização¹⁴¹; e em que medida esse processo se instaura exatamente para possibilitar a existência de um *animal que pode prometer*, e, que, portanto, é *capaz de responsabilidade*¹⁴².

Nesse sentido já nos debruçamos, nos apartados anteriores, sobre a importância do sentido histórico que, negando esquemas teleológicos, não admitirá mais o recorrente erro da historiografia moral – dar como causa de origem da culpa e da responsabilidade a função que hoje se lhes outorga; como também já ressaltamos como o processo de moralidade do costume criou, através da instituição normatizadora da lei, as condições nas quais os instintos violentos e criativos do animal humano acabaram por se voltar contra ele, ao seu interior, dando origem aquilo que Nietzsche denomina *má consciência* ou *consciência de culpa*¹⁴³.

Habitualmente pressuposto como natural, aqui se deve fazer ver como apenas dentro dessa esfera das primitivas obrigações legais, ou melhor, dentro do *ethos* que ao seu redor se constitui, é que puderam primeiro surgir e depois se fixar como lei moral as

¹⁴¹ A este processo já nos referimos na nota nº 67. Em Nietzsche, dentre outros, vide GM/GM, II, 4 e GM/GM, II, 16.

¹⁴² GM/GM, II, 2.

¹⁴³ GM/GM, II, 16.

noções abstratas do sentimento de dívida e da equivalência segundo a qual tudo pode ser pago. Por isso é que Nietzsche vê precisamente aí o local onde pôde se efetuar o hoje quase irremediável entrelaçamento entre culpa e sofrimento, ou seja, a necessidade de se expiar, de alguma maneira, a culpa.¹⁴⁴ Paulatinamente, no decorrer desse imenso processo da moralidade do costume, o prazer na crueldade, já não podendo se praticar desinteressadamente, teve de se adequar ao refinado gosto moderno, sublimando-se por meio do já mencionado processo de espiritualização e divinização da crueldade¹⁴⁵: ela não só se tornou abstrata como passou a *requerer um sentido* – a crueldade agora se deve praticar não mais de maneira livre, desinteressada, mas como castigo ao que, culpado, a *merece*.

Merecer, entretanto, além de juízo moral, é verbo, e, como tal, denota uma ação. Que ação é essa? O que exatamente faz quem merece? Por desinteressada que pareça, essa pergunta pode esclarecer muito do que Nietzsche tem a dizer sobre a culpa.

Interessa-nos de pronto a dificuldade, ou melhor, a estranheza da resposta. Merecer, afinal, é isto mesmo, *merecer*, uma espécie de *ter em si as características de quem merece*, pelo que ou se adquire ou uma espécie direito – “*ela já merece essa promoção*” – ou de dívida moral – “*ele merece a cadeia*”. Em sentido semelhante, em famosa passagem de *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*, Nietzsche aponta como motivo da honestidade a própria honestidade:

Denominamos um homem honesto; perguntamos então: por que motivo ele agiu hoje de modo honesto? Em função de sua honestidade. A honestidade! [...] Nada sabemos, por certo, a respeito de uma qualidade essencial que se chamasse honestidade, mas, antes do mais, de inúmeras ações individualizadas e, por conseguinte, desiguais, que igualamos por omissão do desigual e passamos a designar, desta feita, como ações honestas; a partir dela formulamos, finalmente, uma *qualitas occulta* com o nome: honestidade.¹⁴⁶

Assim como essa honestidade, o merecimento advém também de uma abstração que possibilita imputar ao sujeito as qualidades ou resultados de sua ação: enquanto a ação honesta faz honesto seu autor, a ação virtuosa – ou má – faz merecedor – ou culpado – o seu.

Como já indicamos, é precisamente essa curiosa relação metafísica que Nietzsche questiona – a conexão entre o sujeito, o ato e os efeitos que deste advém. Para o autor de

¹⁴⁴ GM/GM, II, 6.

¹⁴⁵ GM/GM, II, 6.

¹⁴⁶ WL/VM, p. 35-36.

Zaratustra, cada um desses elementos e também cada uma dessas conexões são problemáticos.

Começemos pelo sujeito, *ator* do nosso merecer. Como já havíamos destacado, para que surgisse no animal humano a capacidade de prometer, foi necessário que ele se tornasse previsível tanto para os outros quanto – e sobretudo – para si mesmo¹⁴⁷. Nietzsche identificará, então, exatamente na necessidade trazida pelo convívio social, o campo de surgimento da verdade enquanto uso válido das convenções linguísticas estabelecidas em determinada sociedade, em contraposição ao qual subsiste, como seu inverso, o uso incorreto ou mesmo subversivo dos códigos, que daí em diante se denominará mentira.¹⁴⁸

O autor de Zaratustra vê surgir, assim, da legislação da linguagem as primeiras leis da verdade.¹⁴⁹ ¹⁵⁰ O que chama sua atenção aqui, entretanto, é a forte oposição moral entre a verdade e a mentira, afinal, não só a mentira é apreciada em determinados outros momentos, como por exemplo enquanto recriação artística¹⁵¹, mas a própria linguagem traz como pressuposto básico de seu funcionamento o engano e o falseamento:

Todo conceito surge pela igualação do não-igual. Tão certo como uma folha nunca é totalmente igual a uma outra, é certo ainda que o conceito de folha é formado por meio de uma arbitrária abstração dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do diferenciável, despertando então a representação, como se na natureza, além das folhas, houvesse algo que fosse “folha”, tal como uma forma primordial de acordo com a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, [...], mas por mãos ineptas, de sorte que nenhum exemplar resultasse correto e confiável como cópia autêntica da forma primordial.¹⁵²

Esse revestimento moral da dualidade verdade-mentira, compreenderá então Nietzsche, tem origem não no valor da correção ou incorreção de tais categorias, mas antes na segurança ou insegurança que respectivamente provocam, ou seja, no repúdio

¹⁴⁷ GM/GM, II, 2.

¹⁴⁸ WL/VM, p. 29-30.

¹⁴⁹ “[...] a legislação da linguagem fornece também as primeiras leis da verdade: pois aparece, aqui, pela primeira vez, o contraste entre verdade e mentira; o mentiroso serve-se das designações válidas, as palavras, para fazer o imaginário surgir como efetivo; ele diz, por exemplo, ‘sou rico’, quando para seu estado justamente ‘pobre’ seria a designação mais acertada. Ele abusa das convenções consolidadas por meio de trocas arbitrárias ou inversões dos nomes, inclusive. Se faz isso de uma maneira individualista e ainda por cima nociva, então a sociedade não confiará mais nele, e, com isso, tratará de excluir-lo.” (WL/VM, p. 29-30.).

¹⁵⁰ Também esclarecedor nesse sentido é o aforismo 354 de *A Gaia Ciência*, em que Nietzsche relaciona a sutileza e a força da consciência à necessidade de comunicação, concluindo então que “a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação” (FW/GC, V, 354).

¹⁵¹ WL/VM, p. 46 e ss.

¹⁵² WL/VM, p. 35.

aos efeitos negativos que podem advir da mentira.¹⁵³ É, assim, na análise deste *ethos* bastante concreto das relações sociais entre o honesto, o mentiroso e o corpo social¹⁵⁴ que o autor de Zarathustra vê se estruturar a verdade enquanto fenômeno moral. Trata-se, uma vez mais, do processo da moralidade do costume, que para suprir a necessidade de um sujeito que se compromete primeiro precisa garantir a verdade enquanto utilização correta da linguagem entre aqueles que formarão os polos da relação credor-devedor.¹⁵⁵

Esse sujeito, entretanto, longe dos moldes unitários modernos¹⁵⁶, é entendido por Nietzsche como uma multiplicidade de forças conflitantes que, para se poderem efetivar enquanto vontade de potência, organizam-se de maneira hierárquica:

Todos os entes são concebidos por Nietzsche como estruturas de domínio, como *quanta* de poder hierarquicamente organizados. Também o homem é, como já ouvimos, uma tal estrutura. “Aquilo que o homem quer, aquilo que quer toda ínfima parte de um organismo vivente, é um *plus* de poder”. Nele todo “impulso” é, ele próprio, vontade de poder. Cada (impulso OGJ) é “uma espécie de anseio de domínio, cada um tem sua perspectiva, que ele gostaria de impor como norma a todos os demais impulsos”. Impulsos reúnem-se para sustentar oposição a outros complexos de impulsos. Os antagonismos de impulsos levam a incessantes deslocamentos nas constelações de poder [...] Como em tudo que é, assim também no homem “todo acontecer, todo movimento, todo vir-a-ser” tem de ser interpretado “como um fixar de relações de grau e de força, como um *combate*.”¹⁵⁷

É, na verdade, apenas no interior do processo de moralidade do costume que vai paulatinamente surgindo, como desenrolar de uma vontade de potência que se quer efetivar, uma consciência que dessa multiplicidade de forças que constituem o corpo destaca a si própria enquanto razão ordenadora, capaz de conferir ao sujeito unidade e permanência¹⁵⁸ – por óbvio, pressupostos necessários ao prometer.

Assim, a consciência surge, enquanto falsa unidade criada pela razão para ordenar a multiplicidade de potências que é o corpo humano¹⁵⁹, como o “Eu” sujeito que, na sua interação com o mundo, age. Essa interação, entretanto, uma vez que tem como seu *locus*

¹⁵³ WL/VM, p. 30.

¹⁵⁴ Cabe aqui diferenciar duas dimensões: esse *ethos* concreto e o fundo de análise que Nietzsche faz desse *ethos* enquanto forma de segurança contra aqueles inconvenientes que podem surgir da utilização anômica dos consensos linguísticos.

¹⁵⁵ Nesse mesmo sentido, Hales fala de como a identidade que persiste no tempo e a *coisidade* são derivações antropomórficas da relação credor-devedor (HALES, Steven D. **Nietzsche sobre a lógica**... op. cit.)

¹⁵⁶ Moldes estes que tem em grande medida trazem como base o *cogito* cartesiano (FONSECA, Angela Couto Machado. **Corpo e identidade**... op. cit., p. 56 e ss).

¹⁵⁷ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**... op. cit., p. 105.

¹⁵⁸ FONSECA, Angela Couto Machado. **Corpo e identidade**... op. cit., p. 63.

¹⁵⁹ HAAR, Michel. **A crítica nietzscheana da subjetividade**... op. cit., p. 30-31.

a linguagem, traz consigo a estruturação falseadora que a caracteriza. Como se nota do supracitado exemplo das folhas, a linguagem atua propriamente como corte, limite, redução, ou, em uma palavra, a linguagem trabalha unificando o múltiplo. Não é de se espantar que, ao tratar da relação entre essa multiplicidade de forças que constitui o animal homem e seu meio, os caminhos falseadores da linguagem tenham reduzido essa multiplicidade à forma unitária do sujeito.^{160 161}

Como deixamos transparecer, essa razão ordenadora em muito serviu de instrumento para que o ser humano pudesse se afirmar enquanto vontade de potência.¹⁶² Não obstante, ao se desenvolver na linguagem e sobre a crença da unidade do sujeito, a relação desse animal homem com o mundo acabou por se estruturar em termos de *sujeito* e *objeto*, que estão, por sua vez, ligados pela *ação*.

Não serão necessários maiores esforços para notar em que medida essa *ação* é, ela também, um desses enganos linguísticos. Se até então a ação era compreendida exatamente enquanto espécie de acontecimento que se destacaria dos demais por ter em si encarnada a *vontade* de um sujeito ator, compreender esse sujeito enquanto simplificação categorial da multiplicidade de forças que atua em seu interior nos possibilita entender essa vontade não mais como uma categoria transcendental que *causa* a ação, mas sim como resultado, *efeito* próprio deste embate¹⁶³, pelo que a ação perde precisamente seu caráter distintivo, voltando a ser mero acontecimento.

O “mundo interior” está repleto de miragens e fogos-fátuos: um deles é a vontade. Ela não move mais nada e, por conseguinte, também não explica mais

¹⁶⁰ Na contramão dessa concepção, Nietzsche compreenderá o corpo como aquele que efetivamente pensa (HAAR, Michel. **A crítica nietzscheana da subjetividade...** op. cit., p. 27-28), sendo a tão bem quista razão/consciência apenas a *pequena razão* que faz parte da *grande razão* que é o corpo na sua multiplicidade de forças em embate (Za/ZA, I, Dos desprezadores do corpo). Para uma análise mais detida, vide FONSECA, Angela Couto Machado. **Corpo e identidade...** op. cit., p. 62 e ss. É também nesse sentido que a filosofia nietzschiana acaba por colocar como central o corpo para se pensar política, uma vez que é como sintoma dos corpos que surgem as diferentes interpretações que competirão pelo estabelecimento dos significados sociais (FONSECA, Angela Couto Machado. **Corpo e identidade...** op. cit., p. 63).

¹⁶¹ Para Nietzsche, na verdade, como explica Müller-Lauter, o *ego* pode ser descrito “como ‘pluralidade de forças de espécie pessoal, das quais ora essa, ora aquela estaria em primeiro plano, e olharia para as outras como um sujeito olharia para um sugestivo e determinante mundo exterior.’” (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche...** op. cit., p. 105).

¹⁶² HAAR, Michel. **A crítica nietzscheana da subjetividade...** op. cit., p. 25 e 29.

¹⁶³ Nesse sentido, ao constatar a impossibilidade de se restituir como tal a pluralidade que forma o sujeito, Haar delinea dois possíveis caminhos para a análise: (1) a demarcação regressiva que, demonstrando a unidade psicológica como unidade superficial, faz aparecer claramente como efeito aquilo que era ali considerado causa; e (2) a análise que faz aparecer a diversidade dos motivos, a *unidade apenas verbal* da vontade (HAAR, Michel. **A crítica nietzscheana da subjetividade...** op. cit., p. 30-31). Em certa medida, como se pode perceber, buscamos contemplar ambos os sentidos em nossa crítica.

nada – meramente acompanha os processos, e também pode se ausentar. O chamado “motivo”: outro erro. Um mero fenômeno superficial da consciência, um acessório do ato, que antes oculta do que mostra os *antecedentia* de um ato. E o eu, então! Ele se transformou numa fábula, numa ficção, num jogo de palavras: cessou completamente de pensar, sentir e querer!¹⁶⁴

Não obstante, e apesar dessa sua origem pouco nobre no campo da mentira e do falseamento, a crença na unidade egóica e na ação marcou profundamente o processo da moralidade do costume, acabando inclusive por se consolidar enquanto um dos moldes sobre os quais fundam-se as o que se pensou do mundo nos últimos séculos¹⁶⁵.

Com efeito, no campo concreto dessa relação linguística – e portanto falseadora – entre sujeito e objeto Nietzsche identificou não apenas o campo de configuração do sujeito e do conceito de ação, como também o campo no qual surgiu pela primeira vez a marca própria do pensamento causal, que identificará na vontade e na ação daquele a *causa* dos *efeitos* que aparecerão desta. Nas palavras de Nietzsche:

A origem da linguagem se encontra na época da forma mais rudimentar de psicologia: quando nos damos conta dos pressupostos fundamentais da metafísica da linguagem – falando claramente: da *razão* –, topamos com um fetichismo grosseiro. Esse fetichismo vê agentes e atos por toda parte: crê que a vontade é causa geral; crê no “eu”, no eu quanto ser, no eu enquanto substância, e *projeta* a crença na substância-eu em todas as coisas – só assim cria o conceito de “coisa” ... Por toda parte, o ser é pensado, é *imputado*, como causa; é somente a partir da concepção de “eu” que resulta, como derivado, o conceito de “ser” ... No princípio se encontra esta grande fatalidade, o erro de que a vontade é algo que *age* – de que a vontade é uma *faculdade*... Hoje sabemos que ela é apenas uma palavra.¹⁶⁶

Nesse sentido, para poder prometer utilizando-se da linguagem, o ser humano precisou criar não apenas a verdade, a ação e sua subjetividade, mas também, primeiro entre estes dois últimos, o conceito de *causalidade*. Mais tarde, ao se referir aos acontecimentos naturais com a mesma linguagem que utilizava para fazer referência a sua interação com o mundo, foi levado pela própria estrutura desta a enxergar o mundo povoado de sujeitos, atores e causas dos eventos naturais.¹⁶⁷

¹⁶⁴ GD/CI, Os quatro grandes erros, 3.

¹⁶⁵ Nesse sentido, vide FONSECA, Angela Couto Machado. **Corpo e identidade**... op. cit., sobretudo seu segundo capítulo, “*Corpo e alma/mente: concepções clássicas da filosofia.*”

¹⁶⁶ GD/CI, A “razão” na filosofia, 5.

¹⁶⁷ “*A mais antiga e mais prolongada psicologia estava obrando aí, e ela não fez outra coisa; para ela, todo acontecimento era um agir, todo agir era consequência de uma vontade, o mundo se transformou para ela numa multiplicidade de agentes, um agente (um “sujeito”) foi imputado a todos os acontecimentos.*” (GD/CI, Os quatro grandes erros, 3).

Em termos analíticos, o processo que Nietzsche quer pôr em evidência é esse pelo qual, por meio de uma redução tipicamente linguística, a linguagem destaca determinado acontecimento do contínuo vir-a-ser do mundo¹⁶⁸, fixando-o, então, conforme o interesse que guie a interpretação, ou como fim de um processo, *efeito* de determinadas *causas* anteriores, ou como *causa* ainda localizada numa cadeia que se findará com um *efeito*.¹⁶⁹ De uma maneira ou de outra, em si, esses dois lugares, de *causa* e de *efeito*, não existem, sendo antes construções linguísticas criadas para possibilitar ao ser humano comunicar sobre o mundo e nas quais encaixamos de maneira arbitrária este ou aquele acontecimento:

“Mecânica” reduz o mundo “à superfície”, para fazê-lo “compreensível”. Ela é “propriamente só uma arte de esquematizar e abreviar, uma dominação da multiplicidade pela arte da expressão – nenhum “entender” (*Verstehen*), mas um designar para fins de *comunicação* (*Verständigung*).” O pensar mecanicista “imagina” de tal modo o mundo, que ele pode ser calculado. Ele finge “unidades originárias... ‘coisas’ (átomos), cujo efeito permanece constante”. Assim como ocorre aqui a transposição de nosso falso conceito de sujeito como fixa *unidade*-eu, tanto sobre o “conceito de átomo” como também sobre o “conceito de coisa”, assim também se oculta nossa fingida “subjetividade” por detrás, por exemplo, tanto do conceito mecanicista de movimento, como do “conceito de atividade (separação do ser-causa e atuar)”. A mecânica têm, pois, não apenas esse preconceito psicológico como seu pressuposto, porém também o preconceito suposto – sobretudo no conceito de movimento – por nossa “linguagem dos sentidos”.¹⁷⁰

Conclui, algumas páginas depois, Müller-Lauter:

A interpretação mecanicista da efetividade, dirigida pelos enganadores preconceitos da linguagem, dos sentidos e da “Psicologia”, não toma conhecimento das fundamentais mudanças de espécie menor e mais sutil. Ela simplifica, ao fixar unidades estáveis, entre as quais constrói ligações. Mantendo-se no grosseiro, ela fixa leis sobre a base de tais ligações, às quais atribui irreversível necessidade. Todavia, tal necessidade não é, em verdade, irreversível, não é, em absoluto, necessidade.¹⁷¹

Como se pode aqui perceber, é este mesmo fixar arbitrário que constitui aquele erro que já criticamos na historiografia moral feita sem o sentido histórico próprio à genealogia: destaca-se do devir o sentido atual de determinada coisa, fixando-o como resultado que, enquanto *efeito*, já estava pressuposto em sua origem, sua *causa*, como fim

¹⁶⁸ Compreendido aqui enquanto constante devir dentro do qual relacionam-se vontades de potência que permanecesse oculto por detrás de nosso esquema de causa e efeito (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche...** op. cit., p. 110).

¹⁶⁹ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche...** op. cit., p. 108-115.

¹⁷⁰ Ibid., op. cit., p. 108.

¹⁷¹ Ibid., op. cit., p. 115.

capaz de guiar teleologicamente o desenvolvimento do conceito¹⁷². Ademais, essa mesma espécie de preconceito linguístico pode ser encontrado também na categoria de *leis naturais*, que, como explica o autor de Zarathustra, tampouco passam de meros antropomorfismos:

O que é, para nós, uma lei da natureza? Ela não se dá a conhecer em si mesma, mas somente em seus efeitos, isto é, em suas relações com outras leis naturais, que, uma vez mais, só se dão a conhecer como relações. Por conseguinte, todas essas relações referem-se sempre umas às outras, sendo que, quanto à sua essência, elas nos são incompreensíveis de ponta a ponta; apenas aquilo que nós lhes acrescentamos se torna efetivamente conhecido para nós, a saber, o tempo, o espaço, e, portanto, as relações de sucessão e os números. Mas tudo que há de maravilhoso, que precisamente nos assombra nas leis da natureza, [...] assenta-se única e exclusivamente no rigor matemático, bem como na inviolabilidade das representações de tempo e espaço. Estas, no entanto, são produzidas em nós e a partir de nós, com aquela necessidade com a qual a aranha tece sua teia; se somos compelidos a apreender todas as coisas apenas sob tais formas, então não é mais de se admirar que, em todas as coisas, apreendemos tão-somente essas formas [...]. Toda regularidade que tanto nos impressiona na trajetória dos planetas e no processo químico coincide, no fundo, com aquelas propriedades que nós mesmos introduzimos nas coisas, de sorte que, com isso, impressionamos a nós mesmos.¹⁷³

Dessa maneira, partindo da compreensão da linguagem enquanto fenômeno moral responsável por criar identidade e fixidez no mundo, Nietzsche põe em xeque não apenas o sujeito e sua constituição ética, mas, como vimos, o próprio conceito de verdade e seu valor moral, bem como as relações muitas vezes ocultas entre esses diferentes fenômenos. Nota-se neste ponto de inflexão, mais do que nunca, a impossibilidade de se demarcar claramente os limites entre a epistemologia, a ética e a fisiopsicológica nietzschiana¹⁷⁴, o que, uma vez mais, demonstra a abissalidade de sua crítica.

Não obstante, novamente aqui a crítica do filósofo do martelo não se limita ao desmonte do objeto criticado.¹⁷⁵ Na verdade, já de pronto deve-se retirar de sua análise o tom de condenação. Se Nietzsche, por exemplo, critica a crença na unicidade do ego, não o faz com a pretensão de eliminar a constituição subjetiva, mas sim de nos fazer percebê-la nas filigranas de um conjunto hierarquizado de forças, chegando inclusive a afirmar o

¹⁷² Trata-se, aqui, daquilo que em Nietzsche podemos identificar como crítica à tendência teleológica do pensamento metafísico. Vide, nesse sentido, GD/CI, A “razão” na filosofia, 4.

¹⁷³ WL/VM, p. 43-44.

¹⁷⁴ O que não deixa de estar de acordo com as conclusões a que chegamos até agora, afinal, mesmo essas divisões temáticas são criadas linguisticamente como recortes de um real que não se estrutura em absoluto nos termos dessas organizações conceituais.

¹⁷⁵ Como já tratamos de esclarecer na primeira nota de rodapé, a crítica só toma importância para Nietzsche na medida em que, para além do desmonte do objeto de análise, possibilita pensar os limites e *nos limites* de tal objeto, e, assim, que este seja colocado enquanto problema para o qual se podem pensar soluções.

eu enquanto organização voltada exatamente à efetivação desse conjunto enquanto vontade de potência.¹⁷⁶

Da mesma maneira, ao criticar o conceito de ação e a doutrina causal, O autor de Zaratustra não quer com isso que deixemos de agir, e tampouco que deixemos de utilizar aquilo que há de útil nessa doutrina¹⁷⁷, mas que possamos fazer uso dessas simplificações linguísticas sem cairmos na armadilha de compreendê-las enquanto colocações de caráter ontológico acerca do real.

Nesse sentido, também, quando critica a forma como a verdade se embasa na mentira, não o faz para impossibilitar a verdade, mesmo porque a mentira não tem em si nada que peça sua negação – ao contrário, a mentira é por ele valorizada enquanto pressuposto para arte¹⁷⁸. Ademais, a própria tendência à falsificação linguística da realidade, enquanto instrumento de uma vontade de potência¹⁷⁹, é compreendida pelo autor de Zaratustra como irrenunciável ao homem.¹⁸⁰ O que Nietzsche está de fato criticando é a maneira como esse embasamento linguístico da existência humana – moral, psicológica e epistêmica – traz consigo seu sistema metafísico de categorias¹⁸¹, ou seja, a maneira como a crença na gramática serve, após a morte de Deus, como novo suporte metafísico para a humanidade.¹⁸²

Em uma palavra, portanto, o que Nietzsche está criticando são precisamente essas bases metafísicas sobre as quais se constitui aquilo que se pensou saber acerca do sujeito, do mundo e da verdade. Com efeito, trata-se propriamente de demonstrar como esse embasamento comum advém do próprio funcionamento da linguagem:

Tudo aquilo que sobreleva o homem ao animal depende dessa capacidade de volatilizar as metáforas intuitivas num esquema, de dissolver uma imagem num conceito, portanto; no âmbito daqueles esquemas, torna-se possível algo que nunca poderia ser alcançado sob a égide das primeiras impressões intuitivas: erigir uma ordenação piramidal segundo castas e gradações, criar um novo mundo de leis, privilégios, subordinações, delimitações, que agora faz frente ao outro mundo intuitivo das primeiras impressões como o mais consolidado, universal, conhecido, humano e, em virtude disso, como o mundo

¹⁷⁶ HAAR, Michel. **A crítica nietzscheana da subjetividade...** op. cit., p. 25 e 29.

¹⁷⁷ Nesse sentido, esclarece Müller-Lauter que o que Nietzsche busca contestar é a “*pretensão de validade das leis naturais (sem, com isso, pôr em dúvida a empregabilidade, sim, a utilidade dessas leis).*” (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche...** op. cit., p. 113).

¹⁷⁸ WL/VM, p. 46 e ss.

¹⁷⁹ HAAR, Michel. **A crítica nietzscheana da subjetividade...** op. cit., p. 29.

¹⁸⁰ WL/VM, p. 45.

¹⁸¹ HAAR, Michel. **A crítica nietzscheana da subjetividade...** op. cit., p. 25.

¹⁸² GD/CI, A “razão” na filosofia, 5. Para um explicação detida, vide o que sobre isso há em HALES, Steven D. **Nietzsche sobre a lógica...** op. cit.

regulador e imperativo. Enquanto cada metáfora intuitiva é individual e desprovida de seu correlato, e, por isso, sabe sempre eludir a todo rubricar, o grande edifício dos conceitos exibe a inflexível regularidade de um columbário romano e exala na lógica aquela dureza e frieza que são próprias à matemática.¹⁸³

O que Nietzsche nos quer fazer perceber, portanto, são os limites de nossa linguagem, ou, talvez com mais precisão, a maneira como a linguagem opera enquanto limite. Constatado o abismo entre o universo dos códigos e o universo daquilo que tais códigos referenciam, explicita-se a absoluta incapacidade de se dizer o real, o que, por outro lado, não tira da linguagem seu valor – pelo contrário, está precisamente aí seu valor característico: consciente de seus limites e assim desobrigada de sua vinculação para com uma suposta realidade objetiva, a linguagem demonstra sua *potência criativa*, evidente sobretudo no fazer artístico:

Com satisfação criativa, [o intelecto] baralha as metáforas e desloca as pedras demarcatórias da abstração, de sorte que, por exemplo, designa o rio como o caminho que se move e que carrega o homem [...]. Aquele enorme entablamento e andaime de conceitos, sobre o qual o homem necessitado se pendura e se salva ao longo da vida, é para o intelecto tornado livre apenas um cadafalso e um brinquedo para seus mais audaciosos artifícios.¹⁸⁴

É nesse sentido que, ao indagar da pertinência da crítica nietzschiana às doutrinas da subjetividade e da causalidade, Haar identificará a necessidade de se desfazer a confusão entre as identidades lógicas criadas por nosso intelecto e princípios ontológicos da realidade, assim possibilitando a superação dos sistemas metafísicos e também a recuperação da pluralidade do ser, que nos interessa na exata medida que *“a crítica desse conceito de “sujeito” e de suas “faculdades” deveria engendrar a ruína do sistema metafísico de categorias, totalmente derivado das propriedades atribuídas ao sujeito”*¹⁸⁵.¹⁸⁶ Nesse sentido, trata-se de perceber como a devolução do sujeito ao devir do mundo enquanto uma das várias organizações possíveis e efetivamente existentes das

¹⁸³ WL/VM, p. 37-38.

¹⁸⁴ WL/VM, p. 47-48.

¹⁸⁵ HAAR, Michel. **A crítica nietzscheana da subjetividade**... op. cit., p. 25.

¹⁸⁶ Como bem esclarece Haar, *“a crítica Nietzscheana do eu passa em primeiro lugar por uma crítica da lógica, sobre a qual repousam as doutrinas racionalistas do eu. ‘A crença no eu se sustenta e se desmancha ao mesmo tempo que a crença na lógica’ (WM § 519). A crença comum nessas duas crenças é a crença na existência de identidades estáveis. Significa que, para Nietzsche, isso equivale à crença platônica no ser, àquilo que é igual a si mesmo. Por que crença? Porque a experiência não fornece nenhum dado que seja estritamente idêntico, estritamente único em si mesmo. Nada no mundo, no real, é apenas um. Portanto o um é imaginário, irreal, fictício.”* (HAAR, Michel. **A crítica nietzscheana da subjetividade**... op. cit., p. 24-25).

forças que constituem a realidade nos permite concluir, com todas as consequências que disso decorrerão – e que retomaremos mais à frente –, que o eu *é seu mundo*:

O eu se engrandece primeiramente se ligando a toda a linha da evolução, se integrando à árvore da vida, a partir de suas formas mais elementares. Deve necessariamente existir uma continuidade absoluta, com transições ininterruptas, desde a primeira fórmula viva até o “eu”. Isso deve bastar para reduzir as absurdas pretensões do indivíduo: este não é um fruto destacado, mas o resumo, a repetição de toda a ascendência não apenas da espécie mas do ser vivo em geral. Cada uma de nossas ações é como uma retomada abreviada de toda a história da vida. Todo ato é uma repetição, não de um “eu”, mas do conjunto da vida.¹⁸⁷

3.3. *O sentido atual de culpa e responsabilidade*

A essa altura, com aquilo que acima já expusemos, podemos considerar quase finalizada a primeira parte de nossa crítica, a saber, aquela propriamente desconstitutiva do pedestal em que se encontravam as fundamentações metafísicas de nossa moral: resta apenas destacar uma vez mais aquelas conclusões que nos serão importantes, no próximo capítulo, para a fundamentação da leitura que pretendemos propor *para o além do direito nietzschiano*.

Dando sequência ao percurso do subcapítulo anterior, importa-nos primeiramente delimitar definitivamente isto que até aqui chamamos de culpa em Nietzsche: trata-se a *má consciência* ou *consciência de culpa* do sintoma gerado no ser humano pelo mesmo processo de *moralidade do costume* que buscou nele criar a capacidade de prometer; esse processo, entretanto, se deu, concomitantemente à própria configuração do sujeito, no interior daquelas relações linguísticas que, ignorando o funcionamento da linguagem enquanto limite em relação ao real, criam o metafísico enquanto determinante do concreto.

A culpa, dessa maneira, só se pode atribuir uma vez que (1) a doutrina do sujeito, desconsiderando o caos pulsional subegóico, nos possibilita compreender a *ação* em termos de expressão de uma *vontade* unitária e finalisticamente dirigida, um *livre-arbítrio*¹⁸⁸ que, tendo decidido por tal ou qual ato, está vinculado pela culpa a seus efeitos; e (2) a doutrina da causalidade, destacando a culpa enquanto *efeito* do ato, nos leva não

¹⁸⁷ HAAR, Michel. *A crítica nietzscheana da subjetividade...* op. cit., p. 36.

¹⁸⁸ “O erro de livre-arbítrio. – Hoje não temos mais qualquer compaixão pelo conceito de “livre-arbítrio”: sabemos muito bem o que ele é – o mais infame truque de teólogos que há, cuja finalidade é tornar a humanidade “responsável” no sentido deles” (GD/CI, Os quatro grandes erros, 7),

apenas a percebê-la como tão necessária quanto aqueles eventos determinados pelas leis da natureza¹⁸⁹, mas, também, num movimento propriamente metafísico, a projetá-la em sua origem enquanto já presente na própria *vontade*. Nas palavras de Nietzsche:

Em todas as épocas se acreditou saber o que é uma causa: de onde, porém, tomamos nosso saber, mais precisamente, nossa crença de que sabemos alguma coisa quanto a isso? Do âmbito dos célebres “fatos anteriores”, dos quais nenhum provou ser fatural até aqui. Acreditávamos que nós próprios éramos causais no ato da vontade; achávamos, pelo menos, poder *surpreender* a causalidade *no ato*. Do mesmo modo não se duvidava de que todos os *antecedentia* de uma ação, as suas causas, se encontrassem quando procurados – como “motivos”: afinal, do contrário não se seria livre *para* praticá-la, não se seria responsável *por* ela.¹⁹⁰

Ciente disso ou não, o autor de Zarathustra já adiantava, no fim do séc. XIX, a discussão que ocuparia a dogmática penal durante todo o século seguinte e o início do nosso, a saber, a discussão acerca do conceito de *ação*. Por décadas travou-se nos departamentos de direito criminal o histórico embate entre causalistas¹⁹¹ e finalistas, que, concordando ser a ação um movimento – ou abstenção de movimento¹⁹² – muscular voluntário que realiza no mundo externo um *querer*¹⁹³, discordavam quanto ao conteúdo e a importância deste querer: para os primeiros, tratar-se-ia de um querer vazio, mera *voluntariedade* – ou mesmo imprudência¹⁹⁴ – cujo conteúdo se analisaria em outro momento¹⁹⁵; já para os segundos, mais que voluntariedade, este querer se configuraria enquanto *finalidade*, não apenas guiando a ação, mas configurando-a como tal¹⁹⁶.

Foi só na última década do século, anos depois de ter o finalismo triunfado sobre o causal-naturalismo, se estabelecido em seu ápice como concepção dominante¹⁹⁷ e ainda

¹⁸⁹ Nesse sentido Nietzsche chega a denominar aquela “dor na alma” que constitui a *consciência de culpa* uma interpretação causal (GM, III, 16).

¹⁹⁰ GD/CI, Os quatro grandes erros, 3.

¹⁹¹ Trata-se de escola do direito criminal cujas bases epistemológicas, para Vives Antón, encontram-se na “*recepción de la filosofía kantiana desde una genérica – aunque muy diversa – actitud positivista.*” (VIVES ANTÓN, Tomás Salvador. **Fundamentos del sistema penal**. 2ª Edição. Valencia: Tirant lo Blanch, 2011, p. 122).

¹⁹² Tal adição é necessária para que se dê conta dos crimes imprudentes.

¹⁹³ VIVES ANTÓN, Tomás Salvador. **Fundamentos del sistema penal**... op. cit., p. 125-128.

¹⁹⁴ Nesse sentido esclarece Vives Antón que precisamente a relegação do conteúdo desse querer à culpabilidade (vide a nota seguinte) é que permite ao conceito causal de ação tratar tanto de ações dolosas como culposas (VIVES ANTÓN, Tomás Salvador. **Fundamentos del sistema penal**... op. cit., p. 125).

¹⁹⁵ Vale aqui esclarecer: para a dogmática penal, o delito pode ser organizado segundo o chamado *conceito analítico de delito*: um *ação* antijurídica, típica e culpável – para os causalistas, o conteúdo da vontade apenas importava para a culpabilidade (VIVES ANTÓN, Tomás Salvador. **Fundamentos del sistema penal**... op. cit., p. 125).

¹⁹⁶ VIVES ANTÓN, Tomás Salvador. **Fundamentos del sistema penal**... op. cit., p. 127.

¹⁹⁷ Ainda hoje o direito penal brasileiro é finalista, a pesar de na academia tal concepção ter sido completamente superada.

perdido espaço frente aos funcionalismos, sobretudo o *funcionalismo teleológico* – que, não obstante, manteve em suas bases a concepção finalista de ação¹⁹⁸ –, que surgiu, na Universidade de Valência, uma proposta de estruturação da teoria do delito na qual o problema da ação é tratado em termos filosóficos melhor fundamentados.

Em seu *Fundamentos del sistema penal*, Vives Antón propõe, embasado na filosofia da linguagem de Wittgenstein, a utilização de uma nova concepção de ação como base para a teoria do delito. Trata-se da *concepção significativa da ação*, desenvolvida sobretudo por Habermas, para a qual o movimento corporal com que antes a ação se confundia é agora simplesmente o substrato através do qual esta, agora compreendida enquanto *significado* atribuído socialmente a esse substrato de acordo com as regras de significação e utilização semiótica vigentes – isso que Wittgenstein chamará *jogos de linguagem*¹⁹⁹ –, se expressa.²⁰⁰

Entretanto, por mais que o trabalho do professor Vives tenha representado importante avanço no interior da dogmática penal, deve-se notar em que medida é ainda tributário dessa tradição filosófica fundada no sujeito, na causalidade e na ação, e, em decorrência, incapaz de superar a metafísica no direito. Isso porque, por mais que a concepção significativa, superando o preconceito finalista, tenha corretamente notado que o sentido de determinada ação é dado não pela finalidade que lhe impingiu seu ator, mas pelo código social conforme se interpreta o que este faz, e que, com efeito, “*a conexão entre uma atitude intencional qualquer, o objeto de tal atitude e a tendência a satisfazê-la é interna ou gramatical*”^{201, 202} sua conclusão vai no sentido oposto da de Nietzsche: em vez de admitir a incapacidade da finalidade de embasar o castigo, Vives sustentará,

¹⁹⁸ Preocupado precisamente com a inocuidade da discussão acerca da ação, a contribuição de Roxin para com a dogmática penal se deu sobretudo com a percepção de que esta se deveria construir não a partir do conceito de ação, mas sim de seus efeitos político-criminais, pouco tendo o autor adentrado na discussão acerca da ação (VIVES ANTÓN, Tomás Salvador. **Fundamentos del sistema penal**... op. cit., p. 446-447).

¹⁹⁹ Central na filosofia de Wittgenstein, o conceito de *jogo de linguagem* serve de referência à maneira como para o filósofo austríaco o atuar humano se caracteriza precisamente por ter seu significado delimitado pelas regras contextuais em que se localiza – para mais, vide a obra capital do segundo Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*.

²⁰⁰ VIVES ANTÓN, Tomás Salvador. **Fundamentos del sistema penal**... op. cit., p. 210.

²⁰¹ “*La conexión entre una actitud intencional cualquiera, el objeto de dicha actitud y la tendencia a satisfacerla es interna o gramatical*” (VIVES ANTÓN, Tomás Salvador. **Fundamentos del sistema penal**... op. cit., p. 232).

²⁰² E, portanto, em muito se aproximando da já trabalhada análise nietzschiana da gramática enquanto suporte metafísico.

ao lado de uma intencionalidade subjetiva²⁰³, uma *intencionalidade externa* ou *objetiva*, radicada na prática social enquanto constituinte de significado²⁰⁴, capaz de delimitar conceitualmente a ação²⁰⁵.

Dessa maneira, por mais que diferencie a intenção do desejo²⁰⁶, do propósito²⁰⁷ e da voluntariedade²⁰⁸, Vives vê na existência de determinadas regras sociais que servem à interpretação de intenções a possibilidade de reconhecê-la expressa na ação²⁰⁹ enquanto tendência do sujeito ao ato na qual se embasará a responsabilização penal²¹⁰. Mantém, assim, a intencionalidade como componente conceitual necessário da ação²¹¹, e a culpa/responsabilidade moral como pressuposto do castigo.

Note-se: no interior da análise penal, essa tendência do autor ao ato deverá aparecer ou como manifestação de um *compromisso de atuar* do ator²¹² – dolo; ou como uma *dupla ausência de compromisso*: tanto do compromisso de atuar, como do compromisso normativamente exigido de se evitar a lesão²¹³ – imprudência. Nenhuma das duas modalidades, entretanto, resiste à crítica da subjetividade. Se no dolo, obviamente, esse compromisso com o atuar só pode ser corretamente predicado da ação a partir da pressuposição de um sujeito que se compromete, na imprudência fica ainda mais clara a influência daqueles preconceitos metafísicos que Nietzsche denuncia: se o

²⁰³ Cuya función en sua teoría do delito será, no campo da culpabilidade, *valorativa*, ou seja, de “*determinar si su autor incurre o no en mérito o demérito, si es responsable pelo que hizo y en que medida lo es*” (VIVES ANTÓN, Tomás Salvador. **Fundamentos del sistema penal...** op. cit., p. 239).

²⁰⁴ VIVES ANTÓN, Tomás Salvador. **Fundamentos del sistema penal...** op. cit., p. 234.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 239.

²⁰⁶ Considerando-o irrelevante para a atribuição de responsabilidade penal (VIVES ANTÓN, Tomás Salvador. **Fundamentos del sistema penal...** op. cit., p. 243).

²⁰⁷ Entendido como sinónimo imperfeito da intenção: por vezes, o propósito é usado no mesmo sentido daquela *intencionalidade subjetiva* cuja relevância Vives relega à seara da culpabilidade, e, em outras, como espécie de “*intención antes de la acción*”, que nisso se diferencia da intenção propriamente dita, não se configurando enquanto componente conceitual da ação (VIVES ANTÓN, Tomás Salvador. **Fundamentos del sistema penal...** op. cit., p. 243-244).

²⁰⁸ Para Vives, a voluntariedade, estreitamente ligada à intencionalidade, deste se difere na medida que a intenção alude ao sentido da ação, enquanto que a voluntariedade se compreende como algo que se predica acerca da ação precisamente para diferenciá-la dos simples fatos (VIVES ANTÓN, Tomás Salvador. **Fundamentos del sistema penal...** op. cit., p. 244-248).

²⁰⁹ “*Así pues, la intención se halla referida a reglas, técnicas y prácticas, y presupone, por consiguiente, una competencia — “quien desea decir algo tiene también que haber aprendido a dominar un lenguaje” —: sólo a partir de esta competencia, y de las reglas cuyo dominio comporta, es posible establecer una relación derivada — indirecta — entre fines y movimientos corporales que, según hemos visto, ni puede, sin más, asimilarse a una relación causal, ni opera, por sí sola, una transferencia de sentido.*” (VIVES ANTÓN, Tomás Salvador. **Fundamentos del sistema penal...** op. cit., p. 234).

²¹⁰ VIVES ANTÓN, Tomás Salvador. **Fundamentos del sistema penal...** op. cit., p. 242.

²¹¹ *Ibid.*, p. 244.

²¹² *Ibid.*, p. 247-256.

²¹³ *Ibid.*, p. 258-259.

que marca a imprudência é precisamente esta *infração de um dever de cuidado*²¹⁴, por óbvio tal exigência só pode ser feita a um sujeito que, racionalmente, levará a existência de tal dever em conta no momento de *decidir* por sua ação.²¹⁵

Fica bastante claro, aqui, o central da questão: a manutenção do *livre-arbítrio*, do *poder agir de outro modo*, como base para a responsabilização penal. Não à toa, Vives dedica, em seu *Fundamentos*, todo um capítulo à sustentação teórica da liberdade, no qual apresenta, para tanto, dois argumentos: o argumento conceitual kantiano, segundo o qual “*a liberdade é um círculo do qual nem a ação humana nem a razão humana podem sair, pois constitui a dobradiça pela qual, para uma e para a outra, abrem-se as portas do mundo*”²¹⁶; e um argumento que denomina *linguístico*, segundo o qual o seguir das regras que constituem a linguagem implica a determinação da ação de maneira significativa – conforme o sentido –, e não causal:

A pergunta acerca de como posso seguir uma regra não é uma pergunta pelas causas, mas sim pelas razões que guiam minha conduta e pressupõe que posso me autodeterminar por elas – é dizer, pressupõe a liberdade de ação que realizo ao falar –.²¹⁷

Com isso, Vives considera ter demonstrado a liberdade como pressuposto necessário sem o qual não restaria espaço para a ação ou para razões, do que conclui que, sem a liberdade, tampouco restaria maneira válida de conceber o mundo, já que a alternativa a isso seria o completo mecanicismo.²¹⁸ Conquanto devamos concordar com a primeira parte, não podemos subscrever sua conclusão: se é verdade que sem pressupor

²¹⁴ Ibid., p. 259.

²¹⁵ Nesse sentido, dirá Vives: “*La libertad de acción constituye – como implícitamente se ha mostrado hasta ahora – el punto de unión entre la doctrina de la acción y la de la norma*” (VIVES ANTÓN, Tomás Salvador. **Fundamentos del sistema penal...** op. cit., p. 345).

²¹⁶ “... *la libertad es un círculo del que ni la acción humana ni la razón humana pueden salir, pues constituye el quicio desde el que, para una y para otra, se abren las puertas del mundo.*” (VIVES ANTÓN, Tomás Salvador. **Fundamentos del sistema penal...** op. cit., p. 328).

²¹⁷ “*La pregunta acerca de cómo puedo seguir una regla no es una pregunta por las causas, sino por las razones que guían mi conducta*” y *presupone que puedo determinarme por ellas —es decir, presupone la libertad de la acción que realizo al hablar—.*” (VIVES ANTÓN, Tomás Salvador. **Fundamentos del sistema penal...** op. cit., p. 331).

²¹⁸ VIVES ANTÓN, Tomás Salvador. **Fundamentos del sistema penal...** op. cit., p. 332-333. Nesse sentido, dirá o penalista espanhol: “*La libertad no es, en mi opinión, fundamento de la culpabilidad, sino presupuesto de la acción misma; esto es, de la imagen del mundo desde la perspectiva de la acción. Mal podría afirmarse o negarse desde datos empíricos, pues de lo que en ella se trata es de ver el mundo de un modo o de otro. Y lo que querría mostrar es que, o concebimos el mundo desde la libertad —desde la acción— o no podemos concebirlo en absoluto: eso es, aproximadamente, lo que quiso decir Kant al hablar de la libertad como la clave de bóveda del edificio de la razón.*” (VIVES ANTÓN, Tomás Salvador. **Fundamentos del sistema penal...** op. cit., p. 325).

a liberdade não poderíamos falar em ação²¹⁹ – e, por conseguinte, em culpa ou responsabilidade –, nem por isso nos vemos obrigados ou a afirmá-la ou a nos reduzirmos ao determinismo, afinal, como já referenciamos no apartado anterior, Nietzsche bem demonstrou como essas chamadas *leis naturais* que ditam tal determinismo não passam elas mesmas, enquanto antropomorfismos, de outra classe de preconceito metafísico.²²⁰

A saída, aqui, está precisamente em reconhecer a linguagem enquanto forma com a qual reduzimos o real para fins de comunicação²²¹, argumento no qual, como já demonstramos, Nietzsche tanto insiste em *Sobre verdade e mentira em sentido extra moral*. Levando isso em conta, podemos notar como tanto a visão de mundo embasada na liberdade quanto o determinismo são apenas maneiras propriamente humanas, demasiado humanas, de organização conceitual da realidade a que se quer fazer referência – formas estas, entretanto, que pelos mecanismos redutores e falseadores da linguagem, nunca dirão *a verdade* acerca desta realidade²²².

Assim, por mais que tenha superado vários dos erros categoriais da doutrina penal anterior²²³, sobretudo aquele que compreendia a intenção enquanto um estado mental aferível na mente do agente – em Vives esta deve ser compreendida nos termos de uma interpretação acerca do significado da ação –, a concepção significativa da ação não logra superar as bases metafísicas do direito penal, antes reproduzindo-as uma vez mais.

Em grande medida, o que Vives faz é transpor para o campo normativo²²⁴ a discussão que antes se dava no campo ontológico – a discussão, em si, contudo, se mantém fundada em esquemas metafísicos de responsabilidade pessoal. Em outras palavras, o autor espanhol tem sim o mérito de denunciar o ontologismo das correntes anteriores, mas não dá o próximo passo, a superação de seu embasamento metafísico, e assim, ao fim, faz com sua portentosa teoria exatamente aquilo que fazia um finalista: busca – é verdade, não mais na mente do agente, mas na expressão significativa de suas ações – uma maneira de vincular o sujeito que será punido aos efeitos de seu ato, mesmo

²¹⁹ Posição essa já difundida dentro do direito entre vários dos autores vinculados à *teoria crítica*, que veem na morte do sujeito a derrocada das noções de ação, agência e responsabilidade.

²²⁰ WL/VM, p. 43-44.

²²¹ Concepção que se poderia encontrar já no conceito de *jogos de linguagem* de Wittgenstein.

²²² Se isso já se anunciava em *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*, fica ainda mais claro em *A Gaia Ciência*, em cujo Livro V Nietzsche se debruça mais especificamente sobre as questões de cunho epistemológico que sempre estiveram em sua obra. Vide, com especial relevância, FW/GC, V, 344 e 354.

²²³ VIVES ANTÓN, Tomás Salvador. **Fundamentos del sistema penal**... op. cit., p. 248.

²²⁴ Ibid., p. 253.

ciente de que tal ligação, longe de ser fática, será meramente gramatical²²⁵. Trata-se exatamente da função que Nietzsche atribui ao livre-arbítrio:

Os homens foram imaginados “livres” para que pudessem ser condenados, punidos – para que pudessem se tornar *culpados*: em consequência, toda ação *teve de* ser imaginada como querida e sua origem como presente na consciência (o que se transformou a *mais radical* falsificação *in psychologicis* em princípio da própria psicologia...) ²²⁶

Disso nos importa compreender como, mesmo numa teoria radicalmente crítica como a de Vives, a incompreensão acerca do caráter metafísico dessas categorias nas quais embasamos nosso direito impossibilita a superação dessa sistemática que busca ligar sujeito, ação e efeitos conforme esquemas causais. Com efeito, a concepção significativa do delito serve como perfeito exemplo de como, mesmo percebidos os suportes gramaticais – e não ontológicos – nos quais embasam-se nossas categorias jurídico-morais, sua superação não é nada simples.

Caberiam, talvez, mais exemplos – e de fato há exemplos aos montes de como essas mesmas estruturas se repetem sejam em trabalhos de caráter dogmático ou crítico. Dentro dos estreitos limites deste trabalho, entretanto, parece já ser possível sustentar nossa tese inicial: *culpa* e *responsabilidade* por muito tempo serviram, e ainda servem, como *suportes metafísicos* para a justificação de uma *justiça* que, embasada na ideia de *tudo pode ser pago*²²⁷, cobra sempre a expiação da culpa.

Com isso em mente, indagamos: em que termos podemos pensar a superação destes suportes metafísicos a partir da filosofia de Nietzsche?

²²⁵ “... la relación entre intención y acción es —aun en el caso de las intenciones futuras— particularmente íntima, gramatical o lógica” (VIVES ANTÓN, Tomás Salvador. **Fundamentos del sistema penal...** op. cit., p. 247).

²²⁶ GD/CI, Os quatro grandes erros, 7.

²²⁷ GM/GM, II, 8.

4. UM ALÉM DO DIREITO

Como se deve ter notado, *culpa* e *responsabilidade* foram usados quase que como sinônimos no último subcapítulo, coisa que se tinha buscado evitar nas partes anteriores. Tal seu deu, pois, mesmo cientes das críticas dogmáticas que nesse ponto poderiam surgir²²⁸, nos importava propriamente falar da função comum que ambas cumprem dentro do direito, a saber, de bases metafísicas que orientam a estruturação dos efeitos jurídicos materiais bem como do processo judicial²²⁹ – enquanto cumprem essa função, podem mesmo, para os efeitos deste trabalho, ser compreendidos enquanto sinônimos.

Dentro da obra nietzschiana, entretanto, a divisão entre os dois conceitos toma outro grau de importância: isso porque, como já apontamos, se a *consciência de culpa* é o grande sintoma de decadência produzido pela moralidade do costume²³⁰, a *responsabilidade*, por outro lado, é afirmada por Nietzsche enquanto privilégio do qual deve ter consciência aquele o *indivíduo soberano supramoral* fruto tardio desse processo.²³¹

Dessa forma, como primeiro passo em direção à conclusão, cabe destacar no próprio Nietzsche essa *responsabilidade enquanto privilégio*, diferenciando-a de uma outra, aquela que serve apenas à *responsabilização* do ser humano:

O erro do *livre-arbítrio*. – [...] hoje sabemos muito bem o que ele é – o mais infame truque de teólogos que há, cuja finalidade é tornar a humanidade “responsável” no sentido deles, ou seja, *torna-la dependente deles...* Trato aqui apenas da psicologia de toda responsabilização. – Em todo lugar onde se procura responsabilidades, costuma ser o instinto de *querer punir e julgar* que está a procura delas. O devir foi despido de sua inocência quando se busca explicar pela vontade, pelas intenções ou por atos de responsabilidade alguma maneira de ser: a doutrina da vontade foi inventada essencialmente com a finalidade de punir, ou seja, de *querer encontrar culpados*.²³²

Por óbvio, é outro o sentido que Nietzsche dá àquela responsabilidade fruto tardio da moralidade do costume:

²²⁸ Poder-se-ia, por exemplo, objetar que a estrutura e o conteúdo normativos daquilo que se denomina *responsabilidade civil* é bastante diferente daquilo que se denomina culpa no direito penal. Não obstante, a responsabilidade civil se afirma exatamente em termos de *culpa, dano e nexa causal*, ou seja, ainda *responsabilizando* determinado indivíduo pelos efeitos de seu ato – o mesmo vale, obviamente, para os demais casos onde os efeitos jurídicos retiram seu sentido da *responsabilização*: responsabilidade objetiva (civil ou do Estado), etc.

²²⁹ Exemplo claro é a longa discussão travada dentro do direito processual civil e processual penal acerca da importância da *verdade* enquanto meta do processo judicial.

²³⁰ GM/GM, II, 16.

²³¹ GM/GM, II, 2.

²³² GD/CI, Os quatro grandes erros, 7.

... coloquemo-nos no fim desse 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: encontraremos 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 e 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. Este liberto ao qual é *permitido* prometer [...] – 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 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*...

3. sua consciência?... Já se percebe que o conceito de “consciência”, com que deparamos aqui em sua manifestação mais alta, quase desconcertante, tem uma longa história e variedade de formas atrás de si. Poder responder por si, e com orgulho, ou seja, poder também *dizer Sim a si mesmo* – isso é, como disse, um fruto maduro, mas também um fruto *tardio* ²³³

Está clara o que é essa responsabilidade *no sentido deles*²³⁴: a responsabilidade que é *culpa, má consciência*, sintoma da doença metafísica de que padece a modernidade. Essa responsabilidade, Nietzsche está denunciado²³⁵, deve ser superada – e é de sua *superação* que se trata: desmanchados aqueles *preconceitos morais* dos quais até aqui nos ocupamos, entre eles a crença no *sujeito*, na *vontade* e no *ato*, a *doutrina causal* e o *livre-arbítrio*, cai também por terra aquele rígido edifício moral dentro do qual a *capacidade de se comprometer*, que tanto sofrimento custou à humanidade²³⁶, só podia servir enquanto pressuposto para alguma forma de expiação pela equivalência – “*cada coisa tem seu preço, tudo pode ser pago*”²³⁷ – do castigo. Agora, livre de suas amarras metafísicas, essa capacidade, a *responsabilidade*, *se torna privilégio* desse indivíduo

²³³ GM/GM, II, 2 e 3.

²³⁴ Expressão utilizada por Nietzsche na recém citada passagem de GD/CI, Os quatro grandes erros, 7.

²³⁵ “*Somos necessários, somos um fragmento de destino, pertencemos ao todo, estamos no todo – não há nada que possa julgar, medir, comparar e condenar nosso ser, pois isso significaria julgar, medir, comparar e condenar o todo... Mas não há nada fora do todo! – Que ninguém mais seja responsabilizado*” (GD/CI, Os quatro grandes erros, 8).

²³⁶ Lembremos: é para criar um animal capaz de prometer que se instaura a moralidade do costume (GM/GM, II, 2).

²³⁷ GM/GM, II, 8.

soberano supramoral, que, ele mesmo, também se superou, da mesma maneira que fez Zaratustra:

O que terá ocorrido, meus irmãos? Superei-me; eu, o sofredor, carreguei minhas próprias cinzas à montanha, inventei para mim uma chama mais ardente. E vede só! O fantasma *esquivou-se* de mim!

Sufrimento ser-me-ia agora, e tortura para o convalescido, crer em fantasmas; ser-me-ia agora sofrimento e rebaixamento. Assim falo aos transmundanos.

Sufrimento e impotência – foi isso que criou todos os mundos transcendententes; [...].

Crede em mim, meus irmãos! Era o corpo que se desesperava com o corpo – era ele que apalpava as últimas paredes com os dedos do espírito transtornado. E então quis ele atravessar com a cabeça, e não apenas com a cabeça, para o “outro mundo”.

Mas o “outro mundo” encontra-se bem oculto do homem, um mundo desumanizado e inumano, que é um nada celestial; e o ventre do ser não fala em absoluto com o homem, a não ser como homem.

[...]

Sim, este eu, este labirinto contraditório do eu fala ainda de maneira mais honesta de seu ser, este eu criador, querente, avaliador, que é a medida e o valor das coisas.

E esse ser mais honesto, o eu – ele fala do corpo, e ele quer ainda o corpo, mesmo quando divaga e devaneia e esvoaça com asas quebradas.

Ele aprende a falar cada vez mais honestamente, o eu: e quanto mais aprende, tanto mais encontra palavras e honras para o corpo e para a terra.

Um novo orgulho ensinou-me meu eu, e eu ensino-o aos homens: não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestes, mas carrega-la livremente, uma cabeça terrestre, que crie sentido para a terra!

Uma nova vontade ensino aos homens: querer esse caminho que o homem trilhou cegamente, e bendizê-lo, e não mais trilhar à sua margem, às furtadelas, como os enfermos e moribundos!

Eram enfermos e moribundos aqueles que desprezaram o corpo e a terra e inventaram o celestial e as gotas de sangue redentoras: mas também esses doces e lúgubres venenos foram tomados do corpo e da terra!²³⁸

Como se nota, a autossuperação de Zaratustra se dá precisamente nos termos de uma superação de seus preconceitos metafísicos de subjetividade – libertado dos *fantasmas* que o faziam compreender o mundo em termos de atos, causas e efeitos, configura-se agora um novo Eu, *capaz de falar de maneira honesta de seu ser*, ou seja, um Eu cuja *consciência é capaz de afirmar a si mesma* enquanto resultado da organização hierárquica deste *labirinto contraditório* que compõe o corpo enquanto arranjo de forças.

Esse novo Eu, como disse o próprio Zaratustra, é também aquele que mais encontra honras para o corpo e para a terra – ele *diz sim à vida*, e nela tem também o critério para *erigir seus novos valores*:

²³⁸ Za/ZA, I, *Dos Transmundanos*.

Permaneçei fiéis à terra, irmãos, com o poder de vossa virtude! Que vosso amor presenteador e vosso conhecimento sirvam ao sentido da terra! Assim vos peço e suplico.

Não a deixeis voar para longe do terreno, para bater com as asas contra paredes eternas! Ah!, sempre houve tanta virtude perdida no voo!

Reconduzi, como eu, a virtude perdida de volta à terra – sim, de volta ao corpo e à vida: que ela dê à terra seu sentido, um sentido humano!²³⁹

Eis, portanto, a questão com a qual nos deparamos: trata-se do *problema do valor*, da *hierarquia dos valores*, a mais importante tarefa da filosofia para Nietzsche²⁴⁰, e para a qual, já sabemos a essa altura, ele aponta como derradeiro critério a *vida enquanto vontade de potência que se quer efetivar* – aquilo que a afirme, os valores que promovam e fortaleçam a vida, serão aqueles de valor mais elevado; em contraposição a eles estarão aqueles valores que a neguem.

É precisamente disso que se trata: aqui nos indagamos, junto a Nietzsche, do *valor dos valores* que informam nosso direito – afirmam eles o corpo e a vida, ou a negam em detrimento de ideais metafísicos? Ora, parece bastante clara a opinião de Zaratustra nesse ponto:

Há vingança em tua alma: onde quer que mordas, lá cresce uma escara negra; teu veneno faz a alma girar com vingança!

Assim falo-vos em parábola, a vós, que fazeis girar as almas, ó pregadores da *igualdade*! Sois tarântulas para mim e ocultos sedentos de vingança!

Mas quero trazer à luz os vossos esconderijos: por isso rio-vos na cara a minha risada das alturas.

Por isso repuxo vossas teias, para que vossa raiva vos atraia para fora de vossa caverna de mentiras, e para que vossa vingança salte de trás de vossa palavra “justiça”.

Pois *que o homem seja liberto da vingança*: eis para mim a ponte para a mais alta esperança e um arco-íris após longas tempestades.

Mas as tarântulas, com efeito, querem outra coisa. “Para nós a justiça é que o mundo se preencha com o mau tempo de nossa vingança” – assim falam entre si.

“Queremos praticar a vingança e o insulto contra todos aqueles que não são iguais a nós” – assim fazem voto os corações das tarântulas.

“E ‘vontade de justiça’ – isso deve ser de agora em diante o nome para virtude; e contra tudo que tem poder queremos erguer nossas vozes!”

[...]

Não quero me ver misturado e confundido com esses pregadores da igualdade.

Pois assim fala *comigo* a justiça: “Os homens não são iguais”.

E tampouco devem se tornar iguais! Que seria de meu amor ao super-homem se eu falasse de outra forma?

[...]

Devem tornar-se inventores de imagens e fantasmas em suas inimizadas, e com suas imagens e seus fantasmas devem ainda lutar, uns contra os outros, a mais alta de todas as lutas!

²³⁹ Za/ZA, I, Da virtude que presenteia, 2.

²⁴⁰ GM/GM, I, nota.

Bom e mau, rico e pobre, alto e baixo e todos os nomes dos valores: haverão de ser armas e sinais tilintantes de que a vida precisa sempre renovadamente superar-se a si mesma!

A própria vida quer construir-se até as alturas, com pilastras e degraus quer olhar para distancias recônditas e buscar belezas ditosas – *por isso* necessita de altura!

E por precisar de altura, precisa também de degraus e da contradição entre os degraus e os que sobre eles ascendem! A vida quer ascender, e ascendendo, quer superar-se.²⁴¹

Não parecem restar duvidas: nosso direito até sua raiz se vê corrompido pelo veneno metafísico da tarântula. Nosso objetivo, portanto, deve ser precisamente o de se *superar os preconceitos morais* que, afirmando um mundo metafísico ideal, negam o efetivo e a vida em sua efetividade, vinculando seu valor a este *outro mundo*²⁴² imaginário. Esta superação, entretanto, como ficou claro do que expusemos no fim do item 3.2, só se pode operar uma vez que se compreenda em sua radicalidade a maneira como a linguagem atua limitando e falseando o real: apenas assim se pode, precisamente ao desobrigar a linguagem daquelas condicionantes que para ela o ser humano introduziu em seu mundo ideal, libertá-la para um fazer mais potente, e, com isso, fazer livre também o sujeito que linguisticamente se expressa – apenas nela, na linguagem liberta da crença metafísica na *gramática*, é que este indivíduo supramoral pode encontrar o instrumento adequado para a *constituição de novos valores*.

É dessa maneira, portanto, ciente de que o *viver é interpretar* e, o interpretar, *apoderar-se*²⁴³, que este indivíduo soberano se faz capaz de *erigir para si sua própria tábua de valores* – assim se torna *supramoral, individual* na mais radical acepção do termo²⁴⁴:

²⁴¹ Za/ZA, II, Das tarântulas.

²⁴² WL/VM, p. 37-38. Se Zaratustra a isso se refere como *outro mundo*, em GD/CI, Como o “mundo verdadeiro” acabou se tornando uma fábula, Nietzsche o chama *mundo verdadeiro*: trata-se daquele mundo mais elevado, mais perfeito, onde estariam as ideias, a verdade das coisas – esse mundo que, para Zaratustra, não fala com o ser humano a não ser *como homem, antropomorfismo* que encontra ali o que o ser humano mesmo, por sub-repção, ali introduziu; e que é, na citada passagem de *Crepúsculo dos Ídolos*, o próprio erro metafísico que se deve superar.

²⁴³ “*E me dizeis, amigos, que não se deve discutir gosto e degustação? Mas toda vida é briga por causa do gosto e da degustação!*

Gosto: simultaneamente peso e prato da balança e pesador; e ai de todo vivente que quiser viver sem briga pelo peso e pelo prato e pelo pesador!

Quando ele se cansasse de sua sublimidade, esse sublime: somente então sua beleza começaria a se mostrar – e somente então haveria de querer degusta-lo e acha-lo gostoso.

E somente quando se desviar de si mesmo é que saltará por sobre a própria sobra e – deveras! – estará então sob o seu sol” (Za/ZA, II, Dos sublimes).

²⁴⁴ No mesmo sentido da citação seguinte, dirá Zaratustra em outro discurso: “*Meu irmão, se tens uma virtude, e se essa virtude é tua, então não a tens em comum com ninguém.*

Que vossa virtude seja o vosso si-próprio, e não algo estranho, uma pele, um disfarce: eis a verdade do fundo de vossa alma, ó virtuosos –
 Mas há também aqueles para os quais virtude significa contrair-se sob um açoite: e vós destes demasiada atenção à sua gritaria!
 [...]
 Ah, também deles chegou-vos a gritaria aos ouvidos, ó virtuosos: “Aquilo que não sou é para mim o deus e a virtude!”
 [...]
 Ah, como lhes sai mal da boca a palavra “virtude”! E quando dizer: “Sou justo”, então soa sempre como se dissessem: “Estou vingado!”
 [...]
 E há por sua vez também aqueles que consideram virtude dizer: “virtude é necessária”; mas no fundo acreditam apenas que a polícia seja necessária.
 [...]
 Para que vos cansásseis das palavras “recompensa”; “retribuição”, “castigo”, “vingança justa” –
 Para que vos cansásseis de dizer: “que uma ação seja boa significa que ela é desinteressada”.
 Ah, meus amigos! Que o vosso si-próprio esteja na ação como a mãe está no filho, que essa seja a vossa palavra acerca da virtude!²⁴⁵

Trata-se, em uma palavra, da *superação da moral*: se por um lado se liberta o ser humano da *domesticação que o enfraquece*²⁴⁶, por outro se afirma aquilo que da moralidade do costume se pode aproveitar para a afirmação da vida, aquele fruto tardio, esse Eu supramoral que, capaz de afirmar a si mesma enquanto organização voltada à efetivação do corpo como conjunto de forças e vontade de potência, é bastante ciente de ter, em sua *responsabilidade*, o privilégio daquele que pode se comprometer e assim afirmar-se enquanto *dever*, ou, como quer Zaratustra, *enquanto projeto* de sua própria superação, caminho ao seu próprio *além de si*.²⁴⁷

Certamente queres chama-la pelo nome e afaga-la; queres puxar-lhe a orelha e passar o tempo com ela. E olha só! Agora tens seu nome em comum com o povo e te tornastes povo e rebanho com a tua virtude! Melhor faria se dissesse: “É inefável e inominado aquilo que causa torturas e doçuras à minha alma e que ainda é a fome de minhas entranhas”.

Que tua virtude seja demasiada elevada para a habilidade dos nomes: e se precisares falar dela, não te envergonhes se gaguejares.

Fala e gagueja assim: “Eis o meu bem, eu o amo, ele me agrada por inteiro, somente assim quero o bem. “Não o quero como a lei de um deus, não o quero como preceito e necessidade humanas: que não seja para mim nenhum guia para supermundos e paraísos.

“É uma virtude terrena, aquela que amo: há pouca astúcia nela, e muito menos a razão de todos.

“Mas esse pássaro fez em mim seu ninho: por isso amo-o e acolho-o – agora senta-se comigo sobre ovos dourados.” (Za/ZA, I, Das alegrias e paixões).

²⁴⁵ Za/ZA, II, Dos virtuosos.

²⁴⁶ GD/CI, Os “melhoradores” da humanidade, 2

²⁴⁷ Nesse sentido a famosa passagem do Prólogo de Zaratustra no qual Nietzsche nos apresenta o ser humano como corda estendida entre o animal e o além-do-homem: “O que é grandioso no homem é que ele seja uma ponte, e não um fim: o que pode ser amado no homem é que ele seja uma passagem e um ocaso” (Za/ZA, I, Prólogo de Zaratustra) – o que Zaratustra ama no ser humano, está claro, é sua capacidade de superar a si mesmo.

Com efeito, aqui se pode notar como essa constituição do ser humano enquanto projeto depende também de que o indivíduo seja capaz de se posicionar em relação ao *tempo* da maneira como requer Zaratustra: se o que efetivamente existe é apenas o *instante*, esse *portal* que constantemente atravessamos entre o já ocorrido e o vindouro²⁴⁸, pode-se com propriedade compreender como o passado só existe enquanto interpretação presente que o cria, e que, portanto, não se pode tentar muda-lo *no sentido que quer a vontade prisioneira do foi*²⁴⁹ – quanto a esse passado, o que se pode fazer é *afirmá-lo enquanto necessidade*:

“Redimir os passados e transformar todo ‘foi’ em um ‘assim queria eu!’ – somente isso seria para mim a redenção.

“Vontade – assim se chama o libertador e a fonte de alegrias: assim vos ensinei, meus amigos! E agora aprendei também isto: a própria vontade é ainda prisioneira.

Querer liberta: mas como se chama aquilo que põe em cadeias também o libertador?

“‘Foi’: assim chama-se o ranger de dentes e a mais solitária aflição da vontade. Impotente contra aquilo que está feito – ela é uma espectadora zangada de tudo que é passado.

“A vontade não pode querer para trás; que ela não seja capaz de romper o tempo e a avidez do tempo – eis a mais solitária aflição da vontade.”²⁵⁰

Como não seria difícil adivinhar, esse voltar-se para trás da vontade está intimamente ligado ao ressentimento, à vingança e ao castigo:

“Que o tempo não ande para trás – eis o motivo de sua raiva; ‘aquilo que foi’ – assim chama-se a pedra que ela é incapaz de mover.

“E assim move ela pedras, de raiva e indisposição, e exerce vingança em tudo aquilo que não sente, como ela, raiva a indisposição.

“Assim se converteu a vontade, a libertadora, em causadora de dor: e ela se vingue em tudo que é capaz de sofrimento por não poder retroceder.

“Isto, sim, somente isto é a própria *vingança*: a aversão da vontade ao tempo e ao seu ‘foi’.

[...]

“O *espírito da vingança*: meus amigos, essa foi até agora a melhor reflexão dos homens; e onde havia sofrimento, deveria haver sempre castigo.

“‘Castigo’: eis o nome da própria vingança – com uma palavra mentirosa ela simula para si uma boa consciência.

“E por haver sofrimento no próprio querente por não poder querer para trás – por isso o próprio querer e toda a vida deveriam ser – castigo!”²⁵¹

²⁴⁸ Fazemos aqui referência à concepção de tempo apresentada por Zaratustra em *Da visão e do enigma*, segundo a qual existiria o *portal do instante*, local de choque entre o passado e o futuro e que, diferentemente deles, existe enquanto efetividade (Za/ZA, III, Da visão e do enigma, 2).

²⁴⁹ Trata-se, como fica claro na citação seguinte, da vontade presa à impossibilidade de alterar o passado.

²⁵⁰ Za/ZA, II, Da redenção.

²⁵¹ Za/ZA, II, Da redenção.

O que quer, o que pode querer, então, a vontade de Zaratustra? À primeira apressada resposta que surge, *o futuro*, devemos fazer a ressalva: assim como o passado, tampouco o futuro existe efetivamente – o que deve propriamente querer a vontade, aquilo que ela deve afirmar, é *o presente enquanto projeto de sua própria superação*²⁵², ponte para seu próprio ocaso.

Era disso, propriamente, que falávamos no fim de nosso item 3.1: da necessidade de um novo meio de organização social que, também fundado, como esse novo sujeito, *em valores afirmativos da vida*, se mostre mais capaz de garantir à multiplicidade das formas pelas quais a vontade de potência se expressa no fazer criativo humano as condições de sua máxima efetivação. Assim é que se poderiam criar *novos e melhores* valores: numa sociedade que, liberta dos preconceitos metafísicos, pode também se comprometer *enquanto projeto* de uma sociedade mais *saudável* – ou seja, uma sociedade que, no lugar de negar sua constituição enquanto arranjo criativo e dinâmico de forças, *se afirme enquanto projeto de sua própria superação*, e que, portanto, já não querendo o passado, mas sim *o presente efetivo e prenhe de possibilidades*, não padeça dos grandes sintomas do *ressentimento* e da *má consciência*.

Por óbvio, uma mudança de tal magnitude na própria tessitura social nem se alcança de imediato²⁵³, nem terá no direito o seu único – ou mesmo melhor – instrumento. Não obstante, se a genealogia nos ensina algo, é precisamente a dinamicidade do mundo, sua impossibilidade de permanecer fixo: a mudança virá, dependendo seu sentido apenas dos *valores* que, colocados pela interpretação imposta pela vontade de potência dominante, lhe darão significado – e se é este problema, o *problema dos valores*, que novamente se apresenta, novamente respondamos com Nietzsche: que sejam valores que afirmem a vida!

Como se pode facilmente perceber, o que aqui se propõe excede em muito os limites do campo jurídico: trata-se, propriamente, de *uma nova configuração civilizatória*, que pressupõe mudanças nos mais variados campos da cultura – não seria

²⁵² Za/ZA, III, Das velhas e novas tábuas, 3.

²⁵³ O próprio Nietzsche estava bastante ciente do caráter histórico – e não pessoal – de seu projeto filosófico, a *transvaloração dos valores*: em GD/CI, Incursões de um extemporâneo, 47, deixa claro como é preciso *mudar o corpo antes do intelecto* – e se tantos dos erros metafísicos *se tornaram corpo* em nós (Za/ZA, I, Da virtude que presenteia, 2), essa mudança só poderá ser gradual. No mesmo sentido, em *Nas ilhas bem-aventuradas*, Zaratustra nos impele a criar em nós mesmos não o além-do-homem, mas seus antepassados (Za/ZA, II, Nas ilhas bem-aventuradas).

possível falar delas todas numa só dissertação. Concentremo-nos, portanto, no que disso tudo podemos retirar como conclusão para o campo jurídico.

Em primeiro lugar, deve se ressaltar uma importante consequência da superação das bases metafísicas do direito: libertado sobretudo do preconceito moral segundo o qual deveria buscar na *vontade* expressa pelo *ato* a *culpa* enquanto *causa* de determinado dano, e nisso embasar um *castigo* que busca *expiá-la*, o sistema jurídico se faz capaz de compreender como esse ato é na verdade expressão particular de um arranjo maior de forças que se faz sentir enquanto *vontade de potência* que se apodera e reordena a pluralidade pulsional que constitui o indivíduo.

Com efeito, trata-se precisamente de perceber como a *responsabilização*, ao considerar resolvido determinado conflito social na medida que a culpa se expiou através do castigo, funciona como barreira que impede que o esforço de solução da questão empregado pelo direito vá além do indivíduo infrator, impedindo também que se compreenda e se enfrente esse tipo de problema de forma estrutural.

Para dizê-lo de forma clara, a questão é notar de que maneira mazelas sociais como, por exemplo, o racismo e a homotransfobia – que até agora tentaram se combater a golpes de direito penal – *não estão na vontade do sujeito infrator*, existindo antes, fora dele, enquanto *arranjos de força discursivos* que nele se expressam por meio de sua ação – e assim melhor pensar os instrumentos a serem utilizados em seu combate. Não nos esqueçamos:

*Ninguém é responsável por existir, por ser constituído desta ou daquela forma, por estar nessas circunstâncias, nesse ambiente. A fatalidade de seu ser não pode ser separada da fatalidade de tudo que foi e será. Ele não é a consequência de uma intenção própria, de uma vontade, de uma finalidade [...]. Fomos nós que inventamos a noção de “finalidade”: a finalidade está ausente da realidade. Somos necessários, somos um fragmento de destino, pertencemos ao todo, estamos no todo – não há nada que possa julgar, medir, comparar e condenar nosso ser, pois isso significaria julgar, medir, comparar e condenar o todo... Mas não há nada fora do todo! – Que ninguém mais seja responsabilizado, que não seja lícito explicar o tipo de ser mediante um *causa prima*, que o mundo não constitui uma unidade nem como sensório nem como “espírito”, apenas essa é a grande libertação – apenas assim a *inocência* do devir é restaurada*²⁵⁴

É esse o sentido do *além do direito* que aqui buscamos estruturar: o de um direito libertado da metafísica e capaz de lidar de fato com questões estruturais como aquelas às

²⁵⁴ GD/CI, Os quatro grandes erros, 8.

quais nos referimos. Como, então, se dá a atuação dessa direito no caso concreto? Nietzsche nos indica um possível caminho.

No aforismo 202 de *Aurora*, intitulado *A promoção da saúde*, o autor de Zaratustra compara dois *tipos* de humano, o criminoso²⁵⁵ e o doente mental, chegando à conclusão de que, fisiologicamente, tratam-se de uma e só coisa: ambos vão mal no que toca a sua *saúde espiritual*²⁵⁶, e por isso causam o mesmo tipo de dano à sociedade e aos demais indivíduos, tornando-se, assim, exatamente na mesma medida, parasitas do corpo social.²⁵⁷ Nietzsche, entretanto, afirmando que a saúde de uma sociedade se deve medir precisamente pelo número de parasitas que pode suportar²⁵⁸, conclui dessa identidade entre o criminoso e o doente mental pela necessidade de se tratar ambos da mesma maneira:

Nenhuma crença é hoje tão bem mantida como esta, não se deixa então de tirar-lhe a consequência e tratar o criminoso como um doente mental: não com soberba misericórdia, sobretudo, mas com inteligência médica. [...] A possibilidade e os meios de cura (de eliminação, transformação, sublimação desse impulso) devem lhe ser colocados muito claramente [...] nada se deve negligenciar para restituir o ânimo e a liberdade de espírito ao criminoso: devemos limpar de sua alma os remorsos, como uma coisa suja, e dar-lhe indicações de como ele pode reparar o dano que tenha feito a uma pessoa mediante um benefício a outra, talvez a toda a comunidade. Tudo com extrema deferência! E sobretudo no anonimato ou com outro nome e frequente mudança de endereço, para que a integridade da reputação e sua vida futura corram o menor risco possível. É certo que quem foi prejudicado, sem considerar como o prejuízo pode ser reparado, quer ter sua *vingança* e recorre então aos tribunais – é o que mantém provisoriamente nossas horríveis leis penais, com sua balança de merceeiro e sua vontade de *contrabalancear a culpa com a pena*: mas não deveríamos poder ir além disso? Como seria aliviado o sentimento geral da vida, se juntamente com a crença na culpa nos livrássemos do velho instinto de vingança e olhássemos como sutil inteligência dos felizes o fato de bendizerem seus inimigos, como o cristianismo, e *fazer o bem* aos que nos ofenderam! Vamos retirar do mundo o conceito de *pecado* – e enviar logo atrás dele o conceito de *castigo*!²⁵⁹

²⁵⁵ Compreenda-se: por mais que Nietzsche utilize a palavra *criminoso*, não a está utilizando em sentido estrito, como *aquele que cometeu um ato típico, ilícito e culpável*, mas no sentido do indivíduo que, em sua atuação, infringe normas sociais e com isso gera dano – a classificação desse dano em penal, civil, ambiental, etc., não se faz aqui central. Assim como Nietzsche, utilizaremos *criminoso* nesse sentido amplo.

²⁵⁶ Nesse sentido GD/CI, *Incursões de um extemporâneo*, 45, passagem na qual Nietzsche fala do criminoso como o humano forte tornado doente por condições desfavoráveis.

²⁵⁷ M/A, III, 202.

²⁵⁸ M/A, III, 202.

²⁵⁹ M/A, III, 202.

Outra vez retomando aqui o que se concluiu no item 3.1, e levando também em conta o que diz Zaratustra no discurso das tarântulas²⁶⁰, podemos compreender como nesse atuar descrito por Nietzsche nosso *além do direito* se configura para a busca de uma *nova justiça*, que, reconhecendo em qualquer embate jurídico um embate entre vontades de potência – que, ao realizarem-se, de repente viram suas interpretações e interesses em conflito –, busca a resolução do caso concreto não em termos de *equidade*, mas de reabilitação, *potenciação* dessas mesmas vontades de potência – em uma palavra, um sistema jurídico que busca a *afirmação da vida*. Para tanto, é claro, servirá não apenas a reabilitação do criminoso, mas também a da vítima: de alguma forma afetada pelo conflito, a vítima deve também ser compreendida enquanto conjunto de forças cuja potência criativa se deve recuperar. Por óbvio, à maneira do castigo penal, a corrente solução da *responsabilização civil* de nada ou de muito pouco adianta, afinal ainda se busca expiar a culpa do responsável através de alguma espécie de pagamento pelo dano sofrido, através, portanto, de uma *equivalência* – novamente aparece aqui a *justiça enquanto vingança*, embasada na *responsabilidade do culpado*, que *pagará* seu castigo em dinheiro, a ser destinado à indenização da vítima.

Com efeito, deve-se notar como apenas numa minoria absoluta dos casos, a saber, apenas naqueles que o dano é estritamente patrimonial²⁶¹, essa restituição monetária de fato serve à reabilitação da vontade de potência da vítima – nos demais casos, tratar-se-á apenas disto: de uma tentativa de apaziguar aquela *vontade de justiça* das tarântulas²⁶² por meio de um *castigo* disfarçado de *equivalência*²⁶³.

²⁶⁰ Citado pouco acima, assim fala nele Zaratustra: “Não quero me ver misturado e confundido com esses pregadores da igualdade. Pois assim fala comigo a justiça: “Os homens não são iguais”. E tampouco devem se tornar iguais! Que seria de meu amor ao super-homem se eu falasse de outra forma? [...]”

Devem tornar-se inventores de imagens e fantasmas em suas inimizades, e com suas imagens e seus fantasmas devem ainda lutar, uns contra os outros, a mais alta de todas as lutas!

Bom e mau, rico e pobre, alto e baixo e todos os nomes dos valores: haverão de ser armas e sinais tilintantes de que a vida precisa sempre renovadamente superar-se a si mesma!

A própria vida quer construir-se até as alturas, com pilastras e degraus: quer olhar para distancias recônditas e buscar belezas ditosas – por isso necessita de altura!

E por precisar de altura, precisa também de degraus e da contradição entre os degraus e os que sobre eles ascendem! A vida quer ascender, e ascendendo, quer superar-se” (Za/ZA, II, Das tarântulas).

²⁶¹ Pode-se inclusive indagar: existem tais casos?

²⁶² “Mas as tarântulas, com efeito, querem outra coisa. ‘Para nós a justiça é que o mundo se preencha com o mau tempo de nossa vingança’ – assim falam entre si” (Za/ZA, II, Das tarântulas).

²⁶³ Como se vê, é central para essa justiça vingativa aquela noção, aqui já analisada, segundo a qual *tudo pode ser pago*.

Como Nietzsche deixa claro no mesmo aforismo 202, entretanto, não é esse propriamente o *problema* que envolve a vítima, mas sim a maneira como, numa sociedade que, como a nossa, ainda padece de *má consciência*²⁶⁴, *seu ressentimento* pedirá vingança. É essa, com efeito, a *função* que o autor de Zarathustra encontra para a vingança: a vazão do *ressentimento* por meio da descarga de afetos sobre aquele que será *responsabilizado*:

Pois todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente; ainda mais especificamente, um agente *culpado* suscetível de sofrimento – em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos, em ato ou *in effigie* [simbolicamente]: pois a descarga de afeto é para o sofredor a maior tentativa de alívio, de *entorpecimento*, seu involuntariamente ansiado narcótico para tormentos de qualquer espécie.²⁶⁵

Como já deixamos claro, outro deve ser o sentido de nosso *além do direito*: o que se deverá buscar é propriamente a reabilitação tanto do criminoso quanto da vítima enquanto vontades de potência – daquele, nos termos de “*eliminação, transformação, sublimação desse impulso*”²⁶⁶, o “*impulso criminoso*”; desta, no sentido da cura dos sintomas do *ressentimento*. Em uma palavra, trata-se da configuração de um sistema jurídico que abandone a atual lógica *despontenciadora*²⁶⁷ de indivíduos que marca nosso direito em detrimento de uma configuração capaz de afirma-los enquanto vontade de potência que precisa se realizar.

Essa reabilitação, portanto, se deverá fazer conforme a compreensão do *valor* que possui, enquanto afirmação intrínseca da vida, a multiplicidade criativa do ser humano. É dizer: a solução de cada caso, muito diferente do que quer a lógica jurídica de estrutura silogística e dogmática que tanto se esforça para reduzir o devir social a seu conjunto fixo de normas, deverá ser buscada, sem restrições, nos meios quais forem que possam reabilitar tanto vítima como criminoso enquanto vontades de potência que buscam realização.²⁶⁸

²⁶⁴ Note-se: não será ilícito supor que, numa sociedade já completamente livre de seus preconceitos metafísicos, a vingança sequer permaneça, aqui, como problema. Não obstante, como já ressaltamos na nota nº 244, a tarefa que aqui se apresenta é histórica, pelo que demanda compromisso histórico: ainda doente de ressentimento, nossa sociedade precisa buscar curar-se.

²⁶⁵ GM, III, 15.

²⁶⁶ M/A, III, 202.

²⁶⁷ Tal lógica fica mais que escancarada, por exemplo, na concepção de origens lombrosianas segundo a qual a pena no processo penal serviria para *inocuiçar* o sujeito delinquente.

²⁶⁸ Nesse sentido, vide recém citada passagem do aforismo 202 de Aurora: “*A possibilidade e os meios de cura (de eliminação, transformação, sublimação desse impulso) devem lhe ser colocados muito claramente [...] nada se deve negligenciar para restituir o ânimo e a liberdade de espírito ao criminoso*” (M/A, III, 202)

Nesse sentido devemos concluir também que nosso além do direito tampouco poderá ser *dogmático*. Ora, é aquele mesmo impulso falseador da linguagem que nos leva a estabelecer identidades e unidades para a multiplicidade do mundo, ao qual Nietzsche chama *preconceito da razão*²⁶⁹, que no direito toma a forma de uma dogmática cuja função, ao fim e ao cabo, é a de estabelecer identidades entre casos que são, no fundo, diferentes.

Parece suficientemente claro: se a lei, moral ou jurídica, é precisamente aquela fixação ritualística de determinada relação de dominação em formas abstratas cuja função é extrair determinados arranjos de força – *direitos* – do dinâmico campo de embate na qual vontades de potência competem pela significação, transformando-os, em um movimento propriamente metafísico, em *dogma*, aquilo que se segue sem se considerar se é ou não benéfico à situação concreta²⁷⁰, a própria dogmática jurídica deve ser compreendida enquanto construção metafísica que busca estancar o dinamismo da vida social por meio de sua fixação em conceitos jurídicos.

Com efeito, a superação da dogmática e a consequente compreensão do caráter absolutamente inédito de cada caso, de cada indivíduo e de cada “ato” nos possibilita quebrar a relação de determinação entre *norma* – moral ou jurídica – e *vida*: não serão mais considerados válidos apenas aqueles modos de vida que se enquadram à norma social²⁷¹, mas todo e qualquer modo de ser que tenha em si mesmo a medida de seu valor – novamente, trata-se de superar a moral enquanto *homogeneização limitadora do ser humano* para a afirmação do múltiplo que caracteriza a vida²⁷².

Eis precisamente aquilo a que Nietzsche está se referindo quando fala da *vontade de justiça* da moral igualitária enquanto veneno vingativo e violento das tarântulas contra tudo aquilo que não se assemelha ao ideal de indivíduo *homogeneizado pela moral*.²⁷³ trata-se exatamente de perceber o preconceito contra o diferente enquanto sintoma do *ressentimento* de que padece nossa moral.

²⁶⁹ GD/CI, A “razão” na filosofia, 5.

²⁷⁰ GM/GM, II, 11.

²⁷¹ Sabemos precisamente de que modo de vida se extrai essa norma em nosso tempo: o do homem branco, cisgênero, e heterossexual.

²⁷² Em certo sentido, trata-se de permitir saídas contra o *estado de exceção do ponto de vista biológico* de que fala Nietzsche no aforismo 11 da segunda dissertação da Genealogia da Moral (GM/GM, II, 11).

²⁷³ Za/ZA, II, Das tarântulas.

Perceba-se, ademais, como funciona o mecanismo dogmático no direito: exatamente da mesma maneira com da igualação do não igual deriva o conceito de folha²⁷⁴, primeiro igualam-se, por exemplo, diversas condutas sobre o nome *assassinato*; conceito este que, por sua vez, faz parte daquele outro universo de casos diferentes cuja simplificação linguística denomina *crimes*; e nesses termos se busca compreender e *alterar*, por meio dos efeitos criminais, a realidade social.

Apenas assim, por meio de todo esse falseamento, é que *fará sentido* prescrever a toda a imensa variedade de crimes – para não falar da infinita variedade de condutas que se enquadram no mesmo tipo penal – o mesmo remédio, a punição. Por óbvio, a mesma lógica se aplica ao direito civil, que, tão – senão mais – dogmático quanto o direito penal, busca dar conta da realidade social com seus mesquinhos conceitos.

Eis, portanto, o que deste capítulo podemos concluir: através da superação os preconceitos linguísticos metafísicos, sobretudo aqueles que gravitam em torno da *responsabilização*, o sujeito, que não se abandona, se *supera* no sentido nietzschiano, e, relacionando-se agora com o mundo numa linguagem livre dos preconceitos morais metafísicos – e portanto infinitamente potente em sua criatividade –, pode, enquanto organização hierárquica do caos pulsional subegoico, se *comprometer enquanto projeto de sua própria superação*. A nível macro, surge a possibilidade de um novo corpo social, que, também capaz de se comprometer enquanto projeto, terá no direito um dos instrumentos que empregará para a efetivação das condições necessárias à expressão criativa dos impulsos humanos. Para tanto, este novo sistema jurídico, agora libertado da metafísica e da dogmática, deverá se estruturar em novos termos: os da reabilitação das vontades de potência em disputa, na qual o criminoso, como o doente mental, deve ser também *acolhido*, assim como a vítima, tornando-se a *saúde espiritual*²⁷⁵ de ambos o fim a ser perseguido pelo processo judicial.

Por fim, outra vez vale ressaltar a maior capacidade que tal sistema jurídico demonstra, livre das amarras metafísicas da responsabilidade individual, de enfrentar os problemas sociais em nível *discursivo* enquanto *constelações de poder* que apenas se

²⁷⁴ Fazemos referência, aqui, ao famoso exemplo de *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*, já citado neste trabalho, pelo qual Nietzsche demonstra como “*Todo conceito surge pela igualação do não-igual*” (WL/VM, p. 35).

²⁷⁵ Utilizamos aqui o mesmo conceito utilizado por Nietzsche no aforismo 202 de Aurora para referir-se ao estado fisiológico-pulsional do criminoso e do doente mental. Quanto à vítima, está claro que também ela tem sua *saúde espiritual* comprometida, em seu caso, especificamente, pelo *ressentimento*.

expressam, ali onde antes pensava se expressar a *vontade*, em atos individuais. São esses, ao fim, os parâmetros que neste trabalho pretendíamos sustentar para nosso *além do direito*.

5. CONCLUSÃO

Realizado o esforço argumentativo que neste trabalho se pretendia empenhar, resta-nos agora destacar suas mais derradeiras conclusões.

Como terá ficado bastante claro, da crítica nietzschiana à moral e ao direito enquanto construções metafísicas buscou-se extrair parâmetros para um possível *além do direito*. Uma vez, entretanto, que a análise de Nietzsche tem no direito apenas um de seus locais privilegiados, voltando-se antes ao problema da *civilização* e de seu mais perigoso sintoma, o *ressentimento*, notamos também como esse projeto de superação da moral, que afinal é o próprio projeto de autossuperação do sujeito que assim se torna *indivíduo soberano* liberto das amarras opressivas da moral, só se poderá efetivar nos termos de uma *ampla crítica à cultura enquanto moralidade do costume*.

Esse amplo projeto, entretanto, terá no *além do direito* um de seus instrumentos – e para que possa ser então arma ou remédio contra o ressentimento, por tudo que se expôs, esse novo sistema jurídico deverá perder muito daquilo que hoje se considera característica essencial do próprio jurídico: sua estrutura lógico-silogística, sua fundamentação na concepção de sujeito agente, a dogmática – em uma palavra, *suas bases metafísicas*, para as quais, desde e início, nos serviram a *culpa* e a *responsabilidade* como exemplos mais contundentes.

Com efeito, se concordamos com Nietzsche, um sistema jurídico só se poderia considerar parte desse projeto de superação na medida em que pudesse se afirmar enquanto *dizer sim á vida*, ou seja, na medida que, abandonando os valores metafísicos que o faziam negar o devir da realidade, voltasse a afirmá-la como projeto de superação de si mesma. É nesse sentido que, bem compreendendo a impossibilidade de se alterar o passado, tal sistema se vê capaz de voltar sua *vontade* ao presente enquanto projeto, e, assim, pode voltar-se, no caso concreto, não à expiação da culpa, mas à reabilitação das vontades de potência envolvidas no conflito.

Por outro lado, agora munido da doutrina da vontade de potência e do método genealógico enquanto interpretações potentes do mundo, e tendo também superado a noção de indivíduo culpado, esse nosso sistema jurídico se vê capaz de melhor compreender e enfrentar aqueles *arranjos de força discursivos* cuja influência se interpretou até agora como *vontade individual* capaz de embasar a *responsabilização*.

Nos interessa ressaltar: essa nova concepção do *sentido* expresso em determinado ato como determinado pelas constelações de poder às quais se vê submetido o agente, ao nos possibilitar perceber tais problemas como problemas de cunho social, nos permite também uma nova percepção acerca da própria utilidade do direito enquanto meio de autossuperação da realidade – como contundente exemplo, imaginemos o que poderia fazer um sistema jurídico que, não precisando mais buscar um *sujeito culpado* ao qual imputar o crime de *genocídio*, pudesse compreender em outros termos, termos *mais potentes*, o caríssimo preço humano que os arranjos de força dominantes de nosso tempo estão nos fazendo pagar, frente ao Covid-19, em nome de seu mais próprio ideal metafísico, o *progresso*.

Em primeiro momento, é verdade, tal proposta pode soar bastante utópica; não é fácil pensar concretamente as formas como esse nosso novo direito se voltará à resolução dessas questões de caráter social. Isso, entretanto, só nos aparece enquanto problema por sermos filhos de nosso tempo – em nós se tornaram *corpo* muitos dos erros metafísicos do passado.²⁷⁶ Que a consciência de nosso tempo, que ainda é *má consciência*, não possa satisfatoriamente conceber a atuação de um sistema jurídico em termos outros que os de *responsabilização* individual sem que isso lhe cheire a *impunidade* – isso nada nos diz da plausibilidade de um sistema mais saudável, mas apenas dos limites a nós impostos pela metafísica de nosso tempo. Como Nietzsche deixa claro, não é propriamente o além do homem que devemos buscar criar em nós, mas seus antepassados.²⁷⁷

Ademais, caso ainda se quisesse sustentar contra nossa posição o fato de a termos estabelecido em parâmetros bastante gerais, *abstratos*, pouco concretos, dever-se-ia fazer notar o quanto também tal vontade de concretude pode, ao contrário da intenção que parece expor, servir antes como novo refúgio metafísico: se buscássemos, nos limites dessa dissertação, traçar limites mais precisos para esse nosso *além do direito*, inevitavelmente estaríamos retornando ao velho erro dogmático de impor determinações metafísicas ao real a partir de nossos arranjos conceituais.

Ao contrário, aqui, junto a Nietzsche, nos ocupamos do *problema do valor*, chegando à conclusão de que nosso novo sistema deverá estar fundado em valores que *afirmem a vida* em vez de negá-la – o problema acerca da forma propriamente dita conforme tais valores se

²⁷⁶ Za/ZA, I, Da virtude que presenteia, 2

²⁷⁷ Za/ZA, II, Nas ilhas bem-aventuradas.

efetivação na concretude da realidade só poderá ser solucionado em cotejo com essa mesma realidade, baseado nas relações concretas e sempre inéditas de poder em cada caso.

Nesse sentido, devemos concluir afirmando: faz-se indispensável para a efetivação do que aqui se propõe que o desenvolvimento desse nosso *além do direito* venha a acontecer no diálogo com teorias jurídicas de cunho crítico e na interação com a realidade política. Apenas assim poderemos satisfatoriamente cumprir a exigência de concretude que de nós requer o método genealógico, e, assim, *superar as bases metafísicas do direito moderno*.

6. BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. 4. Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

BITTENCOURT, Rui Carlos Sloboda. **Verdade, direito e poder sob a ótica de Nietzsche**. Curitiba: Juará Editora, 2013.

FERNANDES, Rodrigo Rosas. **Nietzsche e o direito**. Tese (doutorado em filosofia) – Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2005.

FONSECA, Angela Couto Machado. **Corpo e identidade: corpo como signo da identidade ou o “eu” que pensa o corpo?** In: Revista da Faculdade de Direito - UFPR, Curitiba, n.47, p. 53-70, 2012.

FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, a genealogia e a história**. In: Microfísica do poder. Org., intro., e rev. tec. De Roberto Machado. 8. ed. Versão online disponível em: <https://lelivros.love/book/baixar-livro-microfisica-do-poder-michel-foucault-em-pdf-epub-e-mobi-ou-ler-online/>. Acesso em 24/11/2020.

NASCIMENTO, Ronaldo Luiz Silva do. **A genealogia filosófica em Nietzsche e em Foucault**. Tese (mestrado em filosofia) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Belém, 2014.

GIACOIA Jr., Oswaldo. **Nietzsche e a genealogia do direito**. In: Crítica da modernidade: diálogos com o direito. Organização de Ricardo Marcelo Fonseca. p. 21-40. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução Inês A. Lohbauer. São Paulo: Martin Claret, 2018.

HAAR, Michel. **A crítica nietzscheana da subjetividade**. Tradução de Francisco Rüdiger. Revista FAMECOS, Porto Alegre, nº 13, p. 23-45, dezembro, 2000.

HALES, Steven D. **Nietzsche sobre a lógica**. Tradução de Desidério Murcho. Crítica, dezembro, 2010. Disponível em: <https://criticanarede.com/nietzlogica.html>, acesso em 10/11/2020.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Tradução: Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio Paulo Cesar de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre, RS: L&PM, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução, notas e posfácio Paulo Cesar de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos Ídolos, ou, como se filosofa com o martelo.** Tradução, apresentação e notas de Renato Zwick. Porto Alegre, RS: L&PM, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce homo: de como a gente se torna o que a gente é.** Tradução, organização e notas de Marcelo Backes. Porto Alegre, RS: L&PM, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral: uma polêmica.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira.** Tradução e organização de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social.** Tradução: Rolando Roque da Silva. Edição eletrônica: Ed Ridendo Castigat Mores – disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv00014a.pdf>.

VIVES ANTÓN, Tomás Salvador. *Fundamentos del sistema penal.* 2ª Edição. Valencia: Tirant lo Blanch, 2011.