

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

Por uma Genealogia da Justiça Trágica:

O Direito e a Justiça na Idade Trágica dos Gregos a partir do Perspectivismo de Friedrich
Nietzsche

Luiz Filipe Araújo Alves

Belo Horizonte

2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

Luiz Filipe Araújo Alves

Por uma Genealogia da Justiça Trágica:

O Direito e a Justiça na Idade Trágica dos Gregos a partir do Perspectivismo de Friedrich
Nietzsche

Mestrado em Direito

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia do Direito e Teoria Geral do Direito pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, sob a orientação do Prof. Dr. Renato César Cardoso.

Belo Horizonte

2012

A474p

Alves, Luiz Felipe Araújo

Por uma genealogia da justiça trágica : o direito e a justiça na idade trágica dos gregos a partir do perspectivismo de Friedrich Nietzsche / Luiz Felipe Araújo Alves. – 2012.

Orientador: Renato César Cardoso

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito

1. Direito – Filosofia – Teses 2. Direito – Grécia – História
3. Justiça (Filosofia) 4. Genealogia 5. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 – Crítica e interpretação 6. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 – Filosofia I. Título

CDU: 340.12

BANCA AVALIADORA

Orientador:

1° Avaliador:

2° Avaliador:

3° Avaliador:

"Tudo é loucura ou sonho no começo. Nada do que o homem fez no mundo teve início de outra maneira – mas já tantos sonhos se realizaram que não temos o direito de duvidar de nenhum."

Monteiro Lobato, Mundo da Lua, 1923.

RESUMO:

Esta pesquisa tem por objetivo empreender uma Genealogia do Direito e da Justiça conjuntamente com o Perspectivismo de Friedrich Nietzsche, visando, a partir da sua crítica ao Conhecimento e à Verdade, arquitetar o que poderia ser chamada de uma Justiça Trágica sob as bases deste pensamento filosófico único e negligenciado pela Filosofia do Direito.

Metodologicamente, a pesquisa está estruturada em três partes. A primeira é uma parte conceitual, em que se apresenta alguns problemas preliminares da interpretação da obra e do pensamento do filósofo. Logo após, um estado da arte sobre os estudos que correlacionam a Filosofia de Nietzsche com o Direito e a Filosofia do Direito. Concluída essa contextualização, ainda na primeira parte, passa-se ao tratamento de duas concepções basilares para a crítica nietzschiana: o Perspectivismo e a Genealogia dos Valores. Fixada as bases conceituais inicia-se o procedimento genealógico em relação ao Direito e em relação à Justiça, identificando que em ambos não há um fundamento metafísico, mas uma relação de poder demasiadamente humana, encontrando o caráter distintivo entre eles no equilíbrio de poderes, a fim e evitar o ressentimento e desperdício de forças vitais. Para concluir a segunda parte, iniciamos a perquirição sobre uma Justiça Trágica a partir da obra de Friedrich Nietzsche, tendo como fio de Ariadne a idade trágica dos gregos para o filósofo. Por fim, na terceira e última parte, retomamos as ideias expostas anteriormente para apresentar sinteticamente o que seria o ocaso da Justiça no Ocidente e a necessidade de uma nova justiça para Nietzsche.

Palavras-chaves: Nietzsche – Genealogia – Direito – Justiça – Perspectivismo

ABSTRACT

This research aims to undertake a Genealogy of Right and Justice in conjunction with the Perspectivism of Friedrich Nietzsche, trying to establish, from the viewpoint of his criticism of Knowledge and Truth, what could be called a Tragic Justice. In this unique philosophical thought, commonly neglected by the Philosophy of Law, the question of Justice emerges with immense vigor and vitality.

Methodologically, the research is structured in four parts. The first is a conceptual one, which presents some preliminary problems of interpretation concerning the work and thought of the philosopher. Soon after, extensive research on studies that correlate the philosophy of Nietzsche with the Right and Philosophy of Law is presented. After that, still in the first part, two of the most basic concepts of the Nietzschean critique are analyzed: the Perspectivism and Genealogy of Values.

Once established the conceptual basis, we will start to use the genealogical procedure, focusing Right and Justice, coming to the conclusion that there is not a metaphysical foundation in any of the two, but merely a relation of power too human. The distinctive character that sets them apart will be found in the balance of powers that characterizes the just, in order to avoid the resentment and waste of vital forces. In the third part, we take upon a perquisition of the idea of Tragic Justice in Nietzsche's Works, using as Ariadne's thread the philosopher's ideas about the tragic age of the Greeks. Finally, in the fourth and last part, we return to the ideas exposed previously to synthetically present what would be the twilight of Justice in the West and the need for a new Justice for Nietzsche.

Keywords: Nietzsche – Values – Genealogy – Justice - Perspectivism

Agradecimentos

Primeiramente agradeço à minha família, nela encontrei a tranquilidade durante longo tempo e por ela me fortaleço nas adversidades.

Agradeço a todos aqueles filósofos que dedicaram sua vida ao conhecimento, pois através de suas obras posso manter o mais vivo diálogo com os mortos enquanto minha existência permitir.

Ao Prof. Renato César Cardoso, a quem considero em irmandade nas trilhas da Contra-História da Filosofia do Direito e na face dionisíaca da vida.

Ao Prof. José Luiz Borges Horta e à Prof^{ra}. Mariá Brochado, cada um ao seu modo, por acordarem-me muitas vezes do sono dogmático da vida acadêmica.

À Universidade Federal de Viçosa, pelo que me propicia desde os nostálgicos tempos de graduação, mas em especial ao Departamento de Direito que me acolheu como filho que há tempos estava longe de casa.

Aos colegas de pós-graduação que compartilharam comigo impressões e conhecimentos nesses últimos anos, especialmente, Felipe Bambirra, José de Magalhães, João Paulo de Araújo, Wagner Arthur, Tayara Talita, Pedro Densk, Pedro Lima e Marcelo Giacomini.

Por fim, aos amigos e alunos que sempre gentilmente me retorquiram sobre o que surgiria desta caixa de Pandora.

Viçosa, Zona da Mata, Verão de 2012.

A 2.000 pés acima do mar e muito além das coisas humanas...

NOTA BIBLIOGRÁFICA

O presente trabalho adotará a convenção bibliográfica utilizada internacionalmente para as referências das obras de Friedrich Nietzsche. Isto se justifica pelo fato de os parágrafos, seções e aforismos nas obras de Nietzsche serem facilmente localizados, independentemente das páginas, nas suas mais diversas edições publicadas nas diversas línguas. Peculiaridade esta que facilita o cotejo entre as diversas traduções.

Assim, para os textos escritos pelo filósofo adotar-se-á a convenção proposta pela edição Colli/Montinari das obras completas de Nietzsche¹ e adotada pelo GEN - Grupos de Estudos Nietzsche - da Universidade de São Paulo em versão para os títulos em português.

Faz-se necessário, desde já, um esclarecimento quanto às citações da obra de Nietzsche. As citações mais importantes e com recuo de texto serão cotejadas com o texto alemão, a tradução em português será usada no corpo do texto e o original em nota de rodapé.

Deste modo, para se referir a certo trecho da obra citar-se-á tão somente a sigla do título da obra em português. O algarismo arábico indicará o aforismo (§); no caso de GM, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à parte do livro; no caso de ZA, o algarismo romano remeterá à parte do livro e a ele se seguirá o título do discurso; no caso de CI e de EH, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará o aforismo. Por exemplo: GM, II, §12. Isto é: Genealogia da Moral, Segundo(a) Capítulo(Dissertação), Seção (Aforismo) 12. Os Prólogos das obras, que possuem imenso valor interpretativo, serão indicados logo após a sigla da obra com a redução Pr., por exemplo, GM, Pr. §2.

Eis a lista das siglas das obras utilizadas:

I - Textos editados pelo próprio Nietzsche:

GT/NT – Die Geburt der Tragödie (*O nascimento da tragédia*)

DS/Co. Ext. I – Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller (*Considerações extemporâneas I: David Strauss, o devoto e o escritor*)

HL/Co. Ext. II – Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (*Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*)

¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. 15 volumes. Edição crítica organizada por Mazzino Montinari e Giorgio Colli. Belim: Walter de Gruyter, 1999.

SE/Co. Ext. III – Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher (*Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador*)

MAI/HHI – Menschliches Allzumenschliches (vol. 1) (*Humano, demasiado humano* (vol. 1))

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

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

M/A – Morgenröte (*Aurora*)

IM/IM – Idyllen aus Messina (*Idílios de Messina*)

Za/ZA – Also sprach Zarathustra (*Assim falava Zarathustra*)

JGB/BM – Jenseits von Gut und Böse (*Para além de bem e mal*)

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

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

II - Textos preparados por Nietzsche para edição:

AC/AC – Der Antichrist (*O anticristo*)

EH/EH – *Ecce homo*

III. Siglas dos escritos inéditos inacabados:

CV/CP – Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern (*Cinco prefácios a cinco livros não escritos*)

PHG/FT – Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (*A filosofia na época trágica dos gregos*)

WL/VM – Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (*Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*)

IV – Aforismos Póstumos:

- Tradução de Flávio Kothe (Colli/Montinari edição alemã)

Aforismo Póstumo, Período da Anotação, número do caderno, número da nota.

Ex: AP, Verão-outono de 1882, 3 (374).

- Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho (Colli/Montinari edição francesa)

Aforismo Póstumo, Tomo.Volume, Caderno [Nota] Página

Ex: AP, III.2, 42 [61] 448-449.

SUMÁRIO

PRELÚDIO PARA UMA GENEALOGIA DA JUSTIÇA	12
PARTE I	14
1 - Introdução:.....	14
a. Uma questão de Estilo:.....	19
b. Dos Problemas aos Sistemas:.....	24
c. Nietzsche: Entre a Filosofia e o Direito	31
d. Nietzsche e a Filosofia do Direito	36
I - Nietzsche e a Filosofia do Direito no Brasil	44
2 - Intermezzo de conceitos:	47
3 – Perspectivismo:	50
a. O Problema do Conhecimento da Verdade:	51
b. As perspectivas do saber:	71
c. Nietzsche entre os Sofistas, Céticos e Nominalistas	75
4 - Genealogia dos Valores:.....	83
a. A Genealogia para os Genealogistas	88
b. A Genealogia do Homem Moral	93
PARTE II	101
1 - Genealogia do Direito e da Justiça:	101
2 - Genealogia do Direito.....	107
3 - Genealogia da Justiça	117
PARTE III	133
1. A Justiça na Idade Trágica dos Gregos.....	133
2. Por uma Justiça Trágica	141
PARTE IV	157
1. Conclusão.....	157
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	160

PRELÚDIO PARA UMA GENEALOGIA DA JUSTIÇA

Para o homem de sabedoria o tempo presente representa a constante busca daquilo que se é. Todavia, o homem contemporâneo vacila sobre o que é, ou na verdade, o que se tornou. Por isso a constante busca de sentido que a humanidade tenta dar a si, seja através da Religião, da Ciência, ou da Filosofia, é a perene busca daquilo que nunca foi e talvez não possa ser encontrado: um fundamento último para o mundo. Para alguns, uma meta, uma evolução; para outros uma transição entre vidas e mundos; para um menor número, uma completa falta de sentido imanente.

Nesta dança do tempo, sob ritmos inaudíveis para a imensa maioria dos seres, baila inconstante o Homem, tal como um naufrago na tormenta que tenta se agarrar em tábuas da salvação: a Razão, o Conhecimento, a Fé. Em alguns momentos o mar revolto abre-se à tranquilidade dos tempos, mesmo sob a luz escaldante do sol e as trevas silentes da noite. Mas ainda esse homem se encontra à deriva nos seus pensamentos, cercado por todos os lados por sua fiel companheira: a ignorância – o não sabido, o não conhecido, o desconhecido.

Essa busca de sentido já é, na realidade, a própria atribuição de sentido à realidade. O conhecer, o interpretar, o significar, são as artimanhas criadas pelo animal-homem para entreter sua mente enquanto vagueia e tateia o real. Todavia, nesta epopeia com notáveis tons trágicos este anti-herói dos tempos não atua só. Inseto nas tramas da história encontra-se todo o gênero humano.

Só se compreende o tempo presente a partir das articulações do passado. O passado pode ser distante. O presente pode ser efêmero. O futuro pode ser quimérico. Mas, fora da reflexão, a vida é um eterno presente. Se para alguns o passado é um objeto cristalizado, ou aos olhos de outros, *cristianizado*, no plano da reflexão o passado está em constante reinterpretação, fornecendo chaves para a interpretação do próprio tempo presente, mostrando caminhos e novas paisagens que foram perdidas ou esquecidas na “marcha do tempo”.

Comumente se diz que a história é contada pelos vencedores; no campo das ideias a história é contada pela tradição, repetida nas academias, estampadas nos livros, enfim, até se pretender inquestionável para o estudioso. Todavia, a apreensão de um fato histórico, de uma compreensão, de uma ideologia, de uma instituição, de uma valoração, será obtida de forma

mais contrastada não quando se parte do que foi, ou é, mas contra quem ou o quê se opôs o pensamento no tempo.

O dito espírito do tempo [Zeitgeist]² não é tão somente uma abstração do pensamento em dado contexto histórico, na realidade é a representação de todos os pensamentos e saberes em tensão naquela contingência espaço-temporal. É a forma pela qual o homem tenta condensar em modelos os próprios modelos criados para a compreensão de si e de sua realidade circundante. Esta se compõe das afirmações e negações entre o real e o imaginário, entre o realizável e o quimérico, entre a tradição e a contradição.

Afinal, a história não pode ser contada apenas por uma só voz-homem. Talvez alguns Homeros sejam necessários para contar a Odisseia humana. Recorrente é a imagem do filósofo que se afasta do teatro para compreender a trama. Não vê a vida pelos olhos do ator, envolto pelas paixões do momento. Não sente o evento pelas mãos do organizador, na expectativa da conclusão perfeita. Nem pelos sentidos da plateia, que admira passivamente e ativamente o espetáculo, simulando e dissimulando internamente a própria simulação³.

Não! Este filósofo quer se retirar por um momento e analisar todos os atores, e assim a plateia também passa a atuar, de forma distante, equidistante, imparcial, impassível... Mas este filósofo se esquece de que o seu ponto de vista é apenas um ponto de vista, uma perspectiva única que possibilita a sua representação da representação. Talvez este observador, que também deveria experienciar o espetáculo, deva se posicionar em pontos e momentos distintos. Não escutar apenas os ecos de seus próprios pensamentos, mas escutar a voz de outros que, assim como ele, tentam contemplar o mesmo evento por outras luzes e matizes, até mesmo se ocultando nas sombras da razão...

² Com relação ao Zeitgeist e sua origem cf. SOERGEL, Philip M. (Ed.). *Arts & Humanities Through the Eras: The Age of the Baroque and Enlightenment (1600–1800)*. Thomson Gale, 2006. Pág. xiv.

³ Após a redação dessa parte do texto percebemos uma similitude com o aforismo 301 de *Gaia Ciência* de Nietzsche intitulado “A ilusão dos Contemplativos”: “(...)Mas nisso há uma *ilusão* que sempre o acompanha: ele acredita ser um *espectador* e *ouvinte* colocado ante o grande espetáculo visual e sonoro que é a vida: ele denomina a sua natureza de *contemplativa* e não vê que ele próprio é também o verdadeiro e incessante autor da vida.” – “Dabei aber bleibt ein Wahn sein beständiger Begleiter: er meint, als Zuschauer und Zuhörer vor das grosse Schau- und Tonspiel gestellt zu sein, welches das Leben ist: er nennt seine Natur eine contemplative und übersieht dabei, dass er selber auch der eigentliche Dichter und Fortdichter des Lebens ist,”

PARTE I

1 - Introdução:

No campo da História, mais especificamente na História da Filosofia, para contribuir com a reflexão sobre o problema do conhecimento e do homem na história, pode-se trazer como ponto de partida a abordagem proposta pelo filósofo francês **Michel Onfray** em sua obra **Contra-História da Filosofia**⁴. A proposta do filósofo francês não é elucidar a repetida História da Filosofia pelos ditos pensadores-vencedores, mas a partir daqueles que não representam o pensamento uníssono do seu tempo, da tradição. Tal postura é claramente compreensível à luz, por exemplo, do pensamento socrático, em sua oposição às abordagens da sofística: o primeiro não existiria como tal sem o segundo. Todavia, apesar de muitas vezes não reconhecidos por sua relevância, esses contrastes do pensamento perduram em toda a história da tradição filosófica ocidental.

Especificamente com a Filosofia do Direito e com a História da Filosofia do Direito, a questão ganha ares ainda mais dramáticos. A Filosofia do Direito amiúde foi pensada entre os grandes temas da **Liberdade**, da **Igualdade**, da **Razão**, da **Ética** e da **Justiça**. Em díades de pensadores, companheiros de racionalidade, entre Platão e Aristóteles, Agostinho e Tomás de Aquino, entre Kant e Hegel.

A Filosofia do Direito que é contada e recontada funda-se nos grandes temas e autores citados, mas se esquece de pensadores que conviveram no mesmo ambiente intelectual, ainda que em outros ambientes de ideias. Alguns se opõem diretamente ao pensamento corrente, alguns abafados pelos pensadores dominantes, outros até mesmo esquecidos pela história.

Apenas a título exemplificativo, nota-se que alguns significativos pensadores e outras tantas importantes correntes de pensamento não receberam seriamente um tratamento adequado pelos historiadores da Filosofia do Direito. Muitas vezes essa escusa se dá sob a alegação de que não há reflexão propriamente jurídica nesses autores, argumento que se mostra, na maioria das vezes, ao menos questionável. O jurídico não é só aquilo que é expressamente remetido ao Justo, ao Legal ou ao Institucional, mas a tudo aquilo que permite

⁴ Cf. ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia: as sabedorias antigas*. Trad. Monica Stahel. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

refletir sobre a normatividade jurídica. Nisto, a reflexão acerca de outras normatividades, tais como a moral e a ética, é parte indissociável da **reflexão jurídica**. Existem algumas notas claras dessa omissão nos estudos da Filosofia do Direito: os pré-socráticos, os sofistas, os céticos, os nominalistas e tantos autores igualmente desfavorecidos pelo tempo. Passemos brevemente por alguns deles.

Em relação aos Pré-Socráticos, pode-se dizer que foram praticamente esquecidos pela Filosofia do Direito. Muitas vezes as leituras de História da Filosofia do Direito são iniciadas a partir de Platão, e esquece-se simplesmente dos ditos “Filósofos Naturalistas”. Em primeiro lugar justapõem autores com pretensões completamente diferentes e em tempos diferentes, reunindo desde Tales de Mileto a Demócrito sobre o mesmo sigma. Estes estão em momentos históricos diferentes e com pretensões filosóficas bastante distintas. Quanto ao último, usualmente, a Filosofia do Direito se esquece de toda a compreensão ética deste símbolo do materialismo filosófico e sua contraposição a Platão.

O que comumente se denomina como Pré-Socráticos⁵ engloba pensamentos e reflexões não somente com relação ao “Natural”, mas também sobre o próprio problema do conhecimento da realidade, da ordem política e da ordem jurídica. Tales, Empédocles e Pitágoras, por exemplo, criaram leis para suas cidades, foram legisladores-filósofos⁶. Pensar o Direito a partir de **Heráclito** ou **Parmênides** traz compreensões completamente diferentes, embora igualmente significativas, sobre o que seja o Justo⁷.

Quanto aos sofistas, a questão toma ares cômicos, pois a Filosofia do Direito retrata esses pensadores como verdadeiras anedotas a partir dos diálogos platônicos, e, claro, mais uma vez reunindo em uma “grande escola” pensadores únicos e bastante divergentes. As pretensões de Hípias são bem distintas das de **Górgias** ou **Protágoras**. Sob a pecha de relativistas os sofistas são desconsiderados, sendo que para compreender a própria

⁵ Interessante é, por exemplo, a posição de Friedrich Nietzsche, que em breve será abordada, de denominar tais pensadores como Pré-Platônicos. Todavia, as discussões sobre tal corrente de pensamento e suas denominações são infundáveis. Entre tais denominações encontram-se, por exemplo: filósofos pré-socráticos, filósofos naturalistas, filósofos da natureza, filósofos pré-platônicos, filósofos trágicos etc. Todas as denominações são problemáticas, pois reunir os jônicos, eleatas, pitagóricos, atomistas sobre a mesma denominação é ignorar a peculiaridade e originalidade de cada pensador nestas “correntes” de pensamento.

⁶ Oportunamente analisaremos o problema do conceito de Filósofo-Legislator no pensamento de Nietzsche; desde já, cf. ABM, §211.

⁷ Interessante é a lição que se depreende da leitura de Guido Fassó ao trabalhar este momento da História da Filosofia não enquanto uma Filosofia do Direito, mas como uma Filosofia da Justiça. Cf. FASSÓ, Guido. *Historia De La Filosofia Del Derecho: Antigüedad Y Edad Media*. Madrid: Ediciones Pirámide, 1966. Pág. 17-27.

“democracia” nascente naquele tempo é imprescindível a compreensão das pretensões de ampliação da formação do cidadão por parte dos sofistas⁸.

O Divino **Platão** não foi um pensador dominante e incontestável no seu tempo. Pode tê-lo sido em sua Academia – que ironicamente se torna até mesmo anti-platônica em momento posterior – ou pelas assunções de Plotino e Agostinho que o eternizaram. Platão de fato tem ombros largos na História da Filosofia, pois convivia ele, exatamente no mesmo período, com sofistas menores⁹, com **Demócrito**¹⁰ e com **Isócrates**¹¹. Platão queria expurgar da história do pensamento estes dois últimos por serem oponentes “naturais” da sua doutrina. De fato, obteve êxito parcial ao silenciar ambos durante séculos.

Todavia, essas tramas ardilosas da história do pensamento filosófico não podem ser tratadas aqui, mas devem ser tratadas com seriedade pela Filosofia do Direito. Hoje o caminho da Contra-história se mostra muito mais profícuo do que o da dita tradição, pois essa Contra-história é parte indissolúvel da própria História da Filosofia. É a face oculta para muitos dentro da História da Filosofia, são as sombras da contestação “ofuscadas” pela luz da razão. Mas – esquecem-se os filósofos do direito com frequência – se há luz, há sombras.

Na realidade esta tensão, contradição e afirmação do pensamento possibilita o próprio desenvolvimento dos saberes. Se para Aristóteles era o espanto que movia o homem à Filosofia¹², poder-se-ia ir além para dizer que é a **dúvida** sobre quais os caminhos a serem seguidos e perseguidos que moveriam os homens a revolucionar o próprio pensamento. É a incerteza sobre a verdade, o caminho e a luz que faz a humanidade percorrer cambaleante no curso da história da cultura entre os “corsi” e “ricorsi” (Vico), entre as “surgências e ressurgências” (Gilberto Freyre)¹³. Neste caminho são as “sombras” à tradição que podem

⁸ Interessante notar a posição de Gomperz ao trabalhar a sofística, o atomismo e os historiadores enquanto a Época das Luzes da Filosofia Grega. GOMPERZ, Theodor. *Os Pensadores da Grécia*: Tomo I, Filosofia Pré-Socrática. São Paulo: Editora Ícone, 2011. Pág. 246.

⁹ Como por exemplo: Antístenes, Alcidas, Licófon. GUTHRIE, W. K. C. *Os Sofistas*. São Paulo: Paulus, 2007. Pág. 281-289

¹⁰ Quanto à rivalidade improdutivo de Platão em relação a Demócrito é interessante notar que o autor da República queria até mesmo queimar a obra de seu rival, cf. CHITWOOD, Ava. *Death by Philosophy: The biographical tradition in the life and death of the archaic philosophers Empedocles, Heraclitus, and Democritus*. Michigan: University of Michigan Press, 2004. Pág. 100.

¹¹ Principalmente quanto ao papel da educação entre Platão e Isócrates vide JAEGER, Werner. *Paideia: A formação do homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. Pág. 1065.

¹² ARISTÓTELES, *Metafísica* 988b.

¹³ REALE, Miguel. *Paradigmas da Cultura Contemporânea*. São Paulo: Saraiva, 2010. Pág. 106. Apesar do sentido específico dado por Miguel Reale aos objetos culturais, sua constatação do vir-a-ser, do tornar-se realidade no campo da cultura, assinala posição próxima a que encontraremos em Nietzsche em relação aos valores, não quanto à conclusão destes, mas principalmente no que tange às Invariantes Axiológicas em Miguel Reale em oposição às Transvaloração dos Valores. Com relação às Invariantes Axiológicas Cf. *ibidem* Pág. 96-108.

oferecer um caminho para reavaliar os próprios valores que muitas vezes são tomados como irretocáveis, absolutos, como verdades eternas [Aeterna Veritates].

Como arquétipo da Contra-História da Filosofia encontra-se **Friedrich Wilhelm Nietzsche**¹⁴. Pensador único e emblemático para a contemporaneidade, Nietzsche condensa em si as pretensões de uma releitura da tradição filosófica. Conhecer seu pensamento é revisitar toda a História da Filosofia, dos “pré-platônicos” à filosofia nos fins do séc. XIX. De certa forma, a filosofia do séc. XX foi a favor ou contra Nietzsche, e ainda anda sobre as marcas tortuosas de seu pensamento.

Não há como se omitir em relação ao seu pensamento após o advento de sua vida e sua obra. Sua filosofia à marteladas se, para muitos, não derrubou os antigos ídolos, ao menos demonstrou que eles também têm pés de barro¹⁵. Questão esta que traz em si um grande problema, pois, ao mesmo tempo em que era reverenciado por alguns, foi distorcido por outros. As causas desses equívocos são das mais diversas origens. Todavia, uma delas é inegável: seu estilo. O estilo de sua escrita, de suas ideias e de sua filosofia ao mesmo tempo

¹⁴ Não é o intuito do presente trabalho, mas faz-se necessária uma brevíssima biografia do filósofo. Nascido em Röcken, Alemanha, filho de uma família tradicionalmente protestante, Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) foi criado para perpetuar a tradição protestante, já que, como seu pai, avô e outros familiares, ele também deveria tornar-se um pastor. Ainda jovem foi mandado para o famoso Colégio Real de Pforta, de tendência clássica e protestante. Em 1864, Nietzsche ingressa na Universidade de Bonn como estudante de Teologia e Filologia Clássica. Porém, rapidamente se afasta da Teologia e dedica-se principalmente à Filologia. Com 25 anos de idade, no ano de 1869, Nietzsche, mesmo ainda não tendo obtido seu título de Doutor, é convidado pela Universidade da Basileia, na Suíça, para lecionar a cadeira de Filologia Clássica por recomendação do seu amigo e antigo professor Friedrich Ritschl. Neste mesmo ano, a Universidade de Leipzig concede-lhe o título de Doutor devido aos trabalhos publicados no *Rheinisches Museum*. Durante toda sua vida adulta, Nietzsche sofreu incessantemente de problemas de saúde. A partir de 1871, esses problemas de saúde nunca mais o deixaram em paz e com o passar dos anos tornaram-se cada vez mais frequentes. Em 1879, não vendo mais possibilidade de exercer a atividade de professor, pediu demissão junto a Universidade da Basileia, onde pelos bons serviços prestados junto a esta instituição passou a receber uma pensão que possibilitou viver com modéstia. Com tempo para refletir e escrever, Nietzsche passa dez anos aprofundando e relatando os seus pensamentos. A maioria de suas obras datam desta fase de sua vida; de sua obra publicada em vida, onze são dessa época (1879-1889). O ano de 1888 na vida de Nietzsche é marcado por uma intensa produção literária. Escreveu cinco de seus livros: O Caso Wagner, Ditirambos de Dioniso, O Anticristo, Ecce homo e Crepúsculo dos Ídolos. Entretanto, no início de 1889, dia 4 de janeiro, Nietzsche sofre, em Turim, um ataque nervoso fulminante; abraça aos prantos um cavalo na Piazza Carlo. Dia 10 de janeiro Nietzsche é internado na Clínica Psiquiátrica da Basileia, uma semana depois é transferido para a Clínica de Iena. Os médicos diagnosticam “paralisia progressiva”. Nietzsche, do ano de 1890 a 1900, viveu sob os cuidados de sua família, primeiramente de sua mãe e depois de sua irmã Elizabeth Förster-Nietzsche. Nietzsche morre ao meio dia de 25 de agosto de 1900, após onze anos vivendo completamente alienado do que se passava ao seu redor e sendo usado como filósofo de algo que ele abominou durante toda sua vida: o anti-semitismo e o nacionalismo. Para mais informações *vide a obra: BRITON, Crane. Nietzsche. Trad. Esther Mesquita. São Paulo: Editora Nacional, 1942. 256p.; SAFRANSKI, Rüdiger. Nietzsche: Biografia de uma Tragédia. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001. 263 p.; ANDREAS-SALOMÉ, Lou. Nietzsche em suas obras. São Paulo: Brasiliense, 1992. 279p.; YOUNG, Julian. Friedrich Nietzsche: a philosophical biography. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 683p.*

¹⁵ EH, Pr. §2.

em que seduz, pode atrair os navegantes de seu pensamento a afogarem-se no oceano de seus aforismos.

Ao se iniciar o estudo do pensamento de um autor, diversos problemas se colocam à frente do intérprete. Em relação a Nietzsche os problemas são dos mais diversos. Um, no entanto, é inquestionável: sua fama precede sua filosofia. Qualquer um que pretenda adentrar nos caminhos do estudo de sua filosofia se depara com conceitos que podem se tornar pré-conceitos, *e.g.*: o filósofo da **Vontade de Poder**, o filósofo que anunciou a **Morte de Deus**¹⁶, o Anticristo, o filósofo que ficou louco, o filósofo do Nazismo¹⁷ e outros prenomes dos mais variados. Sem contar máximas lapidares, como: o que não me mata me fortalece¹⁸; não existem fatos, apenas interpretações¹⁹; não sou um homem, sou uma dinamite²⁰.

Poder-se-ia adentrar em diversos aspectos os problemas que envolvem o pensamento de Nietzsche, mas serão destacados dois com relação à sua obra: seu **estilo** de exposição e o seu pensamento propriamente dito. Esses pré-conceitos podem distorcer a filosofia de Nietzsche quando o intérprete inicia sua leitura de forma descontextualizada das intenções do filósofo, desconsiderando contra o quê e contra quem se opõem no campo das ideias. Mas tais pré-conceitos seriam apenas lugares-comuns, em seu pior sentido, sobre a filosofia de Nietzsche. O problema central, neste momento, é quanto à sua própria obra, a qual jamais pode ser desvinculada de sua vida.

¹⁶ Outro pré-conceito, pois Hegel e outros na tradição filosófica já haviam dito isso, e Nietzsche não será o último, pois Heidegger retoma a questão em seus *Holzwege* em 1943 no artigo “A Palavra de Nietzsche: Deus está morto [Nietzsches Wort Gott ist tot]. Artigo este que sofrerá grande crítica por Löwith em 1953. Por todos, nesta questão: DREHER, Luís Henrique. *A Questão da Morte de Deus in FERREIRA, Acylene Maria Cabral (org.). Fenômeno & Sentido*. Salvador: Quarteto, 2003. Também o estudioso nietzschiano americano Julian Young que faz um panorama da ideia da morte de Deus antes e depois de Nietzsche *cf.* YOUNG, Julian. *The death of God and the meaning of life*. London: Routledge, 2003. 246p.

¹⁷ Não cabe aqui adentrar nesta temática repisada pelos intérpretes de Nietzsche, mas há que se fazer alusão a duas refutações dessa vinculação: Nietzsche abominava o nacionalismo nascente na Alemanha após sua unificação e a atuação de Bismarck. Quanto não abominaria a política ultra-nacionalista do III Reich? Mas, acima de tudo, Nietzsche sempre viu com ressalvas o “monstro frio” chamado Estado. Para ele este nunca foi um fim em si mesmo – nada para Nietzsche é um fim em si mesmo. O Estado, se muito, é meio ou instrumento da Cultura para a possibilidade de surgimento de homens sublimes, espíritos livres, o Gênio de uma Cultura. Obviamente que sem nenhum caráter biológico nessa leitura antropológica, o que diferenciaria esses homens seriam os valores que cultivam, em termos gerais, a sua moral de afirmação da vida apesar das adversidades. Em outros momentos votar-se-á à questão dos valores em Nietzsche. Quanto à questão aludida nesta nota, *vide* por todos: MONTINARI, Mazzino. *Interpretações Nazistas*. Cadernos Nietzsche. São Paulo, n. 7. Pág. 55-77, 1999. Bem como: TAHA, Abir. *Nietzsche: O Profeta do Nazismo*. São Paulo: Madras, 2007.

¹⁸ CI, I, §8. “*Da escola de guerra da vida. — O que não me mata me fortalece.*” - “*Aus der Kriegsschule des Lebens. — Was mich nicht umbringt, macht mich stärker.*”

¹⁹ AP, Verão-outono de 1882, 3 (374): “*Nem sequer há fenômenos morais; porém, apenas uma interpretação moral de certos fenômenos (- uma interpretação enganosa!)*”. - “*Es giebt gar keine moralischen Phänomene; sondern nur eine moralische Interpretation gewisser Phänomene (— eine irrhümliche Interpretation!)*”

²⁰ EC, Por que sou um Destino, §1.

a. Uma questão de Estilo:

O estilo é a fisionomia do espírito²¹.

Uma das características que mais chama atenção na filosofia de Nietzsche é o seu estilo de expressar as ideias. Pode-se dizer que o estilo em Nietzsche chama inicialmente mais atenção que sua própria filosofia. Máximas curtas, pungentes e eloquentes. Em poucas palavras Nietzsche expressa o que muitos gastariam páginas para expressar. O próprio filósofo estava cômico de suas proezas na arte da escrita; tanto que menciona a questão em algumas passagens, em especial no Prólogo de *Genealogia da Moral*²², ou no clássico capítulo de *Ecce Homo*: Porque escrevo livros tão bons.

Interessante notar que enquanto a filosofia no séc. XIX se tornava radicalmente cientificista e árida em sua linguagem, seja pela vertente do Positivismo no Continente, seja pela vertente da Filosofia Analítica na Ilha, Nietzsche retorna a um antigo paradigma filosófico: uma filosofia poética. Os gregos foram pródigos em passar o Primeiro Saber aos seus através de uma linguagem poética, simples e clara. Postura esta que, todavia, não impediu manifestações que muitas vezes tangenciam a obscuridade, como se percebe em alguns fragmentos de Heráclito, muitas vezes chamado pelo cognome: o Obscuro²³; ou a algo de exotérico como os pitagóricos vinculados ao Orfismo²⁴; ou até mesmo nas chamadas doutrinas não escritas de Platão²⁵.

Os primeiros filósofos muitas vezes legaram seus ensinamentos através da poesia. Nisto o *De Natura* de **Parmênides** se torna emblemático na tradição do Ocidente²⁶. Para não dizer que há um quê de Filosofia, ou melhor, de Sabedoria refletida, nos poemas míticos da Hélade arcaica, como a *Ilíada*, *Odisséia*, *Teogonia* e *Os Trabalhos e os Dias*. A linguagem filosófica nos seus primórdios caminhava lado a lado com a linguagem poética. Esta cisão

²¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Ofício do Escritor*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Pág. 37.

²² GM, Pr. §8; EH, *Por que escrevo livros tão bons*.

²³ Tímon de Fliunte, autor satírico de 3 a.C., apelidou Heráclito como “aquele que se exprime por enigmas”. A vulgata passou para os latinos como o *obscurus*. Cf. KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008. Pág. 189.

²⁴ REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana: Pré-socráticos e Orfismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2009. Pág. 181.

²⁵ Cf. REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão - Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”*. 14. ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1997. Pág. 7-8.

²⁶ PARMÊNIDES. “Acerca da Natureza” in *Coleção Os Pensadores, Os Pré-socráticos*, Abril Cultural, São Paulo, 1.ª edição, vol.I, agosto 1973.

entre ambas só se dará radicalmente a partir de **Platão**, que, apesar de expulsar os poetas da sua *Politeia*²⁷, era outro filósofo que utilizava o lirismo em seu estilo²⁸.

A cultura romana, sendo muitas vezes um desenvolvimento pragmático das especulações helênicas, marcadamente das influências recebidas a partir do período helenístico, herda este traço poético na transmissão do saber, em especial na literatura romana, em que se construirão os chamados poemas didáticos, como em Virgílio, Horácio e Ovídio. Na relação entre Grécia e Roma, no campo do saber, encontramos a vitória do vencido sobre o vencedor, como Horácio perfeitamente expressou a passagem entre as duas culturas²⁹.

Haverá um período de latência na relação entre o uso da linguagem lírica e a filosófica até o século XIX. Assim, neste período, são raros os cultores de uma expressão filosófica fora da aridez conceitual e abstração simbólica. Exceções a este império da razão sobre a sensibilidade serão **Montaigne, La Rochefoucauld, Pascal, Voltaire e Goethe**. Já Arthur Schopenhauer, filósofo com profunda formação clássica, retomará com maior vigor o ímpeto da linguagem fora de padrões meramente conceituais e abstratos. Disto sua obra é por si só uma prova; desde as primeiras linhas do *Mundo como Vontade e como Representação* o filósofo apresenta seu peculiar estilo.

Em Nietzsche o estilo de escrita que se tornará por excelência o seu *estilo* será o chamado **aforismo**: uma máxima curta e incisiva que introduz uma reflexão moral ou filosófica. Estilo este herdado de seu eterno mestre³⁰: **Arthur Schopenhauer** – o qual também fez uso dos aforismos em sua filosofia, principalmente na obra *Aforismos para Sabedoria de Vida*³¹ – bem como de outros autores que o precederam, como **Baltazar Gracián**, que veio ao conhecimento de Nietzsche através da tradução do empreendida por Schopenhauer na língua alemã. Entretanto, um autor merece destaque no estilo aforístico em

²⁷ Como Platão o faz no *qui pro quo* com os que elogiam Homero no Livro X da República. Para um estudo sobre a questão, cf. VILLELA-PETIT, Maria da Penha. Platão e a poesia na República. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 44, n. 107, Junho, 2003. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2003000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 02 de Janeiro 2012.

²⁸ Não incluímos Aristóteles aqui, pois este quis segmentar, dissecar e delinear muito bem os caminhos dos discursos poético, filosófico e retórico.

²⁹ Horácio (Ep. II, 1, 156): “*Graecia capta ferum victorem cepit et intuit artes agresti Latio* (a Grécia vencida conquistou por sua vez seu selvagem vencedor e trouxe a Civilização ao inculto Lácio).” *Apud*. GIORDANI, Mário Curtis. *Iniciação ao Direito Romano*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006. Pág. 6.

³⁰ OS, Prólogo: §1: “(...) quando expressei minha reverência por meu primeiro e único educador, o grande Arthur Schopenhauer”

³¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. São Paulo: Martins Fontes. 2006.

relação a Nietzsche: o moralista francês do séc. XVIII **La Rochefoucauld**. A obra contendo as máximas desse mestre da síntese era livro de referência e de cabeceira para Nietzsche.

Todavia, não se deve confundir todo estilo de Nietzsche com o aforismo. Muitas vezes a partir de um aforismo o filósofo constrói sua reflexão, mas esta não se esgota no aforismo. Em alguns momentos encontramos capítulos das obras que são apenas aforismos, como é o caso do segundo volume de *Humano, demasiado Humano*, onde há uma longa série de aforismos. Assim também em *Gaia Ciência* (Brincadeira, Astúcia e Vingança) e no *Crepúsculo dos Ídolos* (Máxima e Flechas). Como preleciona Rosa Dias³²:

O aforismo, porém, é a sua forma predileta. E existem numerosas razões para essa preferência que podem justificar sua escolha: a familiaridade filosófica com textos fragmentários da Antiguidade (Demócrito, Heráclito, Empédocles etc.); sua feição pela estética clássica francesa (La Rochefoucauld, Chamfort); a necessidade de dar agilidade ao seu “nomadismo espiritual”; a recusa de criar um sistema filosófico; a possibilidade de retomar os mesmos pensamentos, fazendo-os variar de maneira por vezes muito pequena, para lhes dar entonações musicais como fazem os músicos, e, por fim, o privilégio da forma, o desejo de fazer apagar a metafísica diante da arte.

Nietzsche bem sabia da dificuldade encontrada por muitos nos aforismos. Ele mesmo atentou para o fato de que não era dada a devida importância a este estilo. Suas palavras no Prólogo de *Genealogia da Moral* são claras: “A forma aforística traz dificuldade: isto porque atualmente não lhe é dada *suficiente importância*. Bem cunhado e moldado, um aforismo não foi ainda “decifrado”, ao ser apenas lido: deve ter início, então, a sua *interpretação*, para a qual se requer uma arte da interpretação.”³³ Em todos os casos, o estilo aforístico que o marca adequou-se perfeitamente à sua frágil saúde. Desde jovem possuiu uma saúde débil e ela se agravou continuamente por toda a vida. Assim sendo, nos momentos de saúde era preciso intensidade na escrita, e nada melhor do que os aforismos para tal empreitada.

A doença chegou a ser incapacitante para atividades profissionais regulares, como era a sua de magistério na Universidade da Basileia. O que para muitos seria a retirada da produção acadêmica foi para Nietzsche a independência material necessária para uma liberdade de pensamento. Se Schopenhauer teve a herança paterna para se libertar da necessidade, Nietzsche teve esta modesta pensão a lhe permitir uma vida frugal e de reflexão

³² DIAS, Rosa. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. Pág. 24.

³³ GM, Pr., §8.

nas montanhas da Suíça e norte da Itália. Assim, a doença lhe permitiu a saúde da alma, refletida em seu estilo³⁴.

Em toda sua obra Nietzsche transita por vários estilos, da prosa à poesia, do aforismo ao ensaio³⁵. Entretanto, o ponto de cumeada dessa união poética de Nietzsche se dá com a obra *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Nesta obra encontra-se de forma indissociável a poesia e a filosofia. Alguns intérpretes destacarão o estilo próximo ao bíblico, outros o denominarão de poema místico³⁶, ou ainda, quase um poema iniciático à simbólica telúrica³⁷. A obra é um rompante poético, as três primeiras das quatro partes foram escritas, cada uma, em cerca de 10 dias. Desde o título as imagens utilizadas por Nietzsche são das mais líricas. Fato este que trouxe, e ainda traz, dúvidas quanto ao sentido da obra, abrindo margem para as interpretações mais diversas³⁸.

Nietzsche, como filólogo que foi, conhecia como poucos os clássicos e acima de tudo prezava o cultivo da língua. Pode-se dizer que o estilo faz parte de sua vida e de sua filosofia. Interessante é uma anotação feita por Nietzsche na caderneta de **Lou Andreas-Salomé**, temporária amiga e infrutífero *affair*, quando demonstra a sua relação com o Estilo³⁹:

Para a Teoria do Estilo

1. **A primeira coisa necessária é vida: o estilo deve estar vivo.**
2. O estilo deve ser apropriado a ti em vista de outra pessoa bem definida com a qual queres te comunicar (lei da dupla relação).
3. **Antes de escrever, deveríamos saber exatamente como diríamos e exporíamos o assunto. Escrever deve ser imitação.**
4. Por faltarem ao escritor muitos dos recursos do expositor, deve em geral ter como modelo um modo de exposição muito mais expressivo: a cópia, o escrito, necessariamente resultará muito mais pálido.
5. A riqueza de vida revela-se na riqueza de gestos. Devemos aprender a sentir tudo — comprimento e concisão das frases, pontuação, escolha das palavras, pausas, sequência dos argumentos — como gestos.

³⁴ Quanto às questões da saúde de Nietzsche, veja em suas próprias palavras: “A doença proporcionou-me igualmente o direito de uma inversão completa de todos os meus hábitos; permitiu-me, ordenou-me que esquecesse; deu-me de presente a coação a estar reclinado, ao ócio, à espera e à paciência... Mas isto é o que justamente significa pensar!...” EH, *As Considerações Intempestivas*, §4.

³⁵ Como nas quatro *Considerações Extemporâneas* e na *Genealogia da Moral*.

³⁶ ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Nietzsche em suas obras*. São Paulo: Brasiliense, 1992. Pág. 145.

³⁷ Como de se pode depreender das centenas de interpretações feitas por Mário Ferreira dos Santos em sua tradução de Assim Falava Zaratustra. Trata-se uma obra comentada pelo tradutor. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falava Zaratustra: Um livros para todos e para ninguém*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

³⁸ Não são poucas as traduções da obra, muitas precedidas de estudos preliminares. Uma entre nós, todavia, chama atenção. A tradução empreendida por Mário Ferreira dos Santos – um dos filósofos brasileiros mais peculiares pela vastidão de sua obra e pela sua *decadialética* – em uma das diversas traduções que fez da obra de Nietzsche, legou um verdadeiro guia simbólico ao fim de cada uma das seções de *Assim Falou Zaratustra*. Algumas interessantíssimas, outras por demasiado exotéricas. Cf. *Op. Cit.*

³⁹ Anotação feita por Nietzsche no caderno pessoal de Lou Andreas-Salomé. Portanto, sequer consta nas obras publicadas por Nietzsche o mesmo na edição Crítica de Colli/Montinari. Pra tal texto, cf. ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Nietzsche em suas obras*. São Paulo: Brasiliense, 1992. Pág. 141.

6. Cuidado com o período! Só devem usá-lo aqueles que, ao falar, têm uma longa respiração. Com os demais, o período é afetação.
7. O estilo deve provar que acreditamos em nossos pensamentos, que não só os pensamos, mas também os sentimos.
8. Quanto mais abstrata a verdade que queremos ensinar, tanto mais devemos atrair para ela os sentidos.
9. **O tato do bom prosador na escolha de seus meios consiste em chegar bem perto da poesia, mas nunca transferir-se para ela.**
10. Não é polido nem prudente antecipar ao leitor as objeções mais leves. E muito polido e muito prudente deixar ao critério do leitor expressar ele mesmo a última quintessência de nossa verdade. (Grifos nossos)

Esta reflexão sobre o estilo – feita no período intermediário de sua obra⁴⁰ – retrata muito bem o apreço que Nietzsche tinha pela questão, e como a levava a sério em suas obras. As preocupações postas nestas “regras” para uma teoria do estilo fazem-se presentes em seus textos, em especial a nona assunção. Nietzsche, em sua exposição filosófica, aproxima-se da poesia, mas não se transfere para ela. Por isso, quando quer, faz poesia, como nos *Idílios de Messina*, *As Canções do Príncipe Vogelfrei* e outros poemas; ou ainda em poemas musicados⁴¹, como nos *Ditirambos de Dionísio*. Manifestações literárias que levam muitos a incluí-lo como um poeta menor da língua germânica⁴².

Por sua vez, a obra *Assim falou Zaratustra* não é uma poesia, mas um romance em versos, onde há uma imitação do estilo bíblico – no sentido de *mimesis* – e claro um tom profético a brincar com as palavras. Ali a filosofia anterior e posterior de Nietzsche se encontra mascarada por detrás do estilo. Nisto *Gaia Ciência* é uma obra central para a compreensão de Zaratustra, pois a dita Morte de Deus, o Eterno Retorno do Mesmo e a Vontade de Poder⁴³ encontram-se esboçados ali pela primeira vez. Com grande razão haverá até mesmo uma tentativa de “sistematização” do que está poeticamente em Zaratustra com a filosofia a ser explicitada em *Para Além do Bem e do Mal*.

Certamente a questão do estilo traz dificuldades para os próprios intérpretes da obra. A confusão é tamanha que nas décadas que sucederam a morte de Nietzsche alguns se

⁴⁰ Vide *infra* (I,1,b) a questão dos períodos da obra de Nietzsche.

⁴¹ Sobre as relações de Nietzsche com a música inestimável é a obra de Curt Paul Janz: *Der Musikalische Nachlass*, onde reuniu as próprias partituras das composições musicais de Nietzsche. Entre nós, quem teve o labor de adentrar na musicalidade nietzschiana foi Fernando de Moraes Barros, ofertando até mesmo um CD que acompanha a obra com a interpretação de músicos brasileiros de algumas melodias de Nietzsche. cf. JANZ, Curt Paul. *Der Musikalische Nachlass*. Basileia: Bärenreiter-Verlag, 1976. BARROS, Fernando de Moraes. *O pensamento música de Nietzsche*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007. Uma versão das composições entre o período de 1857-1882 pode ser encontrada também em: NIETZSCHE, Friedrich. *The Music of Friedrich Nietzsche*: Documentary recordings of 43 works for voice, violin, choir, piano, and piano duet. Montreal: Concordia University, 1998. 2 discos sonoros (52:46/50:34), estéreo, CD.

⁴² Muitos exacerbaram esta questão de estilo a ponto de tratar o pensamento de Nietzsche mais como literatura do que como filosofia, posição esta capitaneada por Alexander Nehamas. Cf. NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1999. Pág. 13-41

⁴³ GC, §108, §341, §349, respectivamente.

questionaram sobre a posição hierárquica dos textos do filósofo, chegando a fazer distinções claras entre a obra publicada e a obra póstuma. Interessante é a síntese empreendida por Scarlet Marton⁴⁴:

Está é, por certo, uma questão metodológica; é inevitável que os estudiosos tenham de se haver com ela. Alguns julgam de maior valor os livros editados pelo filósofo; outros atribuem peso maior aos fragmentos póstumos. Há quem hierarquize os textos segundo importância que acreditam ter cada um deles, encarando este ou aquele como “obra capital”. E há aqueles que entendem que se deve levar em conta apenas os póstumos que se mostram de acordo com a obra publicada.

Toda essa questão do estilo em Nietzsche deve ser levada em consideração no estudo do filósofo, principalmente dentro da Filosofia do Direito onde se encontram frequentes resistências aos autores que não filosofaram de acordo com os cânones da racionalidade e sistematicidade tão caros à Ciência do Direito. Neste ponto chega-se a uma das questões mais importantes do pensamento de Nietzsche: haverá um sistema filosófico nietzschiano⁴⁵?

b. Dos Problemas aos Sistemas:

*Contra os míopes*⁴⁶. — Então vocês acham que é uma obra aos pedaços, somente porque lhes é oferecida (e tem de ser) em pedaços?⁴⁷

De forma açodada alguns estudiosos chegam a dizer que a Era dos sistemas filosóficos terminou com **Hegel**⁴⁸. Schopenhauer, por exemplo, é claramente posterior à Hegel e inegavelmente há um sistema filosófico completo no Mestre da Vontade; da Ontologia à Ética encontramos explanações filosóficas no antigo mestre de Nietzsche. Talvez até mesmo **Heidegger** pretendesse a construção um sistema filosófico, inacabado, claro, pela

⁴⁴ MARTON, Scarlett. *A terceira margem da interpretação in: MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. 1 ed. São Paulo: Annablume, 1997. Pág. 40.

⁴⁵ Desde já vale uma ressalva terminológica, utilizar-se-á indistintamente o adjetivo nietzschiano e nietzscheano, pois nem mesmo os grandes intérpretes brasileiros, como Scarlet Marton e Oswaldo Giácoia Júnior, se posicionam de modo definitivo sobre a questão.

⁴⁶ OS, §128. “Gegen die Kurzsichtigen. — Meint ihr denn, es müsse Stückwerk sein, weil man es euch in Stücken giebt (und geben muss)?”

⁴⁷ Interessante atentar para a nota do tradutor Paulo César para o segundo volume de *Humano, demasiado Humano*: “`pedaços` e `obra aos pedaços`: tradução aqui dada a *Stücke* (que significa “fragmentos, pedaços”) e *Stückwerk* (que significa “obra malfeita”); a versão por “fragmentos” e “obra fragmentária”, geralmente encontrada, não considera o jogo de palavras e o sentido do aforismo — dirigido aos que torcem o nariz para uma obra em aforismos.” *Op. Cit.* Pág. 318.

⁴⁸ Vale mencionar que há entre nós um sistema filosófico genuinamente brasileiro, como se pode atestar no longo e solitário esforço de Mário Ferreira dos Santos em sua Enciclopédia de Ciências Filosóficas e Sociais. Em especial, cf. FERREIRA DOS SANTOS, Mário. *Filosofia Concreta* (3 tomos). São Paulo: Editora Logos, 1961.

falta de Tempo, mas certamente por excesso de Ser, pretenderia em sua empreitada a ressurreição da Metafísica após Kant e o golpe fatal dado por **Nietzsche**⁴⁹.

Um leitor mecanicista poderia dizer que, pela limitação de saúde, a não permitir trabalhos extenuantes, Nietzsche não pôde sistematizar sua filosofia. Na realidade Nietzsche não a “sistematizou” por ser um ato contrário ao seu próprio filosofar. Contudo, o fato de não criar um *Sistema* não quer dizer que o pensamento de Nietzsche não tenha **Unidade**. Na realidade vê-se na obra de Nietzsche uma Filosofia que se constrói lentamente, que se aprofunda e se radicaliza em muitos momentos. Como brilhantemente expõe Karl Löwith, que vê em Nietzsche um sistema em aforismos: “Quem tiver aprendido a ler Nietzsche de modo sistemático já não se surpreenderá com a infinita riqueza das suas alterações de perspectivas, mas antes com a constância, e mesmo a monotonia de seu problema filosófico”⁵⁰.

Nisto o intérprete americano de Nietzsche, Walter Kaufmann, mesmo sem apreciar o pensamento de Nicolai Hartmann, utiliza uma distinção que para o caso do filósofo-psicólogo ele diz ser proveitosa. Hartmann não menciona em sua obra *O pensamento filosófico e sua história* de 1936 a questão em relação a Nietzsche, mas divide as formas de pensamento entre sistêmica e problemática. Kaufmann se apropria dessa distinção de diz que, assim como Platão, Nietzsche seria um pensador de problemas, não um pensador de sistemas⁵¹. Em Nietzsche há até mesmo uma negação constante de um Sistema Filosófico⁵².

⁴⁹ Fato este desconsiderado por Heidegger ao tentar reinserir Nietzsche na tradição metafísica a partir de uma releitura da Vontade de Potência. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*, V.1. São Paulo: Forense Universitária, 2007. Contra a leitura heideggeriana, o mais forte bastião é Müller-Lauter, que não entende a Vontade de Poder enquanto princípio metafísico. Neste sentido, cf. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. 1 ed. São Paulo: Annablume, 1997. Pág. 70-81.

⁵⁰ “He who has learned to read Nietzsche systematically will thus be astonished not at the motley riches of his alternating perspectives but at the continuity and even the monotony of his philosophic problem.” LÖWITH, Karl. *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*. Translated by J. Harvey Lomax; foreword by Bernd Magnus. Berkeley: University of California Press, 1997. Pág. 22.

⁵¹ KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey: Princeton University Press, 1974. Pág. 82.

⁵² OS, §31: “*No deserto da ciência*. — Em suas modestas e exaustivas caminhadas, que muitas vezes parecem jornadas no deserto, devem surgir para o homem de ciência as reluzentes miragens chamadas “sistemas filosóficos”: com a mágica força da ilusão, elas mostram, bem próximas, a solução de todos os enigmas e a mais fresca porção do vero elixir da vida;(…)” — “In der Wüste der Wissenschaft. — Dem wissenschaftlichen Menschen erscheinen auf seinen bescheidenen und mühsamen Wanderungen, die oft genug Wüstenreisen sein müssen, jene glänzenden Lufterscheinungen, die man „philosophische Systeme“ nennt: sie zeigen mit zauberischer Kraft der Täuschung die Lösung aller Räthsel und den frischesten Trunk wahren Lebenswassers in der Nähe;”

Isso é demonstrado desde sua obra inicial. Por exemplo, ao tratar dos Filósofos Trágicos enuncia uma análise válida para outros momentos da História da Filosofia⁵³:

Ora, o sistemas filosóficos são só inteiramente verdadeiros para os seus criadores: os filósofos posteriores consideram-nos normalmente um erro enorme, e para os espíritos mais fracos não passam de uma soma de erros e de verdades, enquanto fim supremo são, em todo o caso, um erro e, por isso condenável.

Poderíamos trazer em nosso auxílio um diagnóstico de Nietzsche sobre o próprio homem que pode talvez seja válido em relação ao próprio filósofo do Eterno Retorno. Ao contrário do que quis inculcar a filosofia escolástica, o ser humano não é um *individuum*, mas sim um *dividuum*⁵⁴. O ser é uma sucessão de seres. Nietzsche é um Filósofo que se constrói em sua obra, que descobre a sua filosofia. De maneira alguma é um pensamento que nasce pronto. Não é a descoberta do mistério da Esfinge, mas é o desdobrar de um pensamento que se nega e se afirma. Nisto se encontrariam as chamadas contradições de sua filosofia da contradição⁵⁵, e com direito de se contraditar⁵⁶.

Antes de adentrar no dito problema da contradição faz-se necessário elucidar as fases da obra de Nietzsche. A produção bibliográfica de Nietzsche não chega a pouco mais de um quarto de século. Produção relativamente curta em comparação a um Hobbes, Kant ou Miguel Reale, os quais produziram mais de meio século de filosofia. Certamente, apesar de breve, a escrita de Nietzsche é deveras intensa. Suas obras completas organizadas por Giorgio Colli e Mazino Montinari a partir da década de 60 somam mais de 9000 páginas, sendo certo que há ainda alguns textos esparsos que estão no *Nietzsche-Arquiv* em Weimar que ainda não foram devidamente catalogados e inseridos. Bem como há ainda uma profusa correspondência mantida com seus amigos que espelha suas preocupações e sua filosofia, as quais somariam mais de 6000 páginas.

Esta vasta produção bibliográfica, contendo mais de dez livros publicados⁵⁷, diretamente acompanhados pelo autor, é normalmente dividida pelos intérpretes em três fases

⁵³ FT, Prefácio. “Nun sind philosophische Systeme nur für ihre Gründer ganz wahr: für alle späteren Philosophen gewöhnlich ein großer Fehler, für die schwächeren Köpfe eine Summe von Fehlern und Wahrheiten. Als höchstes Ziel jedenfalls aber ein Irrthum, insofern verwerflich.”

⁵⁴ HH, §57.

⁵⁵ Referência à lapidar obra de Muller-Lauter. Cf. MULLER-LAUTER, Wolfgang. *His Philosophy of Contradictions and Contradictions of His Philosophy*. Chicago: University Illinois Press, 1999.

⁵⁶ AS, §333: “Morrer pela “verdade” — Não nos deixaríamos queimar por nossas opiniões; não somos tão seguros delas; *mas talvez* por podermos ter e alterar nossas opiniões.” — “Für die „Wahrheit“ sterben. — Wir würden uns für unsere Meinungen nicht verbrennen lassen: wir sind ihrer nicht so sicher. Aber vielleicht dafür, dass wir unsere Meinungen haben dürfen und ändern dürfen.”

⁵⁷ Algumas obras como *Verdade e Mentira no Sentido Extramoral* e *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos* são de publicação póstuma, mas obras que foram devidamente organizadas pelo filósofo. Caso diverso é o da

distintas. A primeira, dos textos iniciais e preparatórios que giram em torno do **Nascimento da Tragédia**. Uma segunda, do chamado período positivista entre **Humano, demasiado Humano** e Gaia Ciência. Por fim, uma terceira que iria de **Assim falou Zaratustra** até o colapso em Turim.

Ao invés de referenciar a divisão da obra diretamente por intérpretes de proeminência nos estudos sobre Nietzsche, como Karl Jaspers⁵⁸, Karl Lowith⁵⁹, Walter Kaufmann⁶⁰, Eugen Fink⁶¹ e tantos outros, preferir-se-á uma referência heterodoxa lastreada em um autor caro à Filosofia do Direito: Miguel Reale⁶². Reale, assim como os dois primeiros intérpretes citados, dividirá a obra em três fases, explanando com a sua clareza peculiar a percepção que teve da obra de Nietzsche.

Na Primeira Fase, o “autor de *A Origem da Tragédia*”⁶³ reivindica os valores do espontâneo e do instintivo e, ainda sob a influência pessimista de Schopenhauer, aponta o caminho da libertação através da arte, a exemplo do drama musical de Wagner”⁶⁴. Nesta fase encontramos Nietzsche imerso na influência schopenhaueriana e wagneriana, às quais posteriormente fará os devidos ataques. Todavia, encontra-se também nesta fase uma marca característica de sua filosofia estética: a oposição entre o **apolíneo** e o **dionisíaco**. Muitos destacam que essa era uma contribuição herdada através do seu antigo mestre universitário Rischtl. No entanto, certamente com Nietzsche esta posição ganhou notoriedade. Não se pode olvidar que se trata de uma teoria interessante e instigante para revisitar a Tragédia Grega⁶⁵.

polêmica obra *Vontade de Potência*, a qual foi organizada pela irmã de Nietzsche Elizabeth Foster-Nietzsche e, pelo antigo amigo de Nietzsche, Heinrich Köselitz. Opta-se neste trabalho por desconsiderar como fonte primária a referida obra pela dúvida que causa, sendo que muitos intérpretes de peso a consideraram profundamente. Todavia, quando se fizer referência a algum aforismo póstumo preferir-se-á a fonte das edições críticas de Colli/Montinari.

⁵⁸ JASPERS, Karl. *Nietzsche: Introduccion a la Comprension de su Filosofar*. Buenos Aires: Sudamericana, 1963. Pág. 88-89.

⁵⁹ LÖWITH, Karl. *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*. Los Angeles: University of California Press; 1 edition, 1997. Pág. 21-26.

⁶⁰ O qual rejeita enfaticamente essa divisão. KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey: Princeton University Press, 1974. Pág. 295 e segs.

⁶¹ Eugen Fink já divide a obra em seis períodos: 1- Nascimento da Tragédia e Considerações Extemporâneas; 2 - *Humano, demasiado humano* e seus complementos; 3 - Aurora e Gaia Ciência; 4 - Assim falou Zaratustra; 5 - Além do Bem e do Mal; 6 - Preparação para a “Vontade de Potência”, obviamente inacabada. FINK, Eugen. *Nietzsche's Philosophy*. New York: Continuum, 2003. Pág. 8-9.

⁶² “Nietzsche e o Valor da Filosofia”, in REALE, Miguel. *Horizontes do Direito e da História*. Saraiva: São Paulo, 2002.

⁶³ Desde já, faz-se ressalva às traduções dos títulos das obras feitas por Reale, pois não são as opções preponderantes entre os intérpretes brasileiros, como é o caso das mencionadas obras *Origem da Tragédia* [Gerburt der Tragödie] ou, posteriormente, da polêmica *Vontade de Domínio* [Wille zu Macht]

⁶⁴ REALE, Miguel. *Horizontes do Direito e da História*. Saraiva: São Paulo, 2002. Pág. 167.

⁶⁵ Releitura esta que devidamente causou imensa polêmica nos círculos das *Altertumwissenschaften*. Principalmente a oposição feita por Mölendorf-Willamowitz, futuro mestre de Werner Jaeger no campo da

Em que pese a importância desta fase do pensamento do jovem Nietzsche, o que não pode ocorrer é uma preocupação excessiva com o campo estético em detrimento de outras facetas do pensamento nietzschiano, por exemplo, o político e o ético.

Mas há que se destacar, que nesta fase já se encontra o nascimento de uma filosofia trágica que será retomada com grande força na última fase de seu pensamento. Desde já, uma das ideias centrais do pensamento de Nietzsche tem nascedouro neste período: o **Perspectivismo**. Um dos textos centrais para uma crítica à tradição ocidental no culto ao Conhecimento se encontra em *Sobre Verdade e Mentira no sentido extramoral* escrito em 1873 e publicado postumamente. As chamadas *Considerações Extemporâneas* (ou Intempestivas, como optam alguns tradutores) são uma coletânea de ensaios que antecipam algumas reflexões históricas, também publicada neste período inicial. A extemporânea intitulada *Da utilidade e desvantagem da história para a vida* já traz uma série de críticas que serão permanentes na reflexão nietzschiana, em especial quanto a uma teleologia da história que prescinde da própria historicidade da cultura para firmar suas bases.

Em muitos aspectos a Segunda Fase é uma negação da Primeira Fase, principalmente no que tange ao afastamento de seus antigos mestres. Muitos intérpretes tendem a chamar esse período de Positivista ou Racionalista. Entretanto, ambas as expressões possuem usos específicos na Filosofia e certamente Nietzsche não se enquadra facilmente nessas molduras filosóficas. Vejamos a análise na lavra de Reale⁶⁶:

Depois, em um segundo período de seu desenvolvimento espiritual, também ele paga o seu tributo no altar da deusa ciência, reconciliando-se com Sócrates, que lhe parecera antes o destruidor de Dionisos: é a época de transição, em que o filósofo toma contacto com os valores de Apolo, ou seja, da inteligência ordenadora, e tem palavras de entusiasmo pela obra serena da ciência, capaz de abrir perspectivas para uma nova forma de libertação: a libertação, não mais pelo artista, mas pelo sábio.

A obra que marca o início deste período é *Humano, demasiado humano: um livro para Espíritos Livres*. A mudança de postura já se percebe na dedicatória da obra, a qual é feita à memória de Voltaire, um iluminista, como todos, repudiados pelo Romantismo tardio. Mais quatro obras compõem esse período: *O Viajante e sua Sombra* e *Opiniões e Sentenças Diversas* – publicadas posteriormente como um segundo volume de *Humano, demasiado Humano* –, por fim, *Aurora: Reflexões sobre os preconceitos morais* e *Gaia Ciência: La Gaya Scienza*.

cultura helênica. Cf. MACHADO, Roberto (Org.). *Nietzsche a polémica sobre “O Nascimento da Tragédia”*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

⁶⁶ REALE, Miguel. *Horizontes do Direito e da História*. Saraiva: São Paulo, 2002. Pág. 167.

Este certamente é um período moderado da filosofia nietzschiana, suas críticas são fortes, mas ainda suaves perto do que encontraremos em *Para Além do Bem e do Mal* e no *Crepúsculo dos Ídolos*. Todavia, foi um momento necessário para a formação do pensamento nietzschiano, principalmente no que tange à relação entre Filosofia e Ciência, pois é certo que a Filosofia deve ser feita a partir da ciência do seu tempo. Esta foi uma preocupação de Nietzsche a partir do período intermediário, mas que será posteriormente reconduzida à reflexão pelo filósofo. A análise de Miguel Reale mais uma vez se mostra acertada⁶⁷:

Pensamos mesmo que ele se deixou dominar em demasia pela ciência de seu tempo, e que a parte mais precária de sua doutrina resulta da aceitação de conclusões apressadas do evolucionismo e do transformismo. O que Nietzsche, entretanto, viu bem é que a tarefa da filosofia não se confunde com a da ciência positiva, embora não possa o verdadeiro filósofo desconhecer as conquistas que no outro plano do conhecimento se desenvolvem.

Mas, além dessa relação com as Ciências Naturais do seu tempo⁶⁸, é necessário destacar uma análise que a muitos passa despercebida. Nesse mesmo período encontra-se o início de uma constante preocupação de Nietzsche com a questão do Poder, do Estado, da Política e do Direito. Isto tanto na obra publicada, quanto nos aforismos póstumos. Em *Humano, demasiado Humano* há um capítulo dedicado ao *Monstro Frio*⁶⁹: “Um olhar sobre o Estado”. Nesta obra a todo tempo, bem como em seu segundo volume, existem referências ao mundo jurídico. Tanto que o próprio Nietzsche destacará no prefácio de *Genealogia da Moral* que ali se encontram os primeiros passos de uma origem da Justiça e do Direito⁷⁰, nossa pretendida **Genealogia da Justiça e do Direito**.

Na terceira e última fase o pensamento de Nietzsche há uma retomada dos temas iniciais de sua primeira filosofia e um aprofundamento da segunda, a ponto de radicalizar uma série de questões, como, por exemplo, a questão do conhecimento como em breve veremos. Vejamos a análise de Miguel Reale⁷¹:

Logo a seguir, porém, Nietzsche volta às suas raízes autênticas. Verifica-se de novo, em seu pensamento, o primado de Dionisos, mas com um novo espírito, otimista e conquistador, aquele mesmo espírito de confiança arrogante no homem que animava todos os cultores das ciências do século passado: é o período final da filosofia nietzscheana, a época de *Assim Falava Zaratustra*, de *A Vontade de Domínio* e de

⁶⁷ REALE, Miguel. *Horizontes do Direito e da História*. Saraiva: São Paulo, 2002. Pág. 166.

⁶⁸ Tal desejo de Nietzsche em relação ao estudo das ciências foi muitas vezes manifesto em cartas para seus amigos, onde mencionava um plano de estudar as novidades científicas em Paris quando a saúde lhe possibilitasse. Para a relação entre Nietzsche e as Ciências, fruto do VI Congresso Internacional Assim Falou Nietzsche, realizado na UNIRIO em 2009, cf. BARRENECHEA Miguel Angel de. *Nietzsche as e Ciências*. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2011.

⁶⁹ Expressão utilizada por Zaratustra para se referir ao Estado: cf. ZA, I, Do Novo Ídolo.

⁷⁰ GM, Pr. §4.

⁷¹ REALE, Miguel. *Horizontes do Direito e da História*. Saraiva: São Paulo, 2002. Pág. 167.

outras obras que se apresentam em um crescendo, até se sublimarem nos aforismos proféticos sobre o "eterno retorno".

Passada essa breve introdução sobre os períodos da obra de Nietzsche – sem jamais esgotar o tema, pois tantos foram os intérpretes se digladiaram nesta questão – surge um importante questionamento: haveria um Sistema filosófico nietzschiano? Ou a sua filosofia seria um amontoado de contradições irreconciliáveis? Ou tratar-se-ia apenas um autor que faz mais Literatura do que Filosofia?

Sem empreender uma hermenêutica da inocência⁷² da obra de Nietzsche, que se vale da ocultação e esquecimento para suavizar as suas possíveis contradições, pode-se dizer que não há um **Sistema** filosófico em Nietzsche⁷³. Mas, reforçemos, nem por isso não se pode dizer que não há **Unidade** no pensamento do filósofo. Deve-se compreender que a filosofia nietzschiana é uma filosofia em constante construção e aprofundamento durante a produção bibliográfica do filósofo; não é uma Atena que nasce pronta e armada da cabeça de Zeus. Mais uma vez interessante é análise feita por Miguel Reale⁷⁴:

(...) notemos que à filosofia ele deu um sentido novo, de reconquista de dignidade, quando demonstrou possuir ela um valor próprio, formando com o filósofo um todo inseparável, como expressão de uma experiência humana unitária. Nesse ponto, Nietzsche lembra Dilthey⁷⁵, para quem a filosofia, como a arte, a religião ou o direito, é uma função de nossa vida espiritual. (...) Ao passo que nos grandes filósofos anteriores, Schopenhauer inclusive, o sistema é a sua própria filosofia, o que há de menos importante na filosofia de Nietzsche ou de Dilthey é o sistema, ou, se preferirem, a contextura sistemática de suas teorias.

⁷² Referência direta à acusação de Domenico Losurdo, historiador contemporâneo da Itália, que denuncia uma interpretação da obra de Nietzsche que oculta ideias radicais como escravidão, dominação, servidão etc. O balanço crítico iniciado sobre Nietzsche, o Rebelde Aristocrata, não poderá ser negligenciado após sua publicação, mas o intuito da obra é claro ao tentar desconstruir a filosofia nietzschiana a partir de bases historiográficas. Em mais de 1000 páginas o autor tenta demonstrar que Nietzsche muitas vezes não fala através de metáforas, mas de afirmações concretas contra os olhos mais pudicos da tradição ocidental. Em outro momento voltaremos a essa posição. Cf. LOSURDO, Domenico. *Nietzsche o rebelde aristocrata*: Biografia intelectual e balanço crítico. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

⁷³ Apesar que alguns intérpretes pretendam dar uma leitura sistemática a Nietzsche, como é o caso de John Richardson, que a partir da Vontade de Poder quer delinear toda a leitura da filosofia nietzschiana. Nesta leitura, destaca que haveriam partes deste sistema: O ser, o vir-a-ser, o valor e verdade. Sendo que essa verdade se manifestariam como verdade essenciais. Leitura que em muito se filia à de Heidegger. RICHARDSON, John. *Nietzsche's System*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1996. Pág. 220 e segs.

⁷⁴ REALE, Miguel. *Horizontes do Direito e da História*. São Paulo: Saraiva, 2002. Pág. 169.

⁷⁵ Assim complementa Reale sobre a relação entre Nietzsche e Dilthey: "Muitos são, aliás, os pontos de contato entre Nietzsche e Dilthey, talvez as duas fontes imediatas primordiais do pensamento filosófico contemporâneo, embora tenham chegado a conclusões inconfundíveis. Esses dois pensadores geniais tiveram um destino comum e curioso: só foram tardiamente compreendidos, como homens que se tornaram contemporâneos da posteridade; e deixaram ambos uma obra que se distingue pelo caráter assistemático, fragmentário, quase episódico." REALE, Miguel. *Horizontes do Direito e da História*. São Paulo: Saraiva, 2002. Pág. 169.

O mais importante é notar que vários foram os “Nietzsches” pintados por seus intérpretes no séc. XX: do Nietzsche dos Nazistas ao Nietzsche dos Artistas; porque não também um Nietzsche dos Juristas?

c. Nietzsche: Entre a Filosofia e o Direito

Sim, a Filosofia do Direito! Essa é uma ciência que, como toda ciência moral, ainda nem sequer está nas fraldas!⁷⁶

A primeira pergunta que se põe nesta temática é: seria Friedrich Nietzsche um Filósofo do Direito⁷⁷? Se considerarmos que será Filósofo do Direito tão somente aquele pensador que tentar refletir a ordem jurídica como um sistema, a partir de um fundamento, com uma finalidade, tentando encontrar a razão para o que seria a Justiça, certamente não se poderá enquadrar Nietzsche nesta estirpe. Ou ainda, se pensarmos que tais filósofos existem quando são autoconscientes sobre seu papel de reflexão com relação ao justo como objeto filosófico autônomo, como propriamente uma Filosofia do Direito, também seria difícil enquadrar Nietzsche entre eles.

Todavia, estritamente por estes dois critérios, poucos seriam os filósofos do Direito e muito dos cânones jusfilosóficos ficariam sem suas matrizes. Por exemplo, Platão e Kant estariam entre os primeiros, mas não estariam entre os segundos. Hegel, por sua vez, seria por excelência um filósofo do Direito. Claro que são critérios meramente elucidativos, não há que se categorizar ou separar o que seja a Filosofia do Direito. Nisto a lição de Miguel Reale é bastante clara: a Filosofia do Direito é a própria Filosofia quando pensa a questão da Justiça⁷⁸.

Deste modo, se nas reflexões da Filosofia do Direito estiverem insertos os pensadores que em suas considerações filosóficas levaram em conta a questão do Justo, do Direito, da Pena, das Obrigações, da Liberdade e tantos outros temas, Nietzsche certamente

⁷⁶ AP, Agosto-Setembro de 1885, 42 (8). *Vide infra*.

⁷⁷ Oswaldo Giacóia Júnior, por exemplo, já assume explicitamente que Nietzsche seria um Filósofo do Direito. Cf. GIÁCOIA JÚNIOR, Oswaldo. Nietzsche e a Genealogia do Direito *in Crítica da Modernidade*. 01 ed. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005, v. 01, p. 21-40.

⁷⁸ “Ora, a Filosofia do Direito, esclareça-se desde logo, não é disciplina jurídica, mas é a própria Filosofia enquanto voltada para uma ordem de realidade, que é a “realidade jurídica”.” *In*: REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Saraiva, 2002. Pág. 9.

estará dentro deste ramo do saber. Se ampliarmos ainda mais o campo destas especulações, inserindo o Estado, os Valores e a História, com maior razão Nietzsche se inclui entre os pensadores da Filosofia do Direito. Ele nunca se intitulou um Filósofo do Direito, mas levou em conta e com grande importância a questão da Justiça em sua filosofia e sua crítica à Filosofia.

Necessita-se aqui fazer uma pausa reflexiva sobre o tema e os fins do presente trabalho. Existiriam grandes temas na filosofia de Nietzsche, como a **Vontade de Poder** e o **Eterno Retorno**, os quais por sua vez se desdobram em outras temáticas, como, por exemplo, a **Genealogia dos Valores** em relação à **Transvaloração dos Valores**. Todavia, os temas guardam em si reflexões e críticas que transcendem os limites deste texto. Inegavelmente, após longos estudos do pensamento nietzschiano pelos mais diversos intérpretes, compreende-se que esses temas se relacionam profundamente e de forma indissociável. Aqui vale um ensinamento de Miguel Reale para a Filosofia do Direito, que também se aplica ao estudo do pensamento de Nietzsche: o importante é distinguir sem separar⁷⁹. O presente trabalho pretende, sem esquecer-se desta lição, tentar contribuir com os primeiros passos para a busca da formulação de uma possível Teoria (Crítica) da Justiça a partir de Nietzsche⁸⁰.

Não haveria como abordar todos os temas da filosofia nietzschiana sem optar por um método, sem um caminho para uma meta. Uma das opções para esse estudo foi analisar a Justiça no pensamento de Nietzsche a partir da **Genealogia dos Valores**. No capítulo dedicado à Genealogia dos Valores se aprofundará esta questão, mas desde já é necessário destacar que este tema é parte indissociável da Transvaloração dos Valores. A Genealogia é um caminho necessário para a Transvaloração. Mas tudo isso só é possível no pensamento de Nietzsche a partir da resolução da questão da (im)possibilidade do conhecimento.

Antes mesmo de iniciar o procedimento para uma Genealogia da Justiça deve-se ter em mente a questão sobre o que é o conhecimento na filosofia de Nietzsche. Neste sentido, o ponto de partida é o chamado **Perspectivismo**. Assim, pretender-se-á uma crítica a partir da problematização da questão do conhecimento na tradição ocidental, realizando uma desconstrução dos cânones ocidentais do conhecimento, principalmente do dito conhecimento racional; esta racionalidade fria que está na base tradição filosófica e também jurídica. Para,

⁷⁹ REALE, Miguel. *Lições Preliminares do Direito*. São Paulo: Saraiva, 2004. Pág. 41.

⁸⁰ Já em sede de Monografia de Graduação em Direito, defendida em novembro de 2007 na Universidade Federal de Viçosa, esboçávamos os primeiros tímidos passos desta incessante e ambiciosa busca: ARAUJO ALVES, Luiz Filipe. *Nietzsche e a Tresvaloração do Justo: Notas preliminares a uma releitura jusfilosófica*. 59 fl. Monografia (Bacharelado em Direito). Universidade Federal de Viçosa: Viçosa, 2007.

enfim, proceder com reconstrução histórica, ou melhor, com a Genealogia do Direito e da Justiça entre os homens. Neste ponto, há que se destacar que para uma completa Genealogia da Justiça é necessária na realidade uma genealogia da Justiça e do Direito; ou para dizer de forma mais radical: uma **Genealogia do Poder**. Inegavelmente, no fundo é a questão do Poder que subjaz toda a filosofia de Nietzsche e com mais razão no estudo que se pretende no presente trabalho.

Logo após o empreendimento destas genealogias preliminares da Justiça e do Direito problematizar-se-á a questão destas temáticas na Grécia, ou melhor, na Grécia Trágica. Talvez Nietzsche seja um dos maiores entusiastas do espírito helênico e de sua originalidade na história da cultura. Retornar aos gregos para superar os gregos, eis uma das fórmulas de Nietzsche para a construção da Cultura⁸¹. Para o filósofo trágico os antigos gregos ainda têm muito a ensinar aos seus descendentes mais remotos, ao homem contemporâneo, à dita cultura ocidental e suas periferias.

Ao tratar da questão do Direito e da Justiça na Grécia obviamente se partirá das análises que Nietzsche realiza, cotejando com estudos e reflexões de outros estudiosos a título complementar. O verdadeiro intuito é explicitar as próprias análises que Nietzsche faz sobre essas questões no contexto grego e como ainda hoje elas estão presentes nas discussões jurídicas e políticas, para, ao final, demonstrar que essa Genealogia apresenta-se como uma forma de análise pela qual é possível uma reavaliação do valor do justo, do jurídico e do político na Filosofia do Direito.

Neste sentido, os grandes intérpretes da filosofia de Nietzsche, mesmo sem serem propriamente estudiosos da Filosofia do Direito, inserem a **Justiça** dentre os principais temas de reflexão de sua filosofia. Martin Heidegger e Karl Löwith, dois intérpretes próximos, mas contrastantes, elencam cinco grandes temas da filosofia de Nietzsche⁸², quais sejam: a Vontade de Potência [Wille zu Macht], o Eterno Retorno [Die ewige Wiederkehr], o Além do Homem [Übermensch]⁸³, a Transvaloração dos Valores [Die Umwertung aller Werte] e a **Justiça** [Gerechtigkeit].

⁸¹ GC, §340. Após criticar o socratismo diz: “Ah, meus amigos, nós temos que superar também os gregos!” – “Ach Freunde! Wir müssen auch die Griechen überwinden!”

⁸² Lição esta extraída primeiramente das explanações de Scarlet Marton sobre os intérpretes de Nietzsche. Cf. MARTON, Scarlet. *Nietzsche: A transvaloração dos valores*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2006. Pág. 11.

⁸³ Proposta interessante é a do tradutor dos aforismos póstumos no Brasil em seu prefácio sobre a obra, Flávio Kothe diz: “O termo *Übermensch* tem sido traduzido como “super-homem”, o que é uma aberração, pois ele não deveria ser a repetição ampliada do homem, e sim sua total superação. (...) No original tem-se *Mensch* e não *Mann*. (...) O *Übermensch* é a proposta de um ser-acima-do-humano, a ultrapassagem do ser humano através do

Estes grandes intérpretes – Heidegger, Löwith, Müller-Lauter, Walter Kaufmann – apesar de tamanha envergadura intelectual, não estudaram com profundidade a questão da Justiça no pensamento de Nietzsche. Tais intérpretes optaram por aprofundar suas análises nos outros grandes temas, ou melhor, a partir de um dos grandes temas. Martin **Heidegger**, por exemplo, tentou reinserir o pensamento de Nietzsche à tradição metafísica através da sua leitura da **Vontade de Poder**.

Se muitos colocam Nietzsche como o demolidor de uma Filosofia Metafísica, **Heidegger** quis rever a própria Metafísica a partir do pensar extemporâneo de Nietzsche, vinculado à **Vontade de Poder**. O Filósofo Existencial publicou tais análises principalmente em duas obras dedicadas ao pensamento do Filósofo, frutos de anos de suas lições na Universidade de Freiburg sobre Nietzsche⁸⁴. Saliente-se que sua interpretação ainda é uma das mais importantes acerca do pensamento de Friedrich Nietzsche. Assim, preleciona Scarlett Marton⁸⁵:

No entender de Heidegger, “a metafísica é o conhecimento fundamental do ente enquanto tal e em totalidade. (*Kant und das Problem der Metaphysik*, 1985, p. 18). Não se colocando a pergunta pelo Ser, ela se encerra nos parâmetros de uma problemática exclusiva do ser do ente. É nesse espaço que Nietzsche desenvolve a reflexão filosófica. Seu pensamento apresenta cinco termos fundamentais: a vontade de potência, o niilismo, o eterno retorno do mesmo, o além-do-homem e a justiça; através de cada um deles, a metafísica revela-se sob certo aspecto, numa relação determinada.”

Por sua vez, **Karl Löwith**, aprofundou seus estudos no papel do **Eterno Retorno**⁸⁶ na filosofia de Nietzsche. Inicialmente discípulo de Heidegger, Löwith se afasta da leitura heideggeriana e traça novos caminhos para a interpretação da obra de Nietzsche, principalmente ao relacionar o filósofo com o projeto de crítica à Modernidade, assim como uma série de autores do séc. XIX, em que o tema da Filosofia da História ganha imenso relevo. Tal questão é explanada na obra “De Hegel a Nietzsche: A Revolução do Pensamento no Séc. XIX”⁸⁷, em que trabalha o problema do Espírito do Tempo em relação ao Niilismo,

ser humano. Seria sua transcendência, assim como o ser humano pretende ser a transcendência da natureza. E uma proposta, não um fato. O fato é que, como ideal que pretende ser pura negação, ele por si não nega nada, e tudo o que é negado não depende dele para ser afirmado.” NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos do espólio*; seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004. Pág. 10.

⁸⁴ A primeira em dois volumes: HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*, V.1. São Paulo: Forense Universitária, 2007. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*, V.2. São Paulo: Forense Universitária, 2008; e a segunda: HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: Metafísica e Niilismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 2000.

⁸⁵ MARTON, Scarlett. *Nietzsche: A transvaloração dos valores*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2006. Pág. 11.

⁸⁶ LÖWITH, Karl. *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*. Los Angeles: University of California Press, 1997. Pág. 55-107.

⁸⁷ LÖWITH, Karl. *From Hegel to Nietzsche: The revolution in nineteenth-century thought*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1991. Pág. 175-200

principalmente no que tange ao contato do Filósofo do Nascimento da Tragédia com os hegelianos do anos 40 em seu século. Ao final da obra, contextualiza os problemas da sociedade burguesa, do trabalho, da educação do homem e da cristandade no séc. XIX, em Hegel, Marx, Stiner, Kiekegaard e Nietzsche.

Quanto à Filosofia do Direito, propriamente dita, Nietzsche se refere a ela uma única vez em todos os seus escritos. Uma única vez, mas tão cheia de sentido, que demonstra que Nietzsche não era alheio aos estudos da Filosofia do Direito no séc. XIX e que contra ela opunha duras críticas. Tão somente a exegese deste trecho traz uma série de revelações sobre a crítica que Nietzsche faz não só à Filosofia do Direito, mas à Filosofia como um todo. Veja-se a referida menção⁸⁸:

Sim, a Filosofia do Direito! Essa é uma ciência que, como toda ciência moral, ainda nem sequer está nas fraldas! Desconhece-se, p. ex., sempre ainda, mesmo entre os juristas que supõem ser livres, o significado mais antigo e mais precioso da pena – ele nem sequer é conhecido: e enquanto a ciência jurídica não se colocar sobre novo terreno, ou seja, sobre a comparação de histórias e de povos, ela há de permanecer na luta inútil de abstrações fundamentalmente falsas, as quais hoje se apresentam como “Filosofia do Direito” e que são extraídas todas do homem contemporâneo. Esse homem contemporâneo é, porém, um emaranhado tão enrolado, até mesmo em relação aos juízos de valor jurídicos, que ele permite as mais diversas exegeses⁸⁹.

O fragmento por si só poderia dar fruto a um longo ensaio, tantas são as questões centrais para a Filosofia do Direito e a Ciência do Direito afrontadas tais como: afirmar que o Direito é uma ciência moral⁹⁰, uma crítica à Liberdade (aqui por nós entendida enquanto Livre-Arbitrio), questionar o sentido da punição para o Direito (portanto, a própria questão da Responsabilidade) e, acima de tudo, a historicidade do homem, do direito e dos valores jurídicos. Alguns destes temas abordaremos neste trabalho, como a historicidade; outros, como a Liberdade e a Responsabilidade, fogem do escopo genealógico deste momento.

⁸⁸ AP, Agosto-Setembro de 1885, 42 (8). “*Ja die **Philosophie des Rechts!** Das ist Eine Wissenschaft, welche wie alle moralische Wissenschaft noch nicht einmal in der Windel liegt! Man verkennt z.B. immer noch, auch unter frei sich dünkenden Juristen, die älteste und werthvollste Bedeutung der Strafe — man kennt sie gar nicht: und so lange die **Rechtswissenschaft** sich nicht auf einen neuen Boden stellt, nämlich auf Historien- und Völker-Vergleichung, wird es bei dem unnützen Kampfe von grundfalschen Abstraktionen verbleiben, welche heute sich als „**Philosophie des Rechts**“ vorstellen und die sämtlich vom gegenwärtigen Menschen(1352) abgezogen sind. Dieser gegenwärtige Mensch(1353) ist aber ein so verwickeltes Geflecht, auch in Bezug auf seine rechtlichen Werthschätzungen, daß er die verschiedensten Ausdeutungen erlaubt*”. (Grifos nossos).

⁸⁹ A tradução menciona ao final o termo “exegeses”, o que não é incorreto, mas seria melhor utilizar o termo “interpretações” para traduzir *Ausdeutungen*, pois bem sabemos que estando Nietzsche no séc. XIX ao utilizar uma referência a “exegeses” poderia levar um leitor incauto a pensar naquela Escola Jurídica contemporânea ao filósofo.

⁹⁰ Para não dizer que o Direito seria uma ciência moral às avessas, pois como compreendia Schopenhauer, o legislador é um moralista às avessas. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

d. Nietzsche e a Filosofia do Direito

Passemos a ver, mesmo que brevemente, a recepção que a obra de Nietzsche teve na Filosofia do Direito a partir do séc. XX. Para tanto, podemos utilizar uma imagem que ilustra bem o modo como a Filosofia percebe o direito em Nietzsche e como o Direito vê a filosofia nietzschiana. A Filosofia é surda para o direito na obra do Filósofo Trágico, e o Direito é cego para a Filosofia (do Direito) no Filósofo da Vontade de Poder. Esta Filosofia, enquanto saber autônomo de estudo, ao fazer sua história da filosofia, pretendendo explicar sobre o autor de Zarathustra, vê o direito no pensamento do filósofo, mas sempre como algo secundário, como se ao questionar e abalar as bases da Moral seria desnecessário adentrar nos alicerces do Direito. Não escuta as lições que poderiam ser extraídas da obra de Nietzsche sobre o mundo jurídico, que de modo algum foi alheio.

Já a Filosofia do Direito – enquanto campo de especulação muitas vezes restrito aos juristas – é cega para o direito no pensamento de Nietzsche. Simplesmente não vê os problemas jurídicos na obra do filósofo. Em primeiro lugar, raramente os filósofos do direito no século XX tangenciaram a filosofia de Nietzsche ao refletirem sobre os problemas jusfilosóficos da contemporaneidade. Sempre que algum historiador da Filosofia do Direito aborda a filosofia de Nietzsche, adentra, normalmente, apenas as grandes ideias do pensador, como se fossem apenas críticas genéricas à contemporaneidade, como se fosse apenas um filósofo que inaugurasse um pensamento novo, mas estranho ao Direito.

Não só Friedrich Nietzsche foi esquecido das páginas da História da Filosofia do Direito, mas também os Pré-Socráticos, os Sofistas, os Céticos – ou mesmo pensadores mais recentes, como Marquês de Sade, Schopenhauer e Kierkegaard – omitidos das grandes obras e dos indefectíveis manuais jusfilosóficos. Todavia, nessas sombras da Filosofia do Direito alguns autores, uns por mérito, outros apenas pelo amor à linearidade histórica, abordaram o pensamento de Friedrich Nietzsche. Vejamos alguns momentos do séc. XX em que o pensamento de Nietzsche se encontrou com a Filosofia do Direito, mesmo que não assumidamente.

O primeiro trabalho de relevo do séc. XX que encontramos sobre a relação de Nietzsche com a própria Filosofia do Direito é de um autor praticamente desconhecido para os juristas: o filósofo, romancista e poeta grego Nikos Kazantzakis. Em 1907, logo após se graduar em Direito na Universidade de Atenas, ele se muda para Paris para estudar filosofia.

Passa a frequentar os seminários de Henri Bergson – inegavelmente um pensador influenciado por Nietzsche – no Collège de France. Incrivelmente, ao chegar à França, não conhecia ele a obra do filósofo-filólogo⁹¹. No tempo que esteve naquele país elaborou um texto em grego que pretendia submeter à Universidade da Atenas na esperança de ser indicado como professor [Lecture]. Submetido o texto em 1909, não ocorrida a indicação, e logo a tese daquele jovem estudante foi esquecida⁹².

Kazantzakis guardou uma cópia de seu texto que só recentemente, em 1998, foi publicado em grego e em 2006 traduzido para o inglês por um discípulo do literato. Obviamente não cabe aqui versar sobre todos os temas da aludida monografia, mas vale apresentar sua estrutura e uma das conclusões de Kazantzakis, pois foi o primeiro filósofo, com formação de jurista a se posicionar sobre o tema. Após uma breve explanação sobre o tempo, a vida e traços de Nietzsche ele adentra em um problema central do pensamento do filósofo: o niilismo. A partir daí inicia um estudo sobre a “natureza do homem”; parte do homem em geral para versar sobre a evolução histórica deste. O autor de Zorba expõe as concepções críticas de Nietzsche sobre a alma, livre arbítrio e a igualdade entre os homens. Do Homem parte para a Família; da Família, para o Estado.

A leitura de Kazantzakis vem em progressões nas transformações e complexidade da teia social. Num segundo momento parte para análise da religião, moralidade e direito na obra de Nietzsche. O tom do texto é bastante forte e ácido, até mesmo para os padrões atuais. Talvez aí resida um dos motivos da resistência encontrada por ele, num tempo onde ainda dominavam as elucubrações sobre um Direito Natural Racional, uma busca pela Natureza das Coisas e o ápice do Neo-Kantismo. A leitura do jovem jurista em muito se apoia na constatação da decadência e do niilismo passivo da sociedade contemporânea por Nietzsche. Em muitos momentos aproxima Nietzsche de pensadores caros à Filosofia do Direito, como

⁹¹ KAZANTZAKIS, Nikos. *Friedrich Nietzsche on the Philosophy of Right and the State*. Translated and with introduction by Odysseus Makridis. Albany: State University of New York Press, 2006. Pág. X (Introdução).

⁹² A Filosofia do Direito, há um século, no berço da mãe de todas as ciências, rejeitou e esqueceu um trabalho completamente inovador para aquele momento. Hoje, no século XXI, surgiram e surgem trabalhos com pretensões semelhantes à de Kazantzakis, mas sem conhecê-lo ou referi-lo. Em toda a longa pesquisa bibliográfica por nós realizada, tanto em obras estrangeiras, como em obras nacionais, nenhum autor se referiu à monografia em questão. Desde 2006 a obra encontra-se traduzida para a língua inglesa, e publicada em grego desde 1998. Como veremos em breve, teses e dissertações no Brasil e outros textos estrangeiros foram publicados neste interstício. Omissão injustificável pelo peso histórico do texto de Nikos Kazantzakis que nas primeiras luzes do séc. XX já lançou sua reflexão sobre a Filosofia do Direito em Nietzsche.

Hegel e Jhering. Para concluirmos nossas incursões e para ilustrar um pouco do texto apresentamos uma das conclusões de Kazantzakis⁹³:

E agora, o que deve ser feito? Humanidade, família, o Estado, a religião, moral, Direito - envenenados pela tábua contemporânea de valores, obra de escravos e os derrotados - incitam [a humanidade contemporânea] para a acusação e a negação da própria vida. Esta humanidade está destinada a extinguir-se em breve, ou talvez tal desespero e frustração sejam dores de parto de um mundo saudável, robusto e bonito? Nós somos [ainda] capazes de erigir uma nova tabela de valores – isto quer dizer de acordo com as leis infalíveis da natureza, e conforme com uma nova mentalidade que pode contribuir para um nobre enriquecimento da vida? A resposta de Nietzsche é afirmativa: em um caminho "dionisíaco".

Este ensaio de Kazantzakis, apesar de alguns equívocos⁹⁴ na leitura nietzschiana, pois as próprias fontes eram equivocadas – auge das publicações da “Vontade de Potência” por Elizabeth Förster-Nietzsche – tem inúmeros méritos. Contudo, as leituras dominantes sobre Nietzsche na primeira metade do séc. XX, como foi dito anteriormente, foram marcadas pelo estigma do Nacional-Socialismo. Um dos autores responsáveis por isso, com a devida contribuição da irmã de Nietzsche, foi Alfred Baeumler⁹⁵, filósofo e pedagogo do *III Reich*. Baeumler, desde a década de 20, empreendia estudos sobre a Cultura Ariana, principalmente a partir do jurista suíço Johann Jakob Bachofen e de Hegel⁹⁶.

Faz-se necessário aqui uma pequena digressão sobre o pensamento de Bachofen. Este é mais um dos pensadores do Direito no séc. XIX que foram esquecidos, mas que valeria a pena ser exumado das bibliotecas para análises sobre sua influência em pensadores do seu tempo e posteriores a ele. As vinculações dele a Nietzsche são praticamente nulas, excetuando-se a de Baeumler. Todavia, mesmo aquele que superficialmente vê a obra e o contexto de Bachofen não deixa de perceber que Nietzsche, ao menos indiretamente, tomou

⁹³ “And now, what is to be done? Humanity, family, the state, religion, morality, Right—poisoned by the contemporary table of values, handiwork of the slaves and the vanquished—they prod [contemporary humanity] to the indictment and negation of life itself. Is humanity destined to become extinct so soon, or are such despair and discomfiture, perhaps, birth pangs of a healthy, robust, and beautiful world? Are we perhaps [still] able to erect a new table of values—one that is in accordance with the infallible laws of nature, and consistent with a new mentality that can contribute to a noble enrichment of life? Nietzsche’s answer is affirmative, in a “Dionysian” vein.” KAZANTZAKIS, Nikos. *Friedrich Nietzsche on the Philosophy of Right and the State*. Albany: State University of New York Press, 2006. Pág. 55.

⁹⁴ Nisto não podemos nos omitir, o texto possui em alguns momentos um tom antissemita, por exemplo, ao denunciar que o judaísmo foi vencedor através do cristianismo e naquele tempo prevalecia como vencedor; ou “Indeed, today, the triumph of Jews and slaves is complete and calamitous.” KAZANTZAKIS, *Op. Cit.* Pág. 51. Todavia, tradutor tenta desfazer possíveis equívocos de um antissemitismo em Nikos, reportando até mesmo a sua autobiografia onde se refere a uma simpatia por parte de Kazantzakis em relação aos judeus. Cf. KAZANTZAKIS, *Op. Cit.* Pág. 99.

⁹⁵ Para outras informações sobre a leitura de Bauemler cf. MONTINARI, Mazzino. *Interpretações Nazistas in São Paulo: Cadernos Nietzsche*, n. 7, 1999. Pág. 55-57.

⁹⁶ Baeumler publica em 1927 um estudo sobre a Filosofia do Espírito e a Filosofia do Direito de Hegel, cf. BAEUMLER, Alfred. *Philosophie des Geistes und der Rechtsphilosophie*, hrsg., mit Einführung und Anmerkungen. Jena, 1927.

contato com o pensamento desse jurista. Ao menos podemos pensar que tais reflexões faziam parte das chamadas *Altertumwissenschaften* [Ciências dos Tempos Antigos] tão em voga na Alemanha do séc. XIX.

O jurista, discípulo de Savigny em Berlim, também foi professor na Basileia poucos anos antes da entrada de Nietzsche nesta Universidade e publicou em 1861 sua obra mais famosa, intitulada “*O Matriarcado: um exame sobre a ginecocracia do mundo antigo para sua natureza jurídica e religiosa*”. Nas obras completas de Nietzsche não há nenhuma referência a Bachofen. Todavia, assim que Nietzsche mudou-se para Basileia em 1869 ele se tornou amigo do casal Bachofen, possuindo uma relação de respeito e admiração pelo também professor da Basileia⁹⁷.

Contudo, vejamos o fragmento da reflexão deste jurista e mitólogo sobre as eras arcaicas da humanidade, reflexão esta que deixará uma dúvida no ar. Bachofen diz que a humanidade pré-ariana passou pelas seguintes fases de evolução cultural. Uma primeira fase selvagem e nômade, caracterizada pelo comunismo primitivo e o poliamor, fase esta chamada de Hetaerismo (neologismo derivado da palavra grega referente a cortesãs); esta fase estaria sob os auspícios da deidade grega Afrodite. Uma segunda fase onde a sociedade se fixaria sobre um matricarcalismo [Mutterrecht]; surgiria aí a religião, os cultos gregos antigos e a ordem jurídica. Nesta fase, a divindade dominante seria Deméter, a deusa-mãe da fertilidade, da terra e das estações. Haveria, logo após, uma fase de transição onde as tradições são masculinizadas e o patriarcalismo começa a dominar, cuja divindade influente seria Dioniso. Por fim, a fase onde surge a civilização ocidental atual, onde são suprimidas as fases anteriores e ocorre uma ascensão do patriarcalismo, seria guiada pelo carro solar da razão de Apolo⁹⁸.

Em retorno a Baeumler, a partir da década de 30 este inicia uma *propaganda* para sua missão messiânica de Nietzsche como sustentáculo filosófico do Nacional-Socialismo. É um dos primeiros a assumir publicamente que haveria um pensamento político em Nietzsche. Interessante notar que Baeumler não via na obra de Nietzsche uma teoria política pronta, mas sim o caminho para uma nova Teoria do Estado, obviamente dentro dos interesses do

⁹⁷ Conclusão que tiramos do relato de Luize Elizabeth Bachofen sobre o relacionamento do casal com Nietzsche. Cf. SANDER, L. Gimán. *Conversations with Nietzsche: A Life in the Words of His Contemporaries*. Oxford: Oxford University Press, 1987. Pág. 49-50.

⁹⁸ Cf. BACHOFEN, Johann Jakob. *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Stuttgart: Verlag von Kraiss und Hoffmann, 1861. *Passim*. [Disponível em: <http://books.google.de/books?id=5NYFAAAAQAAJ>] Acesso em: 15/01/12.

emergente NSDAP⁹⁹. Foi necessária uma plêiade de pensadores para desfazer esses equívocos: já naquele tempo se manifestaram Thomas Mann, que para tanto negou qualquer inflexão política na obra de Nietzsche, e Martin Heidegger, então também membro do NSDAP, sem adentrar nos meandros políticos do pensamento de Nietzsche¹⁰⁰. Vale destacar que Karl Löwith também assinala esse pensamento político em Nietzsche, mesmo que em *Ecce Homo* o filósofo se denominasse como o último alemão anti-político¹⁰¹.

Deixadas para trás as distorções dos alemães nazistas, passemos à análise de alguns historiadores da Filosofia do Direito que abordaram o pensamento de Nietzsche em suas obras. Destaca-se, desde já, que não se trata de um estudo exaustivo. Eventualmente outros autores podem ter contemplado o pensamento nietzschiano em relação ao Direito, mas é praticamente impossível ser onisciente em relação ao *status* de qualquer pesquisa, ainda mais hoje em dia na escala exponencial de produção de informação, mesmo com o auxílio da rede mundial de computadores.

Para tanto, escolhemos quatro importantes autores que trabalharam a filosofia de Nietzsche, em obras que versam sobre a Filosofia do Direito. Dois que produziram sua obra por volta da metade do séc. XX, quando ainda existia um caloroso debate sobre a vinculação de Nietzsche ao nacional-socialismo, e dois autores que já escrevem no séc. XXI, quando esses equívocos foram superados e as interpretações de Nietzsche ficaram menos passionais e mais ligadas a uma linha exegética que parte da renovação francesa e das edições críticas de Colli e Montinari. Sendo assim, abordaremos dois autores do séc. XX que escreveram sobre a égide da famigerada “Vontade de Potência”, bem como dois autores dos fins do séc. XX que escreveram após a renovação da Escola Francesa¹⁰².

⁹⁹ Sigla do Partido Nacional Socialista Alemão dos Trabalhadores [Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei]

¹⁰⁰ MONTINARI, Mazzino. *Interpretações Nazistas* in São Paulo: Cadernos Nietzsche, n. 7, 1999. Pág. 55-57.

¹⁰¹ LÖWITH, Karl. *From Hegel To Nietzsche: The Revolution In Nineteenth Century Thought*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1991. Pág. 192-193.

¹⁰² Conforme dissemos, as omissões são inevitáveis; não poderíamos ter como escopo último discutir aqui *todos* os inumeráveis textos que se ligam, de alguma forma ao nosso tema. A título de exemplo, pode-se fazer referência a um recente estudo da filosofia de Nietzsche em relação ao Direito: A **Genialidade da Justiça** [Genialität der Gerechtigkeit] de Nietzsche de Jens Petersen, clara alusão ao §636 de *Humano, demasiado humano*. Cf. PETERSEN, Jens. *Nietzsches Genialität der Gerechtigkeit*. Berlim: De Gruyter Rechtswissenschaften Verlags, 2008; bem como a obra: MOOTZ, Francis J. III; GOODRICH, Peter (Org). *Nietzsche and Law*. London: Ashgate Publishing, 2008.

Um grande historiador da Filosofia do Direito no contexto germânico do séc. XX foi Alfred Verdross. Em sua obra *A Filosofia do Direito do Mundo Ocidental*¹⁰³ o discípulo de Hans Kelsen aborda o que ele chama de rebelião contra o idealismo jurídico – movimento englobaria a Escola Histórica do Direito de Savigny, Fichte, Schelling e Hegel. Este movimento de reação seria guiado por Feuerbach, Marx, Nietzsche e o Positivismo Científico. Em relação a Nietzsche, Verdross trabalhará um ponto avançado da filosofia nietzschiana: seu texto é intitulado o Direito como expressão da Vontade de Poder.

A leitura empreendida por Verdross não se mostra de todo equivocada, pois de fato percebemos a questão da Vontade de Poder em evidência ao final do pensamento do filósofo. Verdross, todavia, parte do final da obra e não do início, fazendo parecer que qualquer reflexão sobre o Direito em Nietzsche nasceria pronta, já em ato. Sua fonte principal, como a de todos os seus contemporâneos, era a famigerada obra “Vontade de Potência”.

Interessante que Alfred Verdross parte de uma aproximação de Nietzsche e Marx para depois contrapô-los. Ambos pretenderiam, segundo sua análise, demolir a sociedade burguesa, ainda que por vias diferentes. Vejamos algumas passagens, profundamente questionáveis, no pensamento do jusfilósofo: “Podemos conformarnos con la constatación de que ningún escritor ha deformado tanto la naturaleza del hombre como el genial y exaltado biógrafo de *Zaratustra*”.¹⁰⁴ Logo após, afirma peremptoriamente¹⁰⁵:

Dentro de la filosofía de Nietzsche no hay lugar para *la idea de la humanidad* como un todo: lo que se presenta a nuestra mirada es “una pluralidad de procesos vitales ascendentes y descendentes”. Tampoco existen los derechos del hombre; igual que Marx, Nietzsche reprochó al Cristianismo su proclamación: “ El Cristianismo creó derechos eternos contra todo lo temporal y condicionado. ¡Qué Estado! ¡Qué sociedad! ¡Qué leyes históricas! ¡Qué fisiología! Aquí habla un más allá del devenir, un inmutable en la historia, un inmortal, un espíritu divino.”

O jusfilósofo conclui o texto de forma a dar valor ao filósofo, mas obviamente sem aceitar suas conclusões¹⁰⁶:

Sin embargo, el estudio de los escritos de Nietzsche —igual que el de los de Kant— es altamente ilustrativo, pues a través de su lectura llegamos a la conclusión de que la esencia de la moral y del derecho se pierde tan pronto se ignora la existencia de un *germen humano común* siempre idéntico en el discurrir histórico de las figuras y de sus ropajes: si se reconoce la existencia de ese germen común, se advierte de inmediato que los hombres están unidos por su naturaleza común, pero si se niega esta naturaleza común, la moral y el derecho se hunden y caen en la moral y el derecho de un grupo, haciendo imposible la unidad ética universal.

¹⁰³ VERDROSS, Alfred. *La Filosofía del Derecho del Mundo Occidental*: Vision panorâmica de sus fundamentos y principales problemas. Traducción de Mario de la Cueva. México: Centro de estudios filosóficos da Universidad Nacional Autónoma de México, 1962. Pág. 261-264.

¹⁰⁴ *Op. Cit.* Pág. 262.

¹⁰⁵ *Op. Cit.* Pág. 263.

¹⁰⁶ *Op. Cit.* Pág. 264.

No contexto mediterrâneo a recepção é semelhante, Guido Fassò no terceiro volume de sua *História da Filosofia do Direito*¹⁰⁷ aborda o que ele chama de “Irracionalistas”, dentre os quais engloba Schopenhauer, Kierkegaard, Stirner, Nietzsche, Lamennais, Tolstoi e Dostoiewski. Suas análises também são perfunctórias sobre o pensamento de Nietzsche, vejamos¹⁰⁸:

Largo podría ser el razonamiento acerca de las sugerencias que el pensamiento de Nietzsche suscita y sobre sus desarrollos éticos y políticos. Aquí, debemos limitarnos a considerar cuanto de dicho pensamiento hace referencia al Derecho, tema que Nietzsche —quien, por lo demás, no fue un filósofo sistemático, expresándose a través de aforismos fragmentarios y no pocas veces contradictorios— no trató de forma específica. Ciertamente, más que en otros pensadores irracionalistas volvemos a encontrar en Nietzsche manifestaciones de posturas irracionalistas, relativas también al Derecho.

Ao contrário do que poderia parecer, para aqueles que possuem um olhar de suspeição sobre o pragmatismo americano ou sobre o conservadorismo britânico, pode-se notar que os estudos que buscaram relacionar Nietzsche com o Direito foram muito mais profusos e profícuos no contexto anglo-americano do que o da Europa Continental. Vejamos, um exemplo de historiador da Filosofia do Direito: Wayne Morrison, professor de Direito do Queen Mary and Westfield College da Universidade de Londres. Em sua obra *Filosofia do Direito: dos Gregos ao Pós-Modernismo*¹⁰⁹ aborda o pensamento de Nietzsche juntamente com o de Max Weber para apresentar o desencanto com a modernidade que culminaria historicamente com o Holocausto.

Já no contexto americano encontramos um círculo de estudos jurídicos da obra de Nietzsche bem mais formulado e consistente. Principalmente em torno do Prof. Peter Goodrich da *Benjamin Cardozo School of Law* da Universidade de *Yeshiva*, organizador de duas obras coletivas com estudos dedicados a Nietzsche e o Direito, ambas vindas a lume já no séc. XXI. A primeira delas, publicada em 2005¹¹⁰, composta de nove capítulos de cunho mais geral e introdutório, como, por exemplo, uma criminologia em Nietzsche com base nos procedimentos mnemotécnicos utilizados pela humanidade na história para domesticar a

¹⁰⁷ FASSÒ, Guido. *Historia De La Filosofia Del Derecho* [Vol 3]: Siglos XIX y XX. Madrid: Editorial Pirámide, 1996. Pág. 128-130.

¹⁰⁸ *Op. Cit.* Pág. 130.

¹⁰⁹ MORRISON, Wayne. *Filosofia do Direito: dos Gregos ao Pós-Modernismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Pág. 343-353.

¹¹⁰ GOODRICH, Peter; Valverde, Mariana (org.). *Nietzsche and Legal Theory: Half-Written Laws*. Nova Iorque: Routledge, 2005.

consciência através da memória¹¹¹, ou de uma hermenêutica do bom e do mau¹¹². Todavia, ainda se trata de uma experiência, escritos pela metade, como o próprio título sugere [Nietzsche and Legal Theory: Half-Written Laws].

Uma segunda obra coletiva¹¹³, mais completa, já apresenta estudos consolidados obra de Nietzsche. A obra foi dividida em três partes expositivas, acompanhada de uma tradução do renomado intérprete americano de Nietzsche, Walter Kaufman, do texto *Nós, Acadêmicos* da primeira fase da obra do filósofo. A primeira parte é dedicada à Filosofia Política, à Genealogia e ao Direito em Nietzsche, relacionando, por exemplo, as compreensões que aproximam Nietzsche a um positivismo, e até mesmo uma tese muito em voga nos estudos americanos, o uso da teoria de Nietzsche para a Teoria Democrática Contemporânea¹¹⁴. Há alguns textos inusitados, como por exemplo, “Nietzsche Africano: Poesia, Filosofia e o Pensamento Jurídico Africano”. Uma segunda parte dedicada à Hermenêutica Jurídica e a terceira parte a uma Crítica Jurídica.

As reflexões promovidas na academia americana possuem o mérito de realizar uma leitura longe dos pré-conceitos que marcaram o pensamento de Nietzsche no continente europeu, claro, sem de deixar de posicionar sobre a questão da despolitização em Nietzsche e sua conseqüente repolitização¹¹⁵. Sobretudo, fazemos uma referência à constatação de Peter Goodrich que ilustra bem o status dos estudos da relação o Direito e a Filosofia de Nietzsche¹¹⁶:

¹¹¹ Clara referência à Segunda Dissertação da obra *Genealogia da Moral*: “Culpa”, “má consciência” e coisas afins, em especial §3 e seguintes.

¹¹² Clara referência à Primeira Dissertação da obra *Genealogia da Moral*: “Bom e mau”, “bom e ruim”.

¹¹³ MOOTZ, Francis J. III; GOODRICH, Peter (Org.). *Nietzsche and Law*. London: Ashgate Publishing, 2008.

¹¹⁴ Tese esta que achamos de delicada sustentação, a não ser que torçamos o conceito do Estado Democrático de Direito de forma a não vincular a este todas as críticas empreendidas ao movimento democrático de seu tempo. Sobre essa agonística acadêmica em torno da Democracia no pensamento de Nietzsche duas obras opositoras são interessantes, mesmo não sendo uma concebida em resposta à outra. HATAB, Lawrence J. *Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*. Illinois: Open Court Publishing, 1995; APPEL, Fredrick. *Nietzsche Contra Democracy*. Ithaca: Cornell University Press, 1998. Entre nós brasileiros, há a dissertação de mestrado defendida na UNISINOS em 2006 por Márcia Rosane Junges, “Nietzsche contra a Democracia: A grande Política como tentativa de superação do Niilismo”.

¹¹⁵ Esforço estadunidense marcado principalmente pela obra de Keith Ansell-Pearson, “Nietzsche como pensador político”, publicada em 1994 e traduzida entre nós já em 1997. ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: Uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

¹¹⁶ “As for late-twentieth-century legal theory, Nietzsche was everywhere and nowhere. His name was a sufficiently common token to require appropriation, but the nomination was legion and the referencing was seldom if ever followed through. Nietzsche stood for nihilism, romanticism, realism, psychologism, naturalism, and more. Worse still, the access to Nietzsche was secondary. It was the work of Derrida, Foucault, Baudrillard, Irigaray, and Deleuze that formed the primary reference to Nietzsche. He was read through his inheritors. His texts themselves were little more than a shadowy backdrop to deconstruction, genealogy, semiotics, the theory of difference, or the new cartography of a Thousand Plateaux. Nietzsche occupied the central position in the French theory that dominated the humanities and eventually impinged upon legal studies in the latter two decades of the past century.” GOODRICH, Peter; Valverde, Mariana (org.). *Nietzsche and Legal Theory: Half-Written Laws*. Nova Iorque: Routledge, 2005. Pág. viii.

Para a Teoria do Direito do final do século XX, Nietzsche estava em toda parte e em lugar nenhum. Seu nome era um símbolo suficientemente comum a exigir apropriação, mas a nomeação era inumerável e a referência, quando feita, era rara. Nietzsche defendia o niilismo, o romantismo, o psicologismo, o realismo, o naturalismo, e muito mais. Pior ainda, o acesso a Nietzsche era secundário. Foi a obra de Derrida, Foucault, Baudrillard, Irigaray, Deleuze que formaram a primeira referência a Nietzsche. Ele foi lido por seus herdeiros. Seus próprios textos eram pouco mais do que um cenário sombrio para a desconstrução, a genealogia, a semiótica, a teoria da diferença, ou a nova cartografia de um *Mil Platôs*. Nietzsche ocupou a posição central na teoria francesa que dominou as ciências humanas e, eventualmente, invadiu os estudos jurídicos nas duas últimas décadas do século passado.

Feito esse breve percurso nas incursões dos estudos jurídicos no mundo em relação passemos à recepção das mesmas reflexões em *Terrae Brasilis*.

I - Nietzsche e a Filosofia do Direito no Brasil

A recepção de Nietzsche e sua filosofia no Brasil não foi das mais tranquilas e constantes. Nestes mais de 120 anos que nos separam do ocaso do autor de Zarathustra pode-se dizer, a partir das lições de Scarlet Marton¹¹⁷, que entre nós houve três fases da recepção da obra filósofo. Um primeiro momento, logo no início do século passado, marcado pelos anarquistas europeus que aqui aportaram com suas ideias. Um segundo momento, algumas décadas depois, no curso da Segunda Guerra e na breve onda de democratização, quando o pensamento político, *lato sensu*, de Nietzsche se não foi negado, foi ao menos rechaçado pela pretensa leitura totalitária de sua filosofia. Por fim, a partir de maio de 68, quando foi visto como iconoclasta pela extrema-esquerda francesa. Foi através do eco desse último momento que a obra do filósofo reverberou nos meios acadêmicos nacionais, que ainda se mostram influenciados por uma das leituras mais tradicionais entre nós, a de Michel Foucault¹¹⁸.

Também um dos maiores jusfilósofos brasileiros, Miguel Reale, atentou para a filosofia de Nietzsche em momento histórico controverso, mas sem se macular pelo viés nacional-socialista. Em 1944, quando do centenário do filósofo, o recém-catedrático da USP publicou um artigo sobre os valores na obra de Nietzsche. O texto foi coligido em sua obra *Horizontes do Direito e da História* sob o título de “Nietzsche e o Valor da Filosofia”¹¹⁹. Neste ensaio Reale vincula o giro axiológico da filosofia ao pensamento de Nietzsche, sem

¹¹⁷ MARTON, Scarlet. *A Cena Brasileira in Extravagâncias*. São Paulo: Bacarola/Discurso, 2009. Pág. 254-256.

¹¹⁸ MARTON, Scarlett. *Nietzsche, o filósofo da suspeita*. São Paulo: Casa da Palavra, 2010. Pág. 26 e segs.

¹¹⁹ REALE, Miguel. *Horizontes do Direito e da História*. Saraiva: São Paulo, 2002. Pág. 164-172.

atentar, todavia, para os aspectos jurídicos do pensamento do filósofo. Em todos os casos, o texto por si só possui um valor histórico único para a jusfilosofia brasileira.

Pode-se dizer que apenas muito tardiamente os estudiosos brasileiros atentaram e se inseriram nas pesquisas entre as relações da filosofia de Nietzsche e o Direito. Somente na virada para o séc. XXI despontaram estudos sobre essa relação entre nossos estudiosos. Faremos um breve relato que no todo não visa ser exaustivo sobre o estado da arte desses estudos no Brasil¹²⁰. Praticamente já década de 90 do século passado, há esforço único e hercúleo por parte de Oswaldo Giacóia Júnior em adentrar nas veredas nietzschianas da Filosofia do Direito e da Filosofia Política. A sua formação dúplice, tanto em Direito, quanto em Filosofia, possibilitou que entre nós um estudioso de peso apresentasse e delineasse as possíveis leituras no intertexto entre Nietzsche o Direito¹²¹, mesmo que .

Ao que tudo indica o primeiro trabalho em nível de Pós-Graduação a ser defendido no Brasil foi uma dissertação de mestrado na PUC-SP de autoria Rodrigo Rosas Fernandes no ano de 1996, intitulada “Nietzsche, o Castigo e a Genealogia da Moral”, orientação do Prof. Oswaldo Giacóia Júnior. Este mesmo pesquisador defendeu em 2005 sua tese de Doutorado na mesma instituição, intitulada “Nietzsche e o Direito”, sob orientação do Prof. Peter Pál Pelbart. Concomitante a essa orientação, já estava sendo orientada a dissertação do Juiz de Direito Eduardo Rezende Melo, defendida em 2002, e intitulada: “Justiça e ação no pensamento nietzschiano: crítica e tresvaloração”. Publicada posteriormente como “Nietzsche e a Justiça”¹²² em 2004.

Ainda no ano de 2005 foi defendida, também na PUC-SP, agora sobre orientação do Prof. Willis Guerra Santiago Filho, a tese de Doutorado intitulada “Nietzsche: Justiça e Direito” por Alexandre Antônio Bruno da Silva, o qual havia defendido em 2001 uma dissertação de mestrado sob os auspícios do mesmo orientador, mas na Universidade Federal do Ceará, a qual abordava a relação entre Nietzsche e a Democracia. Em 2008 foi defendida de dissertação de mestrado, também na PUC-SP, sob orientação do Prof. Tércio Sampaio, intitulada “Kelsen e Nietzsche: aproximações do pensamento sobre a gênese do processo de formação do direito” por Henrique Garbellini Carnio. Este mesmo pesquisador iniciou seu

¹²⁰ Trabalhamos com a base no banco de dados da CAPES e da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações do Ministério de Ciência e Tecnologia. Obviamente que destacamos os trabalhos sobre Filosofia do Direito, pois trabalhos que relacionam Nietzsche à Teoria do Estado e Filosofia Política existem em maior quantidade e não serviriam para nosso intuito de contextualização.

¹²¹ Em um estudo de 1989, Giacóia Júnior já tangencia a questão do Direito em Nietzsche abordar a questão da tensão entre a Eticidade e a Autonomia em Nietzsche. Cf. GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *O Grande Experimento: Sobre Eticidade e Autonomia Em Nietzsche*. Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia, São Paulo, v. 12, p. 97-132, 1989.

¹²² MELO, Eduardo Rezende. *Nietzsche e a Justiça*. São Paulo: Perspectiva, FAPESP, 2004.

doutorado em 2010, agora sob orientação do Prof. Willis Guerra Santiago Filho, onde pretende defender a tese “Genealogia do conceito político do direito”, onde ao que parece relacionará o pensamento de Nietzsche e o de Giorgio Agamben.

Já no campo de artigos e ensaios, encontramos alguns textos do intérprete brasileiro de Nietzsche, o Prof. Oswaldo Giacóia Júnior. Como vimos, o primeiro artigo a abordar o direito em Nietzsche, mesmo que como tema secundário, foi publicado ainda no século passado¹²³. Em 2005, após mais de uma década, o autor retoma com mais especificidade a temática do Direito em Nietzsche com o artigo intitulado “Nietzsche e a Genealogia do Direito”¹²⁴, acompanhado, na mesma obra coletiva, de um estudo da filósofa paranaense Angela Couto Machado Fonseca sobre a metafísica, o niilismo e o direito em Nietzsche¹²⁵. Novamente em 2007, Giacóia retoma a questão do Direito em um artigo. Os dois textos de Giacóia Júnior estão em continuidade de reflexão; nota-se principalmente um desenvolvimento dos temas no segundo texto¹²⁶, sobretudo nas relações da tradição da Ciência do Direito no Séc. XIX conhecida por Nietzsche e a apropriação no séc. XX por alguns autores, no caso em específico do texto, por Giorgio Agamben.

Apesar dos trabalhos publicados, as veredas para as pesquisas sobre as interseções jusfilosóficas do pensamento de Nietzsche são vastíssimas. Fora dos objetivos do presente trabalho, e de seu *continuum*, pode-se dizer que carecem de pesquisas a relação entre o pensamento do jurista Eugen Dühring e o de Nietzsche no campo do Direito¹²⁷; ou sobre a como a crítica empreendida por Nietzsche sobre a Liberdade, enquanto livre-arbítrio, afeta o Direito, em especial o Direito Penal; quanto ao papel do Direito na compreensão e crítica do Estado empreendida por Nietzsche; ou até mesmo uma reavaliação histórica da Teoria da Justiça no mundo ocidental a partir da crítica de Nietzsche aos sistemas morais; a crítica, para não dizer rejeição dos “direitos humanos” pelo filósofo e tantos outros temas. As trilhas tortuosas que conectam o pensamento de Nietzsche e a Filosofia do Direito ainda permanecem abertas.

¹²³ Cf. GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *O Grande Experimento: Sobre Eticidade e Autonomia Em Nietzsche*. Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia, São Paulo, v. 12, p. 97-132, 1989.

¹²⁴ GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. Nietzsche e a Genealogia do Direito. In: FONSECA, Ricardo Marcelo. *Crítica da Modernidade*. 01 ed. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005. Pág. 21-40.

¹²⁵ FONSECA, Angela Couto Machado. Em que medida também nós ainda somos devotos': uma leitura sobre metafísica, niilismo e direito a partir de Nietzsche. In: FONSECA, Ricardo Marcelo. *Crítica da Modernidade*. 01 ed. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005. Pág. 41-72.

¹²⁶ GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. *Teses sobre a Genealogia do Direito em Nietzsche*. In: POMMER, A. FRAGA, P. D. SCHNEIDER, P. R.. (Org.). *Filosofia e Crítica*. Ijuí, RS: Unijuí, 2007. Pág. 395-420.

¹²⁷ No campo da filosofia temos entre nós um estudo bastante elucidativo de Antônio Edmilson Paschoal, coordenador do Grupo de Trabalho sobre Nietzsche da ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia – e professor da PUC-PR: PASCHOAL, Antônio Edmilson. *As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche*. Revista *Philosophos*. Goiânia, v. 13. n.1, p. 11-33, junho. 2008.

2 - Intermezzo de conceitos:

Dentro da filosofia nietzschiana, como foi brevemente apresentada, há uma série de conceitos chave que devem ser compreendidos na formação e construção de um pensamento filosófico único. A reflexão sobre a filosofia de Nietzsche se complementa cada vez mais quando se adentra o pensamento do filósofo. Talvez uma imagem seja útil para esta compreensão. A filosofia de Nietzsche assemelha-se a um quebra-cabeça filosófico.

Um aforismo isolado, uma reflexão, mostra tão somente um minúsculo fragmento de seu pensamento. Isolado, este fragmento pode ser interessante por si, ou sem sentido em comparação com outras peças aleatoriamente escolhidas, mas quando o estudioso **lentamente** – destacamos, lentamente – reflete e constrói este imenso quebra-cabeça começará a perceber a imagem que surge: um quadro que sugere mudança e transformação, não a representação estática de uma cena da vida filosófica.

Alguns intérpretes recusariam a próxima assunção, mas parece-nos que caso fosse possível determinar um conceito em que culminaria toda a reflexão de Nietzsche, mesmo que inacabada, este seria a **Vontade de Poder** [Wille zu Macht]¹²⁸. Todos os desenvolvimentos anteriores de sua filosofia são momentos para a compreensão deste grande tema. Todavia, não se pretenderia de maneira alguma estudar neste momento a própria filosofia por detrás da Vontade de Poder, e principalmente as decorrências que adviriam de uma reflexão do *fenômeno* jurídico a partir da perspectiva da Vontade de Poder. Esta é uma meta que está fora dos limites deste trabalho, mas cujas bases buscaremos fundar por este.

Só há como compreender a Vontade de Poder a partir do momento que se empreende uma **Transvaloração de todos os Valores** [Umwertung aller Werte]. Essa transvaloração só é realizável a partir de uma inversão de todos os valores, ou melhor, a partir do momento que se desconstrói a origem e se demonstra gênese dos valores. Para essa reavaliação uma Genealogia dos Valores e a decorrente imposição de uma Filosofia Histórica são percursos necessários.

No entanto, para a realização de todo esse projeto nietzschiano é necessária uma nova forma de conhecer. Não se pode conhecer a partir das velhas categorias Sujeito-Objeto; foi essa fé na gramática que causou, para Nietzsche, os maiores erros na Filosofia do

¹²⁸ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. 1 ed. São Paulo: Annablume, 1997. Pág. 56-58.

Ocidente¹²⁹. Faz-se necessária uma nova forma de conhecer. Eis que se evoca então, na filosofia de Nietzsche, a ideia de perspectivismo, ou dito de outra forma, o **Perspectivismo** enquanto método de conhecimento. Pode-se dizer que é perigoso, para não dizer temerário, rotular a filosofia de Nietzsche a partir das velhas categorias filosóficas, das velhas tábuas. Mas, se houve aqueles que identificaram na Vontade de Poder uma Ontologia¹³⁰, poderíamos com a mesma propriedade dizer que no Perspectivismo encontra-se uma Epistemologia, no Trágico a Estética e no Eterno Retorno uma Ética.

O real intuito deste trabalho é lançar as bases teóricas para uma reavaliação do valor do justo da tradição ocidental, ou seja, será necessário empreender primeiramente uma **Genealogia da Justiça** para uma posterior Transvaloração da própria Justiça. Mas, como foi dito, isto só é possível através do Perspectivismo. Portanto, aqui dois conceitos da filosofia nietzschiana serão utilizados como método: o Perspectivismo e a própria ideia de Genealogia.

Destaca-se que essa união entre o perspectivismo e o procedimento genealógico não é comum entre os intérpretes de Nietzsche. Inegavelmente há uma tendência entre os intérpretes de analisar em separado as reflexões de Nietzsche sobre os grandes temas de sua filosofia. Opta-se muitas vezes por estudos demasiadamente recortados, seja por ideias, seja por períodos da obra. Não nos parece possível proceder desta forma no presente trabalho.

Devemos ter em mente que, para uma completa transvaloração do valor da Justiça, há que principiar uma dúvida em relação a toda a verdade estabelecida, legada pela tradição, repetida irrefletidamente. Para isto o Perspectivismo surgirá, enquanto método a questionar toda Verdade. Em seguida, através da Genealogia, se demonstrará que toda Verdade tem sua história e suas mudanças se dão por meio da atuação do homem nas contingências do tempo. Só após a desconstrução dessa(s) história(s) será possível a construção de novos valores. Talvez encontremos a seguinte proposição: ao homem, pelo homem e para o homem.

Por fim, mais uma vez relembramos a já mencionada lição: é importante distinguir sem separar. Distinguimos os grandes temas de filosofia de Nietzsche, mas não os separamos de forma alguma. Alguns podem objetar a falta de coerência sistêmica do

¹²⁹ GC, §354.

¹³⁰ Ideia que, sobretudo, se depreende de uma leitura heideggeriana da Vontade de Poder.

pensamento nietzschiano, avesso a toda lógica¹³¹, mas jamais a falta de coesão. É uma filosofia única com a constante meta de solapar as verdades eternas da tradição ocidental, onde se pode dizer está inserida a Filosofia do Direito, como um dos últimos bastiões.

¹³¹ HH, §31 - A necessidade do ilógico – (...) "Apenas os homens muito ingênuos podem acreditar que a natureza humana pode ser transformada numa natureza puramente lógica." – "Es sind nur die allzu naiven Menschen, welche glauben können, dass die Natur des Menschen in eine rein logische verwandelt werden könne;"

3 – Perspectivismo:

“Ceticismo Verdadeiro – Quais são, afinal, as verdades do homem? – São os erros *irrefutáveis* dos homens.”¹³²

Antes de iniciar a temática propriamente dita do papel do Perspectivismo na filosofia de Nietzsche faz-se necessário alertar sobre alguns pré-conceitos dessa ideia chave de sua reflexão. Muitos poderiam simplesmente confundir o Perspectivismo com o Relativismo. Os dois modos de reflexão se aproximam e possuem uma contraposição em comum: a Verdade, principalmente a Verdade Absoluta.

Por isto a tentativa de uma fundamentação última e única para o Direito se insere de forma bastante emblemática na crítica dos dois modelos de compreensão acima citados. A questão ganha ares interessantes na Filosofia do Direito, pois nas discussões entre a Axiologia Jurídica e Direitos Humanos – ou numa discussão ainda mais ampla entre os Universalistas e os Multiculturalistas – os primeiros discursos a serem rechaçados e atacados nesta seara são os do dito “Relativismo”.

Neste quadro, as discussões remontam frequentemente à questão dos sofistas, erroneamente passam pelos Céticos, algumas vezes pelos Nominalistas, chegam a Hume e culminam com Nietzsche. De outra forma, colocam lado a lado os diversos sofistas, os variados céticos antigos e modernos, e ainda incluem Nietzsche numa ordem dos “pensadores malditos”¹³³ que negariam a Justiça por não ser possível para eles a afirmação da Verdade, numa identidade ilusória entre Justiça e Verdade. Algum intérprete poderia em sua inocência concluir por sua “lógica” que foi esse tipo de discurso relativista que possibilitou as barbaridades totalitárias do séc. XX. Infelizmente um argumento nestes moldes seria tão somente um verdadeiro lugar-comum, em seu pior sentido, nada mais que uma apressada inflexão filosófica sobre estas complexas questões político-jurídicas.

De certo modo, todos estes pensadores que negaram a Verdade são considerados contracorrente da tradição, mas nem por isso podem ser lançados como iguais, uma vez que

¹³² GC, §265. “Letzte Skepsis. — Was sind denn zuletzt die Wahrheiten des Menschen? — Es sind die unwiderlegbaren Irrthümer des Menschen.”

¹³³ Não pode podermos de deixar fazer breve referência a uma distinção feita por Habermas a esses escritores malditos, a qual se encaixa bem com o que veremos em Nietzsche: “The “dark” writers of the bourgeoisie, such as Machiavelli, Hobbes, and Mandeville, always had an appeal for Max Horkheimer, who was influenced by Schopenhauer early in his career. These writers still thought in a constructive way; and there were lines leading from their disharmonies to Marx’s social theory. The “black” writers of the bourgeoisie, foremost among them the Marquis de Sade and Nietzsche, broke these ties.” In HABERMAS, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity: 12 Lectures*. Cambridge: Polity Press, 1998. Pág 106.

alcançaram respostas completamente diferentes para seus questionamentos sobre o conhecimento. O foco aqui não é analisar as peculiaridades de cada um dos movimentos filosóficos citados, mas demonstrar em que Friedrich Nietzsche se aproxima e se afasta destes pensadores, para assim contribuir com a compreensão do Perspectivismo e o problema da Verdade na filosofia nietzschiana. O fio condutor destas reflexões será o projeto genealógico do direito e do justo, o qual partirá da tese do Perspectivismo. Todavia, estas distinções ficarão mais claras após exposição sobre o Perspectivismo e sobre o problema contra o qual ele se põe.

a. O Problema do Conhecimento da Verdade:

Supondo que a verdade seja uma mulher¹³⁴ — não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até agora se aproximaram da verdade, foram meios inábeis e impróprios para conquistar uma dama? E certo que ela não se deixou conquistar.

Um dos traços característicos de Nietzsche, como bem focaliza Miguel Reale, é que ele pode ser considerado como “o eterno insatisfeito de visões unilineares do universo e da vida”¹³⁵. Sua filosofia é prova disso, principalmente com relação ao conhecimento e o problema da verdade. Desde o início de seu florescer filosófico Nietzsche se preocupou com a questão do conhecimento. Eis uma temática que acompanhará sua obra até o final, aprofundando e radicalizando sua postura. Lapidar é sua inicial resposta para a questão da verdade, escrita em 1873, quando de *Sobre Verdade e Mentira no sentido extramoral*¹³⁶, texto inicialmente baseado em um escrito dedicado à Cosima, esposa de Richard Wagner¹³⁷:

¹³⁴ ABM, Pr. §1. “Vorausgesetzt, dass die Wahrheit ein Weib ist —, wie? ist der Verdacht nicht gegründet, dass alle Philosophen, sofern sie Dogmatiker waren, sich schlecht auf Weiber verstanden? dass der schauerliche Ernst, die linkische Zudringlichkeit, mit der sie bisher auf die Wahrheit zuzugehen pflegten, ungeschickte und unschickliche Mittel waren, um gerade ein Frauenzimmer für sich einzunehmen? Gewiss ist, dass sie sich nicht hat einnehmen lassen.”

¹³⁵ REALE, Miguel. *Horizontes do Direito e da História*. São Paulo: Saraiva, 2002. Pág. 165.

¹³⁶ Para uma leitura analítica do texto, com destaque para opções terminológicas e comparativos filosóficos em parte do texto, cf. BELO, Fernando. *Leituras de Aristóteles e de Nietzsche*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

¹³⁷ VM, §1. “Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen.”

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas.

Nietzsche inicia a referida obra com uma parábola ao conhecimento onde satiriza a posição do homem ao colocar-se como centro do universo e da história. Um claro ataque que remonta ao momento filosófico germânico pela construção de uma História Universal. Veja-se¹³⁸:

Em algum remoto recanto do universo, que se deságua fulgurantemente em inumeráveis sistemas solares, havia uma vez um astro, no qual animais astuciosos inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais audacioso e hipócrita da “história universal”: mas, no fim das contas, foi apenas um minuto. Após alguns respiros da natureza, o astro congelou-se, e os astuciosos animais tiveram de morrer.

Poucos intérpretes aproximam essa reflexão sobre o conhecimento a partir da filosofia schopenhaueriana. Nisso o tradutor espanhol, Manuel Garrido, atenta para a influência direta de Schopenhauer no trecho acima, sobretudo na questão do estilo. Quando o arquirrival de Hegel abre o segundo volume do *Mundo como Vontade e como Representação* inicia com a estilística que marcará Nietzsche no texto supracitado¹³⁹:

En el espacio infinito hay innumerables globos luminosos alrededor de cada uno de los cuales gira, aproximadamente, una docena de otros globos más pequeños, que reciben su luz de los primeros, calientes en su interior, revestidos de una corteza dura y fría, sobre la cual una capa de humedad ha engendrado seres vivos y conscientes; —esta es la verdad empírica, la realidad, el mundo. Sin embargo, para un ser que piensa es una posición embarazosa verse colocado en una de esas innumerables esferas que giran libremente en el espacio sin límites, sin saber por qué ni para qué, y ser sólo una criatura entre la multitud innúmera de criaturas semejantes que se oprimen, se agitan y se atormentan unas a otras; que nacen y mueren rápidamente en un tiempo sin principio ni fin: todo ello sin que haya nada permanente, a no ser la materia y el retorno de las mismas formas orgánicas, distintas unas de otras, por medio de ciertas vías y canales establecidos de una vez para siempre. Las condiciones exactas y las reglas de estos procedimientos es todo lo que la ciencia empírica puede enseñarnos.

A semelhança de estilo é de clareza solar, mas deve-se ressaltar que os problemas do conhecimento da realidade – um tema central no sistema schopenhaueriano – e da verdade perpassam a obra de **Schopenhauer** para adentrar no pensamento de Nietzsche, onde se

¹³⁸ VM, §1. “In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der „Weltgeschichte“: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben.”

¹³⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Edición preparada por Manuel Garrido. Madrid: Editorial Tecnos, 2010. Pág. 22.

radicalizarão. O **Filósofo da Vontade** em especial na sua primeira obra, derivada de sua tese doutoral, *Da Quadrupla Raiz do Princípio da Razão Suficiente*¹⁴⁰, se preocupa com o conceito de Verdade. Todavia, ainda Schopenhauer está demasiadamente influenciado pela filosofia do seu tempo, quando todos os filósofos ainda tentavam reconstruir a possibilidade da Verdade após a cisão kantiana, processo este que seria o ápice da separação da realidade iniciada por Platão.

Deve-se destacar que Schopenhauer¹⁴¹ assume a distinção kantiana entre **Coisa em Si** [Numenon] e **Fenômeno** [Phenomenon], que em sua Filosofia encontrará sua respectiva dualidade, *mutatis mutandis*, entre **Vontade** e **Representação**. Todavia, o Filósofo de Danzig, mesmo aceitando a assunção de um princípio metafísico, não aceitará que exista uma Verdade Metafísica. O que há para ele é tão somente uma essência por detrás das coisas, uma realidade ocultada pela Representação, mas esse princípio não fundamenta a “Verdade”. Essa referida verdade seria referente apenas à Representação, ou seja, pelas formas de percepção da realidade através do *principium individuationis*¹⁴². Tal *principium* é na filosofia de Schopenhauer uma redução das 12 categorias do conhecimento *a priori* de Kant a apenas três: Tempo, Espaço e Causalidade¹⁴³.

Arthur Schopenhauer em sua tese doutoral – reeditada, revisada e aumentada durante toda sua vida – analisou as formas, ou tipos, de Verdade em relação à Razão e à possível formulação destes juízos¹⁴⁴. Há que destacar, trata-se aqui do campo da Representação, do Mundo Fenomenal. Quanto à formulação dos juízos, o filósofo está se referindo à relação entre concepções de pensamentos distintos entre si; pode-se falar em proposições, mesmo que o filósofo não evoque o termo. Tais juízos podem expressar

¹⁴⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *Two Essays: On The Fourfold Root Of The Principle Of Sufficient Reason and On The Will In Nature*. London: George Bell and Sons, 1889.

¹⁴¹ Vale trazer que essa máscara metafísica ocultava para Nietzsche o moralismo de Schopenhauer. *Vide*: OS, §33 - *Querer ser justo e querer ser juiz*. — (Schopenhauer) cujo grande conhecimento das coisas humanas, demasiado humanas, cujo primordial senso dos fatos foi um tanto prejudicado pela colorida pele de leopardo de sua metafísica (que é preciso antes remover, para descobrir embaixo um verdadeiro gênio de moralista). — “Gerecht sein wollen und Richter sein wollen. — Schopenhauer, dessen grosse Kennerschaft für Menschliches und Allzumenschliches, dessen ursprünglicher Thatsachen-Sinn nicht wenig durch das bunte Leoparden-Fell seiner Metaphysik beeinträchtigt worden ist (welches man ihm erst abziehen muss, um ein wirkliches Moralisten-Genie darunter zu entdecken).”

¹⁴² Cf. CARDOSO, Renato César. *A Idéia de Justiça em Schopenhauer*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008. Pág. 56-60.

¹⁴³ Cf. *Crítica à Filosofia Kantiana* apêndice ao Mundo como Vontade e Representação. SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e Representação*. São Paulo: UNESP, 2005.

¹⁴⁴ Apenas a título complementar, não ignoramos a existência de trabalho defendido especificamente no Brasil sobre o tema em apreço, para tanto, cf. DA SILVA, Paulo Marcos. *O princípio de razão suficiente (1813) e a questão da verdade em Schopenhauer*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

conhecimentos de algum tipo, mas devem ter uma **Razão Suficiente**¹⁴⁵ - Nada é sem uma razão pela qual é [Nihil est sine ratione cur potius sit, quam nom sit].

Em virtude dessa qualidade de possuir uma Raiz Suficiente a proposição/juízo recebe o predicado de *Verdade/Verdadeiro*. Enuncia Schopenhauer: “Assim, a verdade é a referência de uma sentença para algo diferente de si mesma, chamada de razão ou fundamento. Essa razão, como veremos em breve, admite uma considerável variedade de tipos”¹⁴⁶. No capítulo 5 da referida obra, na seção 29 e seguintes, Schopenhauer explicitará quais são esses tipos de verdade. No plano da **Representação**, serão quatro tipos de verdades: Verdade Lógica, Verdade Empírica, Verdade Transcendental e Verdade Metalógica.

A primeira forma, ou tipo, seria a **Verdade Lógica**¹⁴⁷, também chamada por ele de Verdade Formal, ou seja, um juízo derivado de outro juízo, por convenção ou contradição, o qual teria a operação completa através de um silogismo. Para o filósofo, toda ciência silogística não seria senão a soma das regras de aplicação do **Princípio da Raiz Suficiente** na relação entre os juízos. Schopenhauer rechaça o que seria uma verdade lógica intrínseca, a qual seria para ele uma contradição em termos. Para o filósofo, todo juízo de verdade possuiria uma referência externa.

Existiria a **Verdade Empírica**¹⁴⁸, a qual seria um juízo fundado em uma Representação de primeira classe, isto é, uma percepção por meio dos sentidos, conseqüentemente, decorrência da experiência. Seria uma verdade material, explica o filósofo¹⁴⁹:

Quando dizemos: "Um juízo possui verdade material," queremos dizer em geral que suas concepções estão conectadas, separadas, limitadas de acordo com as exigências das representações intuitivas através das quais são inferidas. Para alcançar este conhecimento trata-se da função direta da capacidade de juízo, como mediadora entre o intuitivo e a faculdade abstrata ou discursiva de conhecer - em outras palavras, entre o Entendimento e a Razão.

¹⁴⁵ Quanto ao Princípio da Razão Suficiente vide CARDOSO, Renato César. *A ideia de Justiça em Schopenhauer*. Belo Horizonte: Argumentvm, 2008. Pág. 66-68.

¹⁴⁶ “Thus *truth* is the reference of a judgment to something different from itself, called its reason or ground, which reason, as we shall presently see, itself admits of a considerable variety of kinds”. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Two Essays: On The Fourfold Root Of The Principle Of Sufficient Reason and On The Will In Nature*. London: George Bell and Sons, 1889. Pág. 124

¹⁴⁷ *Ibid*, Pág. 125-126.

¹⁴⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *Two Essays: On The Fourfold Root Of The Principle Of Sufficient Reason and On The Will In Nature*. London: George Bell and Sons, 1889. Pág. 126-127.

¹⁴⁹ “When we say, “A judgment has *material truth*,” we mean on the whole, that its conceptions are connected, separated, limited, according to the requirements of the intuitive representations through which it is inferred. To attain knowledge of this, is the direct function of the *faculty of judgment*, as the mediator between the intuitive and the abstract or discursive faculty of knowing— in other words, between the Understanding and the Reason”. *Ibid*, Pág. 127.

Por sua vez, a **Verdade Transcendental**¹⁵⁰ seria uma forma da intuição, o conhecimento empírico onde reside o Entendimento e a Pura Sensibilidade, os quais podem ser, enquanto condição de toda experiência possível, o fundamento de um juízo. Neste último caso um juízo sintético *a priori* nos moldes kantianos. Diz o filósofo: “Como, no entanto, esse tipo de juízo possui verdade material, a sua verdade é transcendental, porque o julgamento é baseado não apenas na experiência, mas sobre as condições de toda a experiência possível dentro de nós.”¹⁵¹ A matemática pura e os teoremas kantianos estariam insertos nesse tipo de verdade.

Por fim, existiria a **Verdade Metalógica**¹⁵², a qual seria assemelhada à Verdade Transcendental, porquanto as duas possuiriam raízes próximas, mas a Verdade Metalógica iria além, pois seria a própria condição formal e material para todo o pensamento. A Verdade Metalógica possuiria quatro formas de reflexão¹⁵³:

1. Um sujeito é igual a soma total de seus predicados (Princípio da Identidade),
 2. Nenhum predicado pode ser atribuído e negado a um sujeito ao mesmo tempo (Princípio da não-contradição),
 3. Um de dois predicados contraditórios devem pertencer a cada sujeito (Princípio do Terceiro Excluído),
 4. Verdade é a referência de um juízo para algo fora dele, como sua Razão Suficiente.
- (*Parênteses nossos*)

Este último meio da verdade metalógica pode ser entendido, como expõe Bryan Magee¹⁵⁴, enquanto um princípio de correspondência com a realidade. Deste modo, por meio desses tipos de reflexão Schopenhauer se inclina chamar a “Razão em autoexame”¹⁵⁵. Em tal forma de juízo estariam todas as condições do pensamento racional. Schopenhauer dirá que é impossível pensar em oposição a essas regras, assim como é impossível mover nossos membros corporais em posição contrária à de nossas articulações. Quando afirma¹⁵⁶:

¹⁵⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *Two Essays: On The Fourfold Root Of The Principle Of Sufficient Reason and On The Will In Nature*. London: George Bell and Sons, 1889. Pág. 127.

¹⁵¹ “As nevertheless this kind of judgment has material truth, its truth is transcendental; because the judgment is based not only on experience, but on the conditions of all possible experience lying within us.” *Ibid*, Pág. 127.

¹⁵² *Ibid*. Pág. 127-128.

¹⁵³ “1. A subject is equal to the sum total of its predicates, or $a = a$. 2. No predicate can be attributed and denied to a subject at the same time, or $a = \neg a = o$. One of two opposite, contradictory predicates must belong to every subject. 3. One of two opposite, contradictory predicates must belong to every subject. 4. Truth is the reference of a judgment to something outside of it, as its sufficient reason.” *Ibid*, Pág. 128

¹⁵⁴ MAGEE, Bryan. *The Philosophy of Schopenhauer*. New York: Oxford University, 2002. Pag. 31

¹⁵⁵ “It is by means of a kind of reflection which I am inclined to call Reason’s self-examination, that we know that these judgments express the conditions of all thinking, and therefore have these conditions for their reason.” SCHOPENHAUER, Arthur. *Two Essays: On The Fourfold Root Of The Principle Of Sufficient Reason and On The Will In Nature*. London: George Bell and Sons, 1889. Pág. 128

¹⁵⁶ “If it were possible for the subject to know itself, these laws would be known to us *immediately*, and we should not need to try experiments with them on objects, i.e. representations. In this respect it is just the same

Se fosse possível para o sujeito conhecer-se, essas leis seriam conhecidas por nós *imediatamente*, e não deveríamos precisar tentar experimentos com eles em objetos, isto é, representações. A este respeito, é exatamente o mesmo com as razões dos juízos que têm a verdade transcendental, pois eles não entram em nossa consciência imediata, mas apenas *in concreto*, por meio de objetos, ou seja, de representações.

Schopenhauer deixa bastante claro que o sentido dado por ele às palavras Razão e Ideia é completamente distinto dos seus contemporâneos. **Razão** para ele é tão somente uma faculdade da inteligência, ou seja, criar conceitos que são representações de representações¹⁵⁷, onde, por exemplo, encontramos o **Entendimento**, ou seja, as diversas relações de causalidade que se fazem no plano dos fenômenos. Ideia, por sua vez, ele só admite em seu sentido primitivo, ou seja, no sentido platônico, como exaustivamente trata no *Mundo como Vontade e como Representação*. Quando se refere à Ideia para distingui-la da Coisa-em-Si enuncia: “Idéia é para nós apenas a objetividade imediata e por isso adequada da coisa-em-si, esta sendo precisamente a VONTADE, na medida que ainda não se objetivou, não se tornou representação”¹⁵⁸. Portanto, para Schopenhauer, de modo estrito à Representação, a “Verdade é uma qualidade pertencente exclusivamente aos juízos: isto é, uma qualidade lógica.”¹⁵⁹

A Representação seria o Véu de Maia da sabedoria Vedanta, posto sobre os olhos dos homens para impedi-los de ver “a verdade”, uma **Vontade** cega e irracional que crava os dentes em sua própria carne¹⁶⁰. Não seria um princípio racional que guia a realidade, mas ao contrário, algo fora das categorias de racionalidade. Em relação à Vontade, Schopenhauer dirá que esta é a única **Verdade Filosófica por excelência**. Aqui não é “a referência de uma representação abstrata de uma outra representação, (...), mas é a referência de um juízo à relação que uma representação intuitiva, o corpo, tem com algo que absolutamente não é representação, mas *toto genere*, diferente dela, a saber: vontade.”¹⁶¹

O conhecimento dessa verdade filosófica em Schopenhauer é um fardo, uma verdade trágica. Em muitos casos, se o homem descobrisse esta “verdade” a vida se mostraria como uma corrente constante de dor que o levaria ao desespero. Tal postura influenciou o

with the reasons of judgments which have transcendental truth; for they do not either come into our consciousness immediately, but only in *concreto*, by means of objects, i.e. of representations.” *Ibidem*.

¹⁵⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. São Paulo: UNESP, 2005. Pág. 81.

¹⁵⁸ *Ibidem*. Pág. 241.

¹⁵⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Two Essays: On The Fourfold Root Of The Principle Of Sufficient Reason and On The Will In Nature*. London: George Bell and Sons, 1889. Pág. 135

¹⁶⁰ Expressões de Schopenhauer sobre a Vontade. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. São Paulo: UNESP, 2005. Pág. 459.

¹⁶¹ *Ibidem*. Pág. 160.

jovem Nietzsche a dizer que a Arte seria a forma pela qual a vida se tornaria suportável. Posição esta que se manterá constante até o pensamento maduro de Nietzsche, ou seja, a necessidade do estético para a vida, e podemos acrescentar, para a vida ética. Algo que os gregos compreenderam muito cedo. Todavia, em Nietzsche essa “verdade” levaria a uma Afirmação da Vida, apesar da dor, e não a Negação da Vida¹⁶², algo que, por exemplo, ele verá no Nihilismo e no Ascetismo¹⁶³.

Apesar dessa fase de incerteza metafísica na sua juventude, Nietzsche já nas primeiras obras, como foi visto, lança um olhar bastante crítico sobre uma pretensão de verdade, de conhecimento desta verdade¹⁶⁴, ou como ele chamará posteriormente: a **Vontade de Verdade**¹⁶⁵. No entanto, o sentido do termo **Verdade** não é unívoco na obra de Nietzsche, fato este que pode levar o intérprete a certa confusão em relação às pretensões críticas desta verdade ou assunções de alguma verdade na obra de Nietzsche. Bastante esclarecedora é a lição trazida por Silvia Pimenta Velloso Rocha, em obra fruto de sua tese de doutorado sobre o Perspectivismo em Nietzsche, onde relata e reúne diferentes acepções do termo verdade na obra do filósofo¹⁶⁶:

(1)¹⁶⁷ A noção de verdade se identifica primeiramente com a idéia de mundo verdadeiro ou metafísico - ou seja, uma esfera do Ser, da identidade, da substância ou permanência. É nesse sentido que um fragmento póstumo afirma: "Não há verdade; não há uma modalidade absoluta das coisas, não há 'coisa em si'¹⁶⁸. É nesse sentido também que o próprio mundo pode ser dito *falso*, porque destituído de Ser: "o mundo que nos diz respeito está em 'fluxo', como algo em devir, como uma falsidade sempre mutável mas nunca se aproximando da verdade: pois não há 'verdade'¹⁶⁹.

(2) O termo "verdade" aparece ainda, freqüentemente entre aspas, como sinônimo de ficção, metáfora e convenção. Nesse sentido, designa as *verdades humanas*, caracterizando a dimensão pragmática e utilitária do conhecimento: "como uma espécie animal não conhece nada mais importante do que sobreviver, legítimo seria

¹⁶² Em especial contra/favor de Schopenhauer *cf.* CI, Incursões de um Extemporâneo, §21 e §22.

¹⁶³ GM, III, *passim*.

¹⁶⁴ Com relação à coisa-em-si e à distinção entre Corpo e Espírito, ao tratar de Parmênides: “Assim realizou a primeira crítica ao aparelho do conhecimento — crítica extremamente importante, embora insuficiente e nefasta nas suas consequências: ao dissociar brutalmente os sentidos da capacidade de pensar abstrações, portanto, da razão, como se fossem duas faculdades completamente separadas, destruiu o próprio intelecto e encorajou a cisão inteiramente errônea entre «espírito» e «corpo» que, sobretudo desde Platão, pesa como uma maldição sobre a filosofia.” – “Damit vollzog er die überaus wichtige, wenn auch noch so unzulängliche und in ihren Folgen verhängnisvolle erste Kritik des Erkenntnißapparats: dadurch daß er die Sinne und die Befähigung Abstraktionen zu denken, also die Vernunft jäh auseinander riß, als ob es zwei durchaus getrennte Vermögen seien, hat er den Intellekt selbst zertrümmert und zu jener gänzlich irrtümlichen Scheidung von „Geist“ und „Körper“ aufgemuntert, die, besonders seit Plato, wie ein Fluch auf der Philosophie liegt.” *cf.* FT, X.

¹⁶⁵ Por todos, *cf.* ONATE, Alberto Marcos. *Vontade de Verdade: uma abordagem genealógica*. São Paulo: Cadernos Nietzsche 1, p. 07-32, 1996.

¹⁶⁶ VELLOSO ROCHA, Silvia Pimenta. *Abismos da Suspeita: Nietzsche e o Perspectivismo* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. Pág.118-119

¹⁶⁷ Numeração dada por nós.

¹⁶⁸ VELLOSO ROCHA. Pág.132. “Nota 82: VP, §2.”

¹⁶⁹ *Loc. Cit.* “Nota 83: VP, §516”

aqui, de fato, falar de verdade."¹⁷⁰ Nesta acepção, evidentemente, o termo se encontra inteiramente destituído de toda conotação de objetividade que tem na tradição racionalista, e sua utilização só se justifica como um recurso retórico.

(3) Em terceiro lugar, a noção de verdade aparece ainda em seu sentido tradicional, remetendo à idéia de adequação entre conhecimento e mundo. De certo modo, Heidegger tem razão quando diz que Nietzsche entende a verdade como adequação, mas isto não significa que ele *sustente* esta teoria. Ao contrário, se ele a toma nesse sentido é precisamente para recusá-la, pois é justamente nesse sentido que a verdade se identifica com o erro.

(4) Finalmente, o termo é utilizado em um sentido *trágico*, designando a inexistência de um mundo verdadeiro. É aqui que o termo ganha um sentido positivo e propriamente nietzschiano; mas é aqui também que ele ganha seu sentido mais paradoxal, pois "verdade" trágica consiste precisamente no fato de que não há verdade, isto é, uma determinação inerente às próprias coisas ou uma racionalidade inscrita no mundo. É nesse sentido que a questão do conhecimento remete em última instância ao critério da vontade de potência, pois esta é uma "verdade" que apenas os espíritos fortes podem suportar:

... pode ser da constituição básica da existência o fato de alguém se destruir ao conhecê-la inteiramente - de modo que a fortaleza de um espírito se mediria pelo quanto de "verdade" ele ainda suportasse, ou, mais claramente, pelo grau em que *necessitasse* vê-la diluída, edulcorada, encoberta, amortecida, falseada¹⁷¹.

Há um *crescendo* nas formas de acepção do termo verdade na obra de Nietzsche.

Em um primeiro momento ele recusaria a existência de uma verdade metafísica, um fundamento do mundo. Em relação à Justiça, não se poderia pensá-la a partir de um fundamento metafísico, seja a liberdade racional, a igualdade, ou qualquer fundamento em si e por si. Num segundo momento, a crítica se dirige a uma verdade metafórica, uma pretensão de objetividade do conhecimento. Aqui teríamos uma verdade retórica, apenas como meio útil para a continuidade da vida humana. A Verdade Transcendental e a Verdade Lógica de Schopenhauer se incluiriam aqui, cuja crítica também será realizada por Nietzsche.

Num terceiro sentido, Verdade seria tomada como uma Verdade Empírica, nos moldes em que se encontra em Schopenhauer, um juízo de adequação com o real, com o mundo. Alguns intérpretes¹⁷², assim como Walter Kaufmann, indicam que Nietzsche rechaça uma verdade metafísica, mas admite uma verdade empírica. Todavia, uma verdade empírica pode estar vinculada a uma verdade metafísica, assim pensaríamos, por exemplo, a partir de Aristóteles. Na realidade só poderíamos falar de uma "verdade relativa", uma verdade

¹⁷⁰ VELLOSO ROCHA. *Op. Cit.* "Nota 84: Werke (Schlechta), III, p. 726."

¹⁷¹ *Loc. Cit.* Nota 85: BM, § 39. *Cf.* também EH, Introdução, §3: "Quanto de verdade um espírito *suporta*, quanto de verdade ele ousa? Este tem sido para mim, cada vez mais, o critério dos valores" - "Wie viel Wahrheit erträgt, wie viel Wahrheit wagt ein Geist? das wurde für mich immer mehr der eigentliche Werthmesser."

¹⁷² Interessante notar que Heidegger dá duas conotações à concepção de verdade em Nietzsche. a) Verdade como tomar-como-verdadeiro que seria a tentativa de fixação do caos através do conhecimento racional. b) Verdade como "justiça" atividade de transfiguração do caos que caracteriza a arte. Todavia, essas duas compreensões aproximariam Nietzsche em demasia da tradição metafísica a qual ele se opõe. *Cf.* VELLOSO ROCHA. *Op. Cit.* Pág. 95.

contingente ou particular, portanto, não uma verdade em sentido tradicional. Apenas um juízo transitório. Neste caso a lição de Sílvia Velloso é interessante¹⁷³:

A rigor - e como nos mostra o empirismo de Hume, de que Nietzsche é neste aspecto tributário - uma verdade empírica é uma contradição em termos: a experiência é por definição contingente e particular, e só pode dar lugar à verdade na hipótese de que esteja submetida a leis que sejam, por sua vez, universais e necessárias.

Nietzsche rejeita categoricamente a assunção de uma verdade universal e absoluta. Eis a sua **Verdade Trágica**: a verdade é que não há Verdade. Não existiriam sequer fragmentos desta verdade, pois o perspectivismo não é a contemplação parcial de um objeto verdadeiro. O perspectivismo não é um ponto de vista da realidade, seja a partir propriamente do real, ou do transcendental. O contrário dessa proposição seria compreender o perspectivismo enquanto uma doutrina imanente da verdade, assunção essa que levaria a¹⁷⁴:

Compreendermos o perspectivismo como uma doutrina da imanência implica colocar em questão não apenas nossa possibilidade de conhecer a verdade, mas a existência mesma da verdade. Pois dizer que todo conhecimento é perspectivo significa negar que as coisas tenham uma essência, já que não há uma vontade divina para criá-la, um olhar divino para contemplá-la, uma inteligência divina para pensá-la. A hipótese de uma verdade do mundo supõe exatamente esta condição: um olhar liberto das condições do conhecimento humano para o qual ela seria objeto, um ponto de vista capaz de apreender a totalidade dos fenômenos como um sistema. Ao negar a hipótese de um ponto de vista extra-perspectivo, Nietzsche nega a existência mesma da verdade.

O ponto de chegada dessa completa negação da verdade leva à questão da própria questão do conhecimento e da possibilidade do conhecimento. Nietzsche em muitos aspectos é um continuador do projeto kantiano, mas além de Kant e contra Kant¹⁷⁵. Se não há verdade,

¹⁷³ VELLOSO ROCHA. *Op. Cit.* Pág. 120.

¹⁷⁴ *Loc. Cit.* Pág. 121.

¹⁷⁵ Nem chegamos a abordar a crítica de Descartes, mas Nietzsche não poupa esforços até mesmo na fase final de seu pensamento quando ataca o "Pensa-se: logo, existe algo pensante": aqui desemboca a argumentação cartesiana. Isso significa, porém, estabelecer previamente nossa crença no conceito de substância como 'verdadeiro a priori': - que tenha que existir 'algo que pense', quando se pensa, é, porém, simplesmente uma formulação de nosso hábito gramatical, que estabelece um agente para o fazer. Em resumo: aqui já se institui um postulado lógico - metafísico - e não apenas se *constata*... Pelo caminho cartesiano não se chega a algo absolutamente certo, e sim ao fato de uma crença muito forte." "Se reduzirmos a proposição a: 'pensa-se, logo existe pensamento', obtemos assim uma mera tautologia: e não se toca naquilo que precisamente está em questão, a 'realidade do pensamento', -isto é, dessa forma não é refutável a 'aparência' do pensamento. O que Descartes quis, porém, é que o pensamento não tivesse apenas *uma realidade aparente*, mas em si." - "Es wird gedacht: folglich giebt es Denkendes': darauf läuft die argumentatio des Cartesius hinaus. Aber das heisst, unsem Glauben an den Substanzbegriff schon als 'wahr a prior i' ansetzen: - dass, wenn gedacht wird, es etwas geben muss, 'das denkt', ist aber einfach eine Formulierung unserer grammatischen Gewöhnung, welche zu einem Thun einen Thäter setzt . Kurz, es wird hier bereits ein logisch-mataphysisches Postulat gemacht - und nicht nur constatirt ... Auf dem Weg des Cartesius kommt man nicht zu etwas absout Gewissem, sondern nur zu einem Faktum eines sehr starken Glaubens." "Reduzirt man den Satiz auf 'es wird gedacht, folglich gielet es Gedanken' so hat man eine blosse Tautologie: und gerade das, was in Frage steht, die 'Realität des Gedankens' ist nicht berührt - nämlich in dieser Form ist die 'Scheinbarkeit' des Gedankens nicht abzuweisen. Was aber Cartesius wollte , ist, dass der Gedanke nicht nur eine scheinbare Realitiit hat, sondern an sich." AP, Outono de 1887, 10

se não há um fundamento último e metafísico para os valores, como seria possível o conhecimento? Nisto uma releitura de Nietzsche em 1886 de seu *Humano, demasiado Humano* parece atizar a mente dos homens¹⁷⁶:

"Não é possível revirar *todos* os valores? e o Bem não seria Mal? e Deus apenas uma invenção e finura do Demônio? Seria tudo falso, afinal? E se todos somos enganados, por isso mesmo não somos também enganadores? não *temos* de ser também enganadores?" — tais pensamentos o conduzem e seduzem, sempre mais além, sempre mais à parte.

Em continuidade a essa questão deve-se adentrar ao problema do conhecimento e as respostas e hipóteses dadas por Nietzsche a este problema. Caso contrário entrar-se-ia num ciclo de *apathia* intelectual, algo próximo aos Céticos, que na impossibilidade de conhecer o mundo suspenderiam todos seus juízos [Epoché]. Não é isto que encontramos em Nietzsche, ao contrário, é uma afirmação alegre dessa “mentira” que leva a uma “verdade”, ou melhor, a possibilidade de criar a Verdade não com base na metafísica, mas com base na própria vida, o único “fundamento” possível¹⁷⁷. Aqui o homem traz para si a tarefa ética de legislar sobre o mundo e instituir valores.

Não poderia deixar de citar o momento em que Nietzsche claramente assume esse papel criador do homem. Em *Assim Falou Zaratustra – Nas ilhas bem-aventuradas*¹⁷⁸ – Nietzsche exclama pela boca do profeta: “Para longe de Deus e deuses me atraiu essa vontade (de criar), o que haveria para criar, se deuses—existissem!” E acrescenta, “Mas ao homem ela me impele sempre de novo, minha fervorosa vontade de criar; assim o martelo é impelido para a pedra”. Para Nietzsche, a criação, no sentido muito mais amplo do que de mera *poiesis*, é a verdadeira vocação do homem no exercício pleno de sua possível liberdade, pela ação da Vontade de Poder, de maneira ativa e não reativa, sem o ressentimento que caracteriza o homem niilista.

Na *Gaia Ciência*, antes mesmo de sua magna opus literário-filosófica, Nietzsche enunciará sua hipótese para a origem do conhecimento entre os homens. Aqui já se percebe

(549). Tradução de GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo in: Trans/Form/Ação, vol.13, Marília jan. 1990. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31731990000100009>> Acesso em: 04/07/2011.

¹⁷⁶ HH, Pr., §3. “„Kann man nicht alle Werthe umdrehn? und ist Gut vielleicht Böse? und Gott nur eine Erfindung und Feinheit des Teufels? Ist Alles vielleicht im letzten Grunde falsch? Und wenn wir Betrogene sind, sind wir nicht ebendadurch auch Betrüger? müssen wir nicht auch Betrüger sein?“ — solche Gedanken führen und verführen ihn, immer weiter fort, immer weiter ab.”

¹⁷⁷ Nisto se insere uma parte da filosofia da dúvida em Nietzsche: “A verdade não quer deuses ao seu lado. - A fé na verdade começa com a dúvida em relação a todas as "verdades" até então acreditadas.” - “Wahrheit will keine Götter neben sich. — Der Glaube an die Wahrheit beginnt mit dem Zweifel an allen bis dahin geglaubten „Wahrheiten“.” Cf. OS, §20.

¹⁷⁸ ZA, II, *Nas ilhas bem-aventuradas*. “Hinweg von Gott und Göttern lockte mich dieser Wille; was wäre denn zu schaffen, wenn Götter — da wären!”

seu Naturalismo ou Vitalismo em relação ao conhecimento. Trata-se de um fragmento longo, mas imprescindível para a compreensão desta hipótese genética dada por Nietzsche ao conhecimento¹⁷⁹.

Origem do conhecimento. — **Durante enormes intervalos de tempo, o intelecto nada produziu senão erros**; alguns deles se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie: quem com eles deparou, ou os recebeu como herança, foi mais feliz na luta por si e por sua prole. Esses equivocados artigos de fé, que foram continuamente herdados, até se tornarem quase patrimônio fundamental da espécie humana, são os seguintes, por exemplo: **que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais,**

¹⁷⁹ GC, §110. “Ursprung der Erkenntniss. — Der Intellect hat ungeheure Zeitstrecken hindurch Nichts als Irrthümer erzeugt; einige davon ergaben sich als nützlich und arterhaltend: wer auf sie stieß, oder sie vererbt bekam, kämpfte seinen Kampf für sich und seinen Nachwuchs mit grösserem Glücke. Solche irrthümliche Glaubenssätze, die immer weiter vererbt und endlich fast zum menschlichen Art- und Grundbestand wurden, sind zum Beispiel diese: dass es dauernde Dinge gebe, dass es gleiche Dinge gebe, dass es Dinge, Stoffe, Körper gebe, dass ein Ding Das sei, als was es erscheine, dass unser Wollen frei sei, dass was für mich gut ist, auch an und für sich gut sei. Sehr spät erst traten die Leugner und Anzweifler solcher Sätze auf, — sehr spat erst trat die Wahrheit auf, als die unkräftigste Form der Erkenntniss. Es schien, dass man mit ihr nicht zu leben vermöge, unser Organismus war auf ihren Gegensatz eingerichtet; alle seine höheren Functionen, die Wahrnehmungen der Sinne und jede Art von Empfindung überhaupt, arbeiteten mit jenen uralte einverlebten Grundirrthümern. Mehr noch: jene Sätze wurden selbst innerhalb der Erkenntniss zu den Normen, nach denen man „wahr“ und „unwahr“ bemass — bis hinein in die entlegensten Gegenden der reinen Logik. Also: die Kraft der Erkenntnisse liegt nicht in ihrem Grade von Wahrheit, sondern in ihrem Alter, ihrer Einverleibtheit, ihrem Charakter als Lebensbedingung. Wo Leben und Erkennen in Widerspruch zu kommen schienen, ist nie ernstlich gekämpft worden; da galt Leugnung und Zweifel als Tollheit. jene Ausnahme-Denker, wie die Eleaten, welche trotzdem die Gegensätze der natürlichen Irrthümer aufstellten und festhielten, glaubten daran, dass es möglich sei, dieses Gegentheil auch zu leben: sie erfanden den Weisen als den Menschen der Unveränderlichkeit, Unpersönlichkeit, Universalität der Anschauung, als Eins und Alles zugleich, mit einem eigenen Vermögen für jene umgekehrte Erkenntniss; sie waren des Glaubens, dass ihre Erkenntniss zugleich das Princip des Lebens sei. Um diess Alles aber behaupten zu können, mussten sie sich über ihren eigenen Zustand täuschen: sie mussten sich Unpersönlichkeit und Dauer ohne Wechsel andichten, das Wesen des Erkennenden verkennen, die Gewalt der Triebe im Erkennen leugnen und überhaupt die Vernunft als völlig freie, sich selbst entsprungene Activität fassen; sie hielten sich die Augen dafür zu, dass auch sie im Widersprechen gegen das Gültige, oder im Verlangen nach Ruhe oder Alleinbesitz oder Herrschaft zu ihren Sätzen gekommen waren. Die feinere Entwicklung der Redlichkeit und der Skepsis machte endlich auch diese Menschen unmöglich; auch ihr Leben und Urtheilen ergab sich als abhängig von den uralten Trieben und Grundirrthümern alles empfindenden Daseins. — Jene feinere Redlichkeit und Skepsis hatte überall dort ihre Entstehung, wo zwei entgegengesetzte Sätze auf das Leben anwendbar erschienen, weil sich beide mit den Grundirrthümern vertrugen, wo also über den höheren oder geringeren Grad des Nutzens für das Leben gestritten werden konnte; ebenfalls dort, wo neue Sätze sich dem Leben zwar nicht nützlich, aber wenigstens auch nicht schädlich zeigten, als Aeusserungen eines intellectuellen Spieltriebes, und unschuldig und glücklich gleich allem Spiele. Allmählich füllte sich das menschliche Gehirn mit solchen Urtheilen und Ueberzeugungen, so entstand in diesem Knäuel Gährung, Kampf und Machtgelüst. Nützlichkeit und Lust nicht nur, sondern jede Art von Trieben nahm Partei in dem Kampfe um die „Wahrheiten“; der intellectuelle Kampf wurde Beschäftigung, Reiz, Beruf, Pflicht, Würde —: das Erkennen und das Streben nach dem Wahren ordnete sich endlich als Bedürfniss in die anderen Bedürfnisse ein. Von da an war nicht nur der Glaube und die Ueberzeugung, sondern auch die Prüfung, die Leugnung, das Misstrauen, der Widerspruch eine Macht, alle „bösen“ Instincte waren der Erkenntniss untergeordnet und in ihren Dienst gestellt und bekamen den Glanz des Erlaubten, Geehrten, Nützlichen und zuletzt das Auge und die Unschuld des Guten. Die Erkenntniss wurde also zu einem Stück Leben selber und als Leben zu einer immerfort wachsenden Macht: bis endlich die Erkenntnisse und jene uralten Grundirrthümer auf einander stiessen, beide als Leben, beide als Macht, beide in dem selben Menschen. Der Denker: das ist jetzt das Wesen, in dem der Trieb zur Wahrheit und jene lebenerhaltenden Irrthümer ihren ersten Kampf kämpfen, nachdem auch der Trieb zur Wahrheit sich als eine lebenerhaltende Macht bewiesen hat. Im Verhältniss zu der Wichtigkeit dieses Kampfes ist alles Andere gleichgültig: die letzte Frage um die Bedingung des Lebens ist hier gestellt, und der erste Versuch wird hier gemacht, mit dem Experiment auf diese Frage zu antworten. Inwieweit verträgt die Wahrheit die Einverleibung? — das ist die Frage, das ist das Experiment.”

que existem coisas, matérias, corpos, que uma coisa é aquilo que parece; que nosso querer é livre, que o que é bom para mim também é bom em si. Somente muito depois surgiram os negadores e questionadores de tais proposições — **somente muito depois apareceu a verdade, como a mais fraca forma de conhecimento.** Parecia que não éramos capazes de viver com ela, que nosso organismo estava ajustado para o oposto dela; todas as suas funções mais elevadas, as percepções dos sentidos e todo tipo de sensação trabalhavam com aqueles erros fundamentais, há muito incorporados. Mais ainda: essas proposições tornaram-se, mesmo no interior do conhecimento, as normas segundo as quais se media o que era "verdadeiro" e "falso" — até nas mais remotas regiões da pura lógica. **Portanto, a força do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida.** Quando viver e conhecer pareciam entrar em contradição, nunca houve sérias lutas; a negação e a dúvida eram consideradas loucura. Os pensadores de exceção, tais como os **eleatas**, que apesar de tudo estabeleceram e se ativeram aos opostos dos erros naturais, acreditavam ser possível também *viver o* que era oposto: eles **inventaram o sábio como o homem da intuição imutável, impessoal e universal, como sendo Um e Tudo ao mesmo tempo**, com uma faculdade sua para aquele conhecimento invertido; eles criam que o seu conhecimento era igualmente o *princípio da vida*. Para poder afirmar tudo isso, no entanto, eles tiveram de *se enganar a* respeito de sua própria condição: tiveram de falsamente atribuir-se impessoalidade e duração sem mudança, de compreender mal a natureza do homem do conhecimento, negar a força dos impulsos no conhecimento e, em geral, apreender a razão como atividade inteiramente livre, de si mesma originada; eles fecharam os olhos para o fato de que também eles haviam chegado a suas proposições contradizendo o que era tido por válido, ou ansiando por tranquilidade, posse exclusiva ou dominação. O desenvolvimento mais sutil da retidão e do ceticismo acabou por impossibilitar também esses homens; também suas vidas e seus juízos revelaram-se dependentes dos antiquíssimos impulsos e erros fundamentais de toda existência sensível.—Esta mais sutil retidão e atitude cética surgiu sempre que duas proposições opostas **pareceram aplicáveis à vida**, por serem ambas compatíveis com os erros fundamentais, isto é, **sempre que se pôde discutir o maior ou menor grau de utilidade para a vida**; e igualmente quando novas proposições não se mostraram úteis, mas tampouco prejudiciais à vida, enquanto manifestações de um lúdico impulso intelectual, inocentes e felizes como tudo aquilo que é lúdico. **Gradualmente o cérebro humano foi preenchido por tais juízos e convicções**, e nesse novelo produziu-se fermentação, luta e ânsia de poder. Não somente utilidade e prazer, mas todo gênero de impulsos tomou partido na luta pelas "verdades"; a luta intelectual tornou-se ocupação, atrativo, dever, profissão, dignidade —: **o conhecimento e a busca do verdadeiro finalmente se incluíram, como necessidade, entre as necessidades.** A partir daí, não apenas a fé e a convicção, mas também o escrutínio, a negação, a desconfiança, a contradição tornaram-se um *poder*; todos os instintos "maus" foram subordinados ao conhecimento e postos ao seu serviço, e ganharam o brilho do que é permitido, útil, honrado e, enfim, o olhar e a inocência do que é *bom*. O conhecimento se tornou então parte da vida mesma e, enquanto vida, um poder em contínuo crescimento: até que os conhecimentos e os antiquíssimos erros fundamentais acabaram por se chocar, os dois sendo vida, os dois sendo poder, os dois no mesmo homem. **O pensador: eis agora o ser no qual o impulso para a verdade e os erros conservadores da vida travam sua primeira luta**, depois que também o impulso à verdade *provou* ser um poder conservador da vida. Ante a importância dessa luta, todo o resto é indiferente: a derradeira questão sobre as condições da vida é colocada, e faz-se a primeira tentativa de responder a essa questão com o experimento. **Até que ponto a verdade suporta ser incorporada?** — eis a questão, eis o experimento. (Grifos nossos)

Na conclusão da seção Nietzsche conclama seus leitores para uma experimentação de suas hipóteses, este seria parte do caráter experimental de sua filosofia ressaltado por muitos dos comentadores¹⁸⁰. O Filósofo destaca os erros cometidos pelos homens em relação ao conhecimento: a) que existem coisas duráveis, b) que existem coisas iguais, c) que uma coisa é aquilo que parece, d) que nosso querer é livre e) que o que é bom para mim também é bom em si. Cada um desses erros fundamentais valeria por si um estudo em separado, mas estão intrinsecamente ligados ao presente estudo – excetuado o problema da liberdade, o qual devido à complexidade iria além dos limites do trabalho¹⁸¹. Tais erros – necessários por um momento – perpetuaram-se entre os homens e tornaram-se as bases de formação das primeiras coletividades, foram incorporados ao modo de pensar da humanidade. Vejamos:

Que existem coisas duráveis (a). A percepção de permanência das coisas é um equívoco do homem que olha a vida apenas a partir da curta vista de sua mortalidade. Se fosse possível a um homem ver eras a sua frente só veria o devir, a constante e inexorável alteração do mundo. Como enuncia Nietzsche em diversos momentos, não existem fatos eternos nem verdades absolutas, mas tudo veio a ser¹⁸². No campo dos valores esta questão é clara. Não existem valores imutáveis. A **Justiça** não É, mas **torna-se, cria-se, recria-se** no devir histórico. Impossível se torna a referência básica desse mundo em devir em contraposição à duração do Ser. Já nos tempos de sua obra *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, Nietzsche evoca Heráclito contra seu predecessor, e claro contra os Eleatas¹⁸³:

Heráclito exclamou mais alto do que Anaximandro: «Só vejo o devir. Não vos deixeis enganar! É à vossa vista curta e não à essência das coisas que se deve o facto

¹⁸⁰ Por todos, cf. VIESENTEINER, Jorge Luiz. *Experimento e Vivência: A Dimensão Da Vida Como Pathos*. Tese de Doutorado. 337 p. Campinas: UNICAMP, 2009.

¹⁸¹ A temática da Liberdade é uma das mais instigantes na obra Nietzsche, pois ele rejeita toda a liberdade fundamentada na metafísica, ou no livre-arbítrio tradicionalmente aceito. Sobre a questão da Liberdade: cf. BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e a Liberdade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

¹⁸² OS, §17: “*Felicidade do historiador*. — “Quando ouvimos os engenhosos metafísicos e trasmundanos falarem, sentimos, é verdade, que somos os ‘pobres de espírito’, mas também que nosso é o reino celeste da mudança, com outono e primavera, inverno e verão, e deles é o mundo de trás, com suas cinzentas, gélidas, infinitas névoas e sombras.” — Assim falou consigo um homem, num passeio ao sol da manhã: um homem no qual não só o espírito se transformou ao estudar a história, mas também o coração, e que, ao contrário dos metafísicos, está feliz em não abrigar em si “uma alma imortal”, mas *muitas almas mortais*.”- “Glück des Historikers. — „Wenn wir die spitzfindigen Metaphysiker und Hinterweltler reden hören, fühlen wir Anderen freilich, dass wir die „Armen im Geist“ sind, aber auch dass unser das Himmelreich des Wechsels, mit Frühling und Herbst, Winter und Sommer, und jener die Hinterwelt ist, mit ihren grauen, frostigen, unendlichen Nebeln und Schatten.“ — So sprach Einer zu sich bei einem Gange in der Morgensonne: Einer, dem bei der Historie nicht nur der Geist, sondern auch das Herz sich immer neu verwandelt und der, im Gegensatz zu den Metaphysikern, glücklich darüber ist, nicht „Eine unsterbliche Seele“, sondern viele sterbliche Seelen in sich zu beherbergen.”

¹⁸³ FT, V. “Lauter als Anaximander rief Heraklit es aus: „Ich sehe nichts als Werden. Laßt euch nicht täuschen! In eurem kurzen Blick liegt es, nicht im Wesen der Dinge, wenn ihr irgendwo festes Land im Meere des Werdens und Vergehens zu sehen glaubt. Ihr gebraucht Namen der Dinge als ob sie eine starre Dauer hätten: aber selbst der Strom, in den ihr zum zweiten Male steigt, ist nicht derselbe als bei dem ersten Male.““

de julgardes encontrar terra firme no mar do devir e da evanescência. Usais os nomes das coisas como se tivessem uma duração fixa; mas até o próprio rio, no qual entraís pela segunda vez, já não é o mesmo que era da primeira vez»

Esse mesmo devir do mundo alcançaria a questão dos valores em Nietzsche, como ele enuncia em *Humano, demasiado Humano*: “Mas a hierarquia dos bens não é fixa e igual em todos os tempos; quando alguém prefere a vingança à justiça, ele é moral segundo a medida de uma cultura passada, imoral segundo a atual.”¹⁸⁴ Miguel Reale, ao citar Bernard Groethuysen em “*Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche: La culture moderne*”, destaca um pouco deste sentido dado por Nietzsche nessa atividade criadora da vida¹⁸⁵.

“Viver é interpretar” (...) “é dar um sentido às coisas e aos acontecimentos com referência a nós mesmos. Para podermos tomar completamente posse do mundo, torná-lo nosso, é necessário que tudo se situe em uma certa perspectiva, segundo as nossas medidas e valores que atribuímos às cousas. Somente estabelecendo nossas preferências, quer aproximando os objetos, quer os afastando, e considerando este necessário ou importante, e aquele outro insignificante; somente escolhendo e eliminando, é como nós nos tornamos donos de um mundo, que não existe para nós senão na medida em que, por assim dizer, se acha impregnado de nossos valores”.

Que existem coisas iguais (b). Não há igualdade possível nem entre as coisas e nem entre os homens. Falar em igualdade sempre é um erro para Nietzsche¹⁸⁶. Sequer a folha de uma mesma árvore seria igual à outra¹⁸⁷. São esses graus de desigualdade que formam o mundo orgânico e inorgânico. A percepção de igualdade foi apenas uma ferramenta útil no início da linguagem para proteger o homem dos perigos, era um artifício para a autoconservação que foi alçado ao status de algo desejável. Nisso a hipótese nietzschiana é interessante para apresentar a origem do lógico¹⁸⁸ e do Princípio da Identidade¹⁸⁹.

¹⁸⁴ HH, §42

¹⁸⁵ GROETHUYSEN, Bernard *apud* REALE, Miguel. *Horizontes do Direito e da História*. São Paulo: Saraiva, 2002. Pág. 166.

¹⁸⁶ A indicação de erro da igualdade já estava presente em HH II, AS, §12.

¹⁸⁷ VM, I.

¹⁸⁸ Crítica semelhante em HH, §11.

¹⁸⁹ CG, §III. “Herkunft des Logischen. — Woher ist die Logik im menschlichen Kopfe entstanden? Gewiss aus der Unlogik, deren Reich ursprünglich ungeheuer gewesen sein muss. Aber unzählig viele Wesen, welche anders schlossen, als wir jetzt schliessen, giengen zu Grunde: es könnte immer noch wahrer gewesen sein! Wer zum Beispiel das „Gleiche“ nicht oft genug aufzufinden wusste, in Betreff der Nahrung oder in Betreff der ihm feindlichenThiere, wer also zu langsam subsumirte, zu vorsichtig in der Subsumption war, hatte nur geringere Wahrscheinlichkeit des Fortlebens als Der, welcher bei allem Aehnlichen sofort auf Gleichheit rieth. Der überwiegende Hang aber, das Aehnliche als gleich zu behandeln, ein unlogischer Hang — denn es giebt an sich nichts Gleiches —, hat erst alle Grundlage der Logik geschaffen. Ebenso musste, damit der Begriff der Substanz entstehe, der unentbehrlich für die Logik ist, ob ihm gleich im strengsten Sinne nichts Wirkliches entspricht, — lange Zeit das Wechselnde an den Dingen nicht gesehen, nicht empfunden worden sein; die nicht genau sehenden Wesen hatten einen Vorsprung vor denen, welche Alles „im Flusse“ sahen. An und für sich ist schon jeder hohe Grad von Vorsicht im Schliessen, jeder skeptische Hang eine grosse Gefahr für das Leben. Es

Origem do lógico. — De onde surgiu a lógica na mente humana? Certamente do ilógico, cujo domínio deve ter sido enorme no princípio. Mas incontáveis outros seres, que inferiam de maneira diversa da que agora inferimos, desapareceram: e é possível que ela fosse mais verdadeira! Quem, por exemplo, não soubesse distinguir com bastante frequência o "igual" no tocante à alimentação ou aos animais que lhe eram hostis, isto é, quem subsumisse muito lentamente, fosse demasiado cauteloso na subsunção, tinha menos probabilidades de sobrevivência do que aquele que logo descobrisse igualdade em tudo o que era semelhante. **Mas a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual — uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual—foi o que criou todo fundamento para a lógica.** Do mesmo modo, para que surgisse o conceito de substância, que é indispensável para a lógica, embora, no sentido mais rigoroso, nada lhe corresponda de real — **por muito tempo foi preciso que o que há de mutável nas coisas não fosse visto nem sentido;** os seres que não viam exatamente tinham vantagem sobre aqueles que viam tudo "em fluxo". Todo elevado, grau de cautela ao inferir, toda propensão cética, já constitui em si um grande perigo para a vida. Nenhum ser vivo teria se conservado, caso a tendência oposta de afirmar antes que adiar o julgamento, de errar e inventar antes que aguardar, de assentir antes que negar, de julgar antes que ser justo — não tivesse sido cultivada com extraordinária força. — **O curso dos pensamentos e inferências lógicas, em nosso cérebro atual, corresponde a um processo e uma luta entre impulsos que, tomados separadamente, são todos muito ilógicos e injustos; habitualmente experimentamos apenas o resultado da luta: tão rápido e tão oculto opera hoje em nós esse antigo mecanismo.** (Grifos nossos)

Que uma coisa é aquilo que parece (c). Essa percepção das meras aparências levou o homem a uma série de erros¹⁹⁰, principalmente no campo dos valores. Afinal toda a aparência é uma perspectiva, não em relação ao objeto, mas em relação à própria vida, e é essa perspectiva da vida que se relaciona com a Moral e com os Valores para Nietzsche. Para o filósofo, num passado remoto, por força do esquecimento, uma ação, por aparentar altruísta, foi considerada como boa em si¹⁹¹; questão esta que nos leva ao último problema.

Que o que é bom para mim também é bom em si (d). Não há nada em si no campo das especulações filosóficas de Nietzsche. Nenhuma atividade é em si boa ou ruim. As próprias atividades vitais são uma prova disso. A vida humana é um constante apoderar, dominar, destruir, recriar (pense-se nas atividades microcelulares). Quando é do proveito humano ganham a denominação de bom, ou por vezes, necessário. Os conceitos não trazem em si nenhuma imanência ou essência. São criações humanas a partir de um ponto de vista da

würden keine lebenden Wesen erhalten sein, wenn nicht der entgegengesetzte Hang, lieber zu bejahen als das Urtheil auszusetzen, lieber zu irren und zu dichten als abzuwarten, lieber zuzustimmen als zu verneinen, lieber zu urtheilen als gerecht zu sein — ausserordentlich stark angezuchtet worden wäre. — Der Verlauf logischer Gedanken und Schlüsse in unserem jetzigen Gehirne entspricht einem Prozesse und Kampfe von Trieben, die an sich einzeln alle sehr unlogisch und ungerecht sind; wir erfahren gewöhnlich nur das Resultat des Kampfes: so schnell und so versteckt spielt sich jetzt dieser uralte Mechanismus in uns ab."

¹⁹⁰ HH, §16 – "O fenômeno e a coisa em si - Talvez reconhecemos então que a coisa em si é digna de uma gargalhada homérica: que ela parecia ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado."

¹⁹¹ Retornaremos a essa questão quando da Genealogia da Moral. Vide *infra*.

vida. Questão esta que vincula o terceiro ao quarto erro; nisto veja-se o que diz Nietzsche¹⁹²: “Repetirei mil vezes, porém, que “certeza imediata”, assim como “conhecimento absoluto” e “coisa em si”, envolve uma *contradictio in adjecto* [contradição no adjetivo]: deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras!”

Como diz o próprio Filósofo no caminhar desse procedimento genético, “Somente muito depois surgiram os negadores e questionadores de tais proposições — somente muito depois apareceu a verdade, como a mais fraca forma de conhecimento”¹⁹³. Aquela pretensa verdade era a oposição daquilo que era considerado o conhecimento primitivo do homem, mesmo que intuitivo. Nietzsche aqui evoca a forma de pensar dos **Eleatas**, que em cima desses erros tentaram ver a unidade na pluralidade. Os Eleatas conceberam uma forma de construir o pensamento do verdadeiro enquanto necessidade e utilidade para a vida. Assunção que pouco a pouco foi se sedimentando entre a tradição, quando essa verdade passou a ser a maior das necessidades para a vida.

Logo após esse aforismo de *Gaia Ciência* Nietzsche destacará o que ele chama de os *Quatro Erros*¹⁹⁴ do homem, ou melhor, os erros ocasionados pelo conhecimento, mas distintos dos erros do conhecimento apresentados na seção 110 da mesma obra. Para Nietzsche durante a curta história da humanidade o homem foi educado por seus erros. O primeiro deles seria que o homem “sempre se viu apenas de modo incompleto”. Pode-se dizer que aqui também se faz presente o vitalismo mais radical de Nietzsche, pois o homem teria em si todas as potencialidades para a criação e recriação do mundo circundante a partir do critério da Vida. Ao se alienar para outras realidades, como um mundo ideal, o homem rejeitaria o mais importante de sua vida, a capacidade de criar, se moldar, criar a si mesmo. O segundo erro seria que o homem “atribuiu-se características inventadas”¹⁹⁵, no que se poderia pensar, por exemplo, liberdade, racionalidade, igualdade absolutas.

O terceiro erro, talvez o segundo mais importante em relação ao presente trabalho, é que “o homem colocou-se numa falsa hierarquia”, em relação a si, aos animais e à natureza; o homem criatura suprema da criação, razão¹⁹⁶ e finalidade do ser e outros delírios de poder

¹⁹² ABM, §16. “Dass aber „unmittelbare Gewissheit“, ebenso wie „absolute Erkenntniss“ und „Ding an sich“, eine contradiction in adjecto in sich schliesst, werde ich hundertmal wiederholen: man sollte sich doch endlich von der Verführung der Worte losmachen!”

¹⁹³ GC, §110. *Supra*.

¹⁹⁴ GC, §115. “er sah sich erstens immer nur unvollständig,”

¹⁹⁵ GC, §115. “legte er sich erdichtete Eigenschaften bei,”

¹⁹⁶ AS, §14. Nietzsche, nesse parágrafo, chamado *O homem, comediante do mundo*, vê o homem como um ser cômico no universo, pois por se achar a razão fundamental cria as maiores vaidades sobre si. Ao final compara o

que o homem teve no transcurso da história. Por fim, o quarto erro, “inventou sempre novas tábuas de bens, vendo-as como eternas e absolutas por um certo tempo, de modo que ora este ora aquele impulso e estado humano se achou em primeiro lugar, e foi enobrecido em consequência de tal avaliação”¹⁹⁷. Aqui se encontra uma crítica que fortalece a compreensão sobre a falta de senso histórico dos filósofos, os quais muitas vezes veem os homens pelos estreitos olhos do constante e do perene, quando na realidade o que se vê apenas as escolhas e opções morais dos homens num curto espaço de tempo.

Para finalizar esse acusador aforismo Nietzsche fecha o texto do seguinte modo: “Excluindo o efeito desses quatro erros, exclui-se também humanidade, humanismo e “dignidade humana””¹⁹⁸. Pode parecer à primeira vista, apenas a partir do aforismo em questão, que Nietzsche repudia a ideia da humanidade, de um humanismo e de uma dignidade humana. Eis um equívoco possível na exegese deste trecho isolado da obra. Na realidade poder-se-ia dizer que Nietzsche é o mais radical dos humanistas do séc. XIX. Todavia, não um humanismo com bases metafísicas, no qual também se encontra a ideia controversa da “Dignidade Humana”. Não se trata de um humanismo e uma dignidade humana *per se*, mas da premissa que o valor da vida foi construído, avaliado, reavaliado pelo homem em toda sua história, e continuará a fazê-lo enquanto existir.

Neste momento, deve-se retomar um ponto imprescindível para a compreensão do conhecimento em Nietzsche: a relação entre a consciência e a linguagem. Nesta relação se encontraria o início do desenvolvimento do conhecimento, mas também o início dos erros, momento este que não poderia ser de outra forma para o desenvolvimento dos mecanismos comunicacionais do homem. Em sua obra *Gaya Sciencia* (dialeto provençal), em especial no Livro V, adicionado em 1886, as reflexões de Nietzsche sobre a questão do conhecimento chegam ao seu ápice.

Apesar de longo, vale a pena destacar o aforismo abaixo¹⁹⁹, pois é nele que pela primeira vez se encontra na obra publicada o termo **Perspectivismo**, ainda que aqui com um sentido menos completo que aquele será dado por seus intérpretes:

homem às formigas que também devem se achar a razão fundamental dentro de uma floresta. Tal aforismo deve ser visto com o §6 da mesma obra – *A Fragilidade terrena e sua causa principal*.

¹⁹⁷ GC, §115.

¹⁹⁸ GC, §115.

¹⁹⁹ GC, §354. “Dass uns unsre Handlungen, Gedanken, Gefühle, Bewegungen selbst in's Bewusstsein kommen — wenigstens ein Theil derselben —, das ist die Folge eines furchtbaren langen über dem Menschen waltenden „Muss“: er brauchte, als das gefährdetste Thier, Hülfe, Schutz, er brauchte Seines-Gleichen, er musste seine Noth auszudrücken, sich verständlich zu machen wissen — und zu dem Allen hatte er zuerst „Bewusstsein“

Do “gênio da espécie”. (...) O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência — ao menos parte deles —, é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele *precisava*, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível — e para isso tudo ele **necessitava antes de “consciência”, isto é, “saber” o que lhe faltava, “saber” como se sentia, “saber” o que pensava**. Pois, dizendo-o mais uma vez: o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; **o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: — pois apenas esse pensar consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação, com o que se revela a origem da própria consciência. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (não da razão, mas apenas do tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado.** Acrescente-se que não só a linguagem serve de ponte entre um ser humano e outro, mas também o olhar, o toque, o gesto; o tomar-consciência das impressões de nossos sentidos em nós, a capacidade de fixá-las e como que situá-las fora de nós, cresceu na medida em que aumentou a necessidade de transmiti-las a *outros* por meio de signos. **O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si;** apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si — ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais. — **Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária;** que, em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se

nöthig, also selbst zu „wissen“ was ihm fehlt, zu „wissen“, wie es ihm zu Muthe ist, zu „wissen“, was er denkt. Denn nochmals gesagt: der Mensch, wie jedes lebende Geschöpf, denkt immerfort, aber weiss es nicht; das bewusst werdende Denken ist nur der kleinste Theil davon, sagen wir: der oberflächlichste, der schlechteste Theil: — denn allein dieses bewusste Denken geschieht in Worten, das heisst in Mittheilungszeichen, womit sich die Herkunft des Bewusstseins selber aufdeckt. Kurz gesagt, die Entwicklung der Sprache und die Entwicklung des Bewusstseins (nicht der Vernunft, sondern allein des Sich-bewusst-werdens der Vernunft) gehen Hand in Hand. Man nehme hinzu, dass nicht nur die Sprache zur Brücke zwischen Mensch und Mensch dient, sondern auch der Blick, der Druck, die Gebärde; das Bewusstwerden unserer Sinneseindrücke bei uns selbst, die Kraft, sie fixiren zu können und gleichsam ausser uns zu stellen, hat in dem Maasse zugenommen, als die Nöthigung wuchs, sie Andern durch Zeichen zu übermitteln. Der Zeichen-erfindende Mensch ist zugleich der immer schärfer seiner selbst bewusste Mensch; erst als sociales Thier lernte der Mensch seiner selbst bewusst werden, — er thut es noch, er thut es immer mehr. — Mein Gedanke ist, wie man sieht: dass das Bewusstsein nicht eigentlich zur Individual-Existenz des Menschen gehört, vielmehr zu dem, was an ihm Gemeinschafts- und Heerden-Natur ist; dass es, wie daraus folgt, auch nur in Bezug auf Gemeinschafts- und Heerden-Nützlichkeit fein entwickelt ist, und dass folglich Jeder von uns, beim besten Willen, sich selbst so individuell wie möglich zu verstehen, „sich selbst zu kennen“, doch immer nur gerade das Nicht-Individuelle an sich zum Bewusstsein bringen wird, sein „Durchschnittliches“, — dass unser Gedanke selbst fortwährend durch den Charakter des Bewusstseins — durch den in ihm gebietenden „Genius der Gattung“ — gleichsam majorisirt und in die Heerden-Perspektive zurück-übersetzt wird. Unsre Handlungen sind im Grunde allesammt auf eine unvergleichliche Weise persönlich, einzig, unbegrenzt-individuell, es ist kein Zweifel; aber sobald wir sie in's Bewusstsein übersetzen, schein en sie es nicht mehr... Diess ist der eigentliche Phänomenalismus und Perspektivismus, wie ich ihn verstehe: die Natur des thierischen Bewusstseins bringt es mit sich, das die Welt, deren wir bewusst werden können, nur eine Oberflächen- und Zeichenwelt ist, eine verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt, — dass Alles, was bewusst wird, ebendamit flach, dünn, relativ-dumm, generell, Zeichen, Heerden-Merkzeichen wird, dass mit allem Bewusstwerden eine grosse gründliche Verderbniss, Fälschung, Veroberflächlichlichung und Generalisation verbunden ist. Zuletzt ist das wachsende Bewusstsein eine Gefahr; und wer unter den bewusstesten Europäern lebt, weiss sogar, dass es eine Krankheit ist. Es ist, wie man erräth, nicht der Gegensatz von Subjekt und Objekt, der mich hier angeht: diese Unterscheidung überlasse ich den Erkenntnisstheoretikern, welche in den Schlingen der Grammatik (der Volks-Metaphysik) hängen geblieben sind. Es ist erst recht nicht der Gegensatz von „Ding an sich“ und Erscheinung: denn wir „erkennen“ bei weitem nicht genug, um auch nur so scheiden zu dürfen. Wir haben eben gar kein Organ für das Erkennen, für die „Wahrheit“: wir „wissen“ (oder glauben oder bilden uns ein) gerade so viel als es im Interesse der Menschen-Heerde, der Gattung, nützlich sein mag; und selbst, was hier „Nützlichkeit“ genannt wird, ist zuletzt auch nur ein Glaube, eine Einbildung und vielleicht gerade jene verhängnissvollste Dummheit, an der wir einst zu Grunde gehn.”

desenvolveu sutilmente, e que, portanto, cada um de nós, com toda a vontade que tenha de *entender* a si próprio da maneira mais individual possível, de “conhecer a si mesmo” sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é “médio” — que nosso pensamento mesmo é continuamente *suplantado*, digamos, pelo caráter da consciência — pelo “gênio da espécie” que nela domina— e traduzido de volta para a perspectiva gregária. Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, *não parecem mais sê-lo...* Este é o verdadeiro **fenomenalismo e perspectivismo**, como *eu* o entendo: a natureza da *consciência animal* ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado — que tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização. Afinal, a consciência crescente é um perigo; e quem vive entre os mais conscientes europeus sabe até que é uma doença. **Não é, como se nota, a oposição entre sujeito e objeto que aqui me interessa: essa distinção deixo para os teóricos do conhecimento que se enredaram nas malhas da gramática (a metafísica do povo).** E menos ainda é a oposição entre fenômeno e “coisa em si”: pois estamos longe de “conhecer” o suficiente para poder assim *separar*. **Não temos nenhum órgão para o conhecer, para a “verdade”: nós “sabemos” (ou cremos, ou imaginamos) exatamente tanto quanto pode ser útil ao interesse da grege humana, da espécie: e mesmo o que aqui se chama “utilidade” é, afinal, apenas uma crença, uma imaginação e, talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um dia pereceremos.** (*Destaques e grifos nossos*)

Este aforismo é chave para a compreensão de uma série de influências que Nietzsche exercerá sobre os pensadores posteriores a ele. Veem-se aqui antecipações sobre a “vida inconsciente”²⁰⁰ do homem e a preocupação entre a questão da Linguagem e a Filosofia, tema tão caro aos ditos filósofos pós-modernos, ou da filosofia após o Giro Hermenêutico. A percepção de Nietzsche sobre o pensar consciente, o qual só se dá em relação às palavras²⁰¹ e à linguagem, vinculando a própria origem da consciência à vida em comunidade, é por si só uma conclusão completamente inovadora no campo da filosofia do seu tempo.

Ainda em relação à linguagem Nietzsche remonta à filosofia grega a construção do mundo do Ser – para ele o erro do Ser. Este mundo do Ser possui profunda vinculação com a questão da metafísica no campo da Filosofia Primeira. Os Eleatas criaram o que Nietzsche denomina o erro do Ser. Para o filósofo, a linguagem possui uma estrutura metafísica que ajuda a perpetuar uma compreensão estática do mundo em contraposição ao eterno devir do mundo. Veja-se a análise de Sílvia Velloso²⁰²:

²⁰⁰ Quanto à questão do inconsciente em Nietzsche não podemos adentrar no tema, mas referencia-se a importância desta temática a partir da análise empreendida por Scarlett Marton em seu estudo sobre a relação entre corpo, consciência e o inconsciente em Nietzsche: MARTON, Scarlett. *Nietzsche: Consciência e Inconsciente in Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso/Bacarola, 2009. Pág. 167-182.

²⁰¹ A qual não representa uma essência, mas é tão só uma excitação nervosa, que forma uma imagem em nosso cérebro e à qual atribuímos um som. Cf. VM, I. Bem como ABM, 268.

²⁰² VELLOSO ROCHA, *Op. Cit.* Pág. 99.

A estrutura da linguagem é em si mesma metafísica, na medida em que supõe a existência de uma substância e a possibilidade de predicação. A noção de substância nada mais é do que a versão profana e empírica do Ser dos eleatas, e tem a seu favor "cada palavra, cada frase que pronunciamos". Ela é responsável pela ilusão do sujeito, entendido como um substrato imutável e imune ao fluxo do devir. Produz também a ilusão da causalidade: quando dizemos, por exemplo, que *o relâmpago brilha*, supomos um sujeito anterior e independente da ação, que se expressa ou se manifesta no ato de brilhar. Isto equivale a "supor um ser por trás do fato, um ser que não é idêntico ao fato, que *permanece*, que não *'devém'*(...)"

As passagens na obra de Nietzsche sobre a relação entre a Filosofia e a Linguagem são das mais variadas²⁰³, mas uma delas é notável pela vinculação que o filósofo faz das próprias estruturas gramaticais ao modo de filosofar dos povos. Para Nietzsche a estrutura entre Sujeito-Objeto ou Sujeito-Verbo-Objeto levará a uma forma distinta de refletir sobre o mundo. Talvez aí se encontre uma das grandes distinções entre os pensamentos e especulações filosóficas Ocidentais e Orientais. Haverá filosofias diversas quando existem diferenças abissais nas estruturas da própria gramática - esta outra forma de metafísica para Nietzsche²⁰⁴:

Onde há parentesco lingüístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática — quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais —, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma seqüência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo que o caminho parece interdito a certas possibilidades outras de interpretação do mundo. Filósofos do âmbito lingüístico uralo-altaico (onde a noção de sujeito teve o desenvolvimento mais precário) com toda a probabilidade olharão "para dentro do mundo" de maneira diversa e se acharão em trilhas diferentes das dos indo-germanos ou muçulmanos: o encanto exercido por determinadas funções gramaticais é, em última instância, o encanto de condições raciais e juízos de valor fisiológicos.

²⁰³ Como, por exemplo, em: VM I, II, III; HH, §11.

²⁰⁴ ABM, §20. "Gerade, wo Sprach-Verwandtschaft vorliegt, ist es gar nicht zu vermeiden, dass, Dank der gemeinsamen Philosophie der Grammatik — ich meine Dank der unbewussten Herrschaft und Führung durch gleiche grammatische Funktionen — von vornherein Alles für eine gleichartige Entwicklung und Reihenfolge der philosophischen Systeme vorbereitet liegt: ebenso wie zu gewissen andern Möglichkeiten der Welt-Ausdeutung der Weg wie abgesperrt erscheint. Philosophen des ural-altaischen Sprachbereichs (in dem der Subjekt-Begriff am schlechtesten entwickelt ist) werden mit grosser Wahrscheinlichkeit anders „in die Welt“ blicken und auf andern Pfaden zu finden sein, als Indogermanen oder Muselmänner: der Bann bestimmter grammatischer Funktionen ist im letzten Grunde der Bann physiologischer Werthurtheile und Rasse-Bedingungen."

b. As perspectivas do saber:

Vocês querem dizer que procuram “a verdade” !
Vocês procuram um chefe e gostariam de ser comandados!²⁰⁵

Após explanar a questão da verdade no pensamento de Nietzsche, poder-se-á com mais segurança e com maior facilidade retornar à temática do Perspectivismo na obra do filósofo. Veja-se que o próprio termo **Perspectivismo** [Perspektivismus], em seu sentido específico dado pelos intérpretes, foi utilizado por Nietzsche apenas algumas vezes em sua obra publicada, em especial nas obras posteriores à *Gaia Ciência*. As demais vezes em que o termo foi utilizado foram nos aforismos póstumos²⁰⁶, mas isso não implica dizer que na fase anterior não havia uma compreensão perspectivista do conhecimento em Nietzsche.

Ao contrário do que possa parecer, a noção de um conhecimento perspectivo em contraposição a um conhecimento absoluto, ou seja, da Verdade, é algo que está presente desde as primeiras elucubrações filosóficas de Nietzsche, como, por exemplo, nas *Lições dos Filósofos Pré-Platônicos*²⁰⁷ de 1872. Texto este que sequer está contemplado na edição crítica organizada por Colli/Montinari, mas que serviu de base para o filósofo redigir *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos* em 1873. Naquela obra o filósofo evoca uma tese científica do seu tempo²⁰⁸ que enunciava que se os batimentos cardíacos do homem fossem 1000 vezes mais rápidos poder-se-ia seguir com os olhos uma bala de fuzil. Lado outro, se fosse 1000 vezes mais lentos “a formação de montanhas se diluiriam no fluxo do devir”²⁰⁹. Independentemente da cientificidade da tese o que importa é seu substrato filosófico. A perspectiva parte do ponto de vista da vida do sujeito.

²⁰⁵ AP, Verão-outono de 1882, 3 (69). “Ihr meint, ihr suchtet „die Wahrheit“! Ihr sucht eine Führer und wollt euch gerne commandiren lassen!”

²⁰⁶ Por exemplo: KSA 12.303, 12.315, 13.373. Neste caso, excepcionalmente, tratam-se dos volumes e páginas respectivamente da edição Colli/Montinari.

²⁰⁷ Tal obra não consta da edição crítica Colli/Montinari. Existe apenas duas traduções, uma francesa, *Les philosophes préplatoniciens* (apresentação e notas: Paolo D'Iorio; trad. Nathalie Fernand. Paris, Editions de L'Éclat, 1994) e outra inglesa, que fazemos uso: NIETZSCHE, Friedrich. *The Pre-Platonic Philosophers*. Trad. Greg Whitlock. Chicago: University of Illinois Press, 2006. Entre nós há um estudo comparativo entre os Filósofos Pré-Platônicos e a Filosofia na Idade Trágica dos Gregos, cf. VILLELA SOUTO, Marcelo Lion. *Lições sobre os filósofos pré-platônicos e a Filosofia na época trágica dos gregos: um ensaio comparativo*. São Paulo: Cadernos Nietzsche n.13, 2002. Pág. 37-66.

²⁰⁸ Esclarecedora é a nota de Sílvia Velloso: “Trata-se do naturalista Karl E. von Baar. Os responsáveis pela edição esclarecem que as observações de Nietzsche se baseiam em uma resenha publicada em 1871 por Otto Liebmann sobre uma conferência do naturalista.” *Op. Cit.* Pág. 129.

²⁰⁹ VELLOSO ROCHA. *Op. Cit.* Pág. 83.

Enfim, para Nietzsche todo conhecimento possível, se possível, seria perspectivo. Essa assunção ao invés de limitar a visão do homem na realidade ampliaria seus horizontes para o infinito. Neste sentido, é emblemática a passagem da *Gaia Ciência* onde Nietzsche abordará a questão das perspectivas do conhecimento²¹⁰:

Nosso novo “infinito”,— Até onde vai o caráter perspectivista da existência, ou mesmo se ela tem algum outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem “sentido” [Sinn], não vem a ser justamente “absurda” [Unsinn], se, por outro lado, toda a existência não é essencialmente interpretativa — isso não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais diligente e conscienciosa análise e auto-exame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e apenas nelas. Não podemos enxergar além de nossa esquina: é uma curiosidade desesperada querer saber que outros tipos de intelecto e de perspectiva poderia haver: por exemplo, se quaisquer outros seres podem sentir o tempo retroativamente ou, alternando, progressiva e regressivamente (com o que se teria uma outra orientação da vida e uma outra noção de causa e efeito). Mas penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele pode-se ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre infinitas interpretações. Mais uma vez nos acomete o grande tremor — mas quem teria vontade de imediatamente divinizar de novo, à maneira antiga, esse monstruoso mundo desconhecido? E passar a adorar o desconhecido como “o ser desconhecido”? Ah, estão incluídas demasiadas possibilidades não divinas de interpretação nesse desconhecido, demasiada diabrura, estupidez, tolice de interpretação — a nossa própria, humana, demasiado humana, que bem conhecemos...

É interessante notar que o Perspectivismo não significa apenas que todo conhecimento tem lugar a partir de um referencial do sujeito, mas acima de tudo que todo conhecimento é produzido a partir de um ponto de vista da vida²¹¹. “Se de um ponto de vista ético o sujeito é a soma de seus atos, de um ponto de vista epistemológico ele é a soma de suas perspectivas: não existe nenhuma substância a ser invocada como sua fonte ou

²¹⁰ GC, §374. “Unser neues „Unendliches“. — Wie weit der perspektivische Charakter des Daseins reicht oder gar ob es irgend einen andren Charakter noch hat, ob nicht ein Dasein ohne Auslegung, ohne „Sinn“ eben zum „Unsinn“ wird, ob, andrerseits, nicht alles Dasein essentiell ein auslegendes Dasein ist — das kann, wie billig, auch durch die fleissigste und peinlich-gewissenhafteste Analysis und Selbstprüfung des Intellekts nicht ausgemacht werden: da der menschliche Intellekt bei dieser Analysis nicht umhin kann, sich selbst unter seinen perspektivischen Formen zu sehn und nur in ihnen zu sehn. Wir können nicht um unsre Ecke sehn: es ist eine hoffnungslose Neugierde, wissen zu wollen, was es noch für andre Arten Intellekt und Perspektive geben könnte: zum Beispiel, ob irgend welche Wesen die Zeit zurück oder abwechselnd vorwärts und rückwärts empfinden können (womit eine andre Richtung des Lebens und ein andrer Begriff von Ursache und Wirkung gegeben wäre). Aber ich denke, wir sind heute zum Mindesten ferne von der lächerlichen Unbescheidenheit, von unsrer Ecke aus zu dekretieren, dass man nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben dürfe. Die Welt ist uns vielmehr noch einmal „unendlich“ geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie unendliche Interpretationen in sich schliesst. Noch einmal fasst uns der grosse Schauer — aber wer hätte wohl Lust, dieses Ungeheure von unbekannter Welt nach alter Weise sofort wieder zu vergöttlichen? Und etwa das Unbekannte fürderhin als „den Unbekannten“ anzubeten? Ach, es sind zu viele ungöttliche Möglichkeiten der Interpretation mit in dieses Unbekannte eingerechnet, zu viel Teufelei, Dummheit, Narrheit der Interpretation, — unsre eigne menschliche, allzumenschliche selbst, die wir kennen...”

²¹¹ VELLOSO ROCHA. *Op. Cit.* Pág. 86.

origem.”²¹² Nietzsche é cômico que até mesmo esses juízos de valor pelo sujeito são “injustos”, como explica em Humano, demasiado Humano no parágrafo intitulado *Necessidade de ser injusto*²¹³ – “(...) a medida com que medimos, nosso próprio ser, não é uma grandeza imutável, temos disposições e oscilações, e no entanto teríamos de conhecer a nós mesmos como uma medida fixa, a fim de avaliar com justiça a relação de qualquer coisa conosco.”

Não se pode deixar de aproximar essa verdade enquanto criação em relação à vida com o pensamento de um Filósofo da Ciência que também influenciou a Ciência da Direito o séc. XX: Hans Vaihinger²¹⁴. Este, já em 1902, dois anos após a morte do antigo filólogo, publicou um estudo chamado *Nietzsche como Filósofo* [Nietzsche als Philosoph], estudo interessantíssimo que já sinaliza as influências do Perspectivismo sobre o Ficcionalismo de Vaihinger²¹⁵. Esse ficcionalismo afirma que toda verdade se reduz a uma ficção, a um *como-se* [als-ob] “que nosso espírito admite para compreender e dominar uma série de situações problemáticas, atendendo, assim, a exigência biológicas, e, mais amplamente, existenciais.”²¹⁶ A influência do pensamento de Nietzsche em Vaihinger é inegável.

Enfim, retomando o Perspectivismo, Nietzsche rechaça qualquer fundamento, seja primeiro ou último, para o conhecimento humano, qualquer interseção metafísica na atividade do homem, esta sim é “essencialmente” criadora. Na verdade se houvesse verdade esta seria tão somente uma criação do homem²¹⁷. No aforismo intitulado a *Ilusão dos contemplativos*, Nietzsche destacará esse papel criador em relação aos valores do mundo²¹⁸:

²¹² VELLOSO ROCHA. *Op. Cit.* Pág. 110.

²¹³ HH, §32. “Ungerechtsein nothwendig” (...) “womit wir messen, unser Wesen, keine unabänderliche Grösse, wir haben Stimmungen und Schwankungen, und doch müssten wir uns selbst als ein festes Maass kennen, um das Verhältniss irgend einer Sache zu uns gerecht abzuschätzen.”

²¹⁴ Vale lembrar que Vaihinger influenciou a reformulação da Norma Fundamental [Grundnorm] realizada pelo “segundo Kelsen”, a qual deixou de ser um pressuposto transcendental do sistema normativo para ser uma hipótese de fechamento desse sistema em relação à validade formal; bem como influenciou o próprio Miguel Reale quando este trabalhou o pensamento conjetural em seus últimos estudos – especialmente em *Verdade e Conjetura* – onde remontará a Vaihinger e a sua Teoria do *Als-Ob* como espécie do pensamento conjetural.

²¹⁵ Bem como o estudo de Vaihinger sobre a verdade como ilusão: *La Voluntad de Ilusión en Nietzsche*, Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Edición preparada por Manuel Garrido. Madrid: Editorial Tecnos, 2010. Pág. 84-117.

²¹⁶ REALE, Miguel. *Verdade e Conjetura*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2001. Pág. 18.

²¹⁷ Assim como ABM, §21.

²¹⁸ CG, §301. “Wahn der Contemplativen.” (...) “Wir, die Denkend-Empfindenden, sind es, die wirklich und immerfort Etwas machen, das noch nicht da ist: die ganze ewig wachsende Welt von Schätzungen, Farben, Gewichten, Perspektiven, Stufenleitern, Bejahungen und Verneinungen. Diese von uns erfundene Dichtung wird fortwährend von den sogenannten practischen Menschen (unsern Schauspielern wie gesagt) eingelernt, eingeübt, in Fleisch und Wirklichkeit, ja Alltäglichkeit übersetzt. Was nur Werth hat in der jetzigen Welt, das hat ihn nicht an sich, seiner Natur nach, — die Natur ist immer werthlos: — sondern dem hat man einen Werth einmal

A ilusão dos contemplativos. (...) Nós, os pensantes-que-sentem, somos os que de fato e continuamente *fazem* algo que ainda não existe: o inteiro mundo, em eterno crescimento, de avaliações, cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações e negações. Esse poema de nossa invenção é, pelos chamados homens práticos (nossos atores, como disse), permanentemente aprendido, exercitado, traduzido em carne e realidade, em cotidianidade. O que quer que tenha *valor no mundo de hoje* não o tem em si, conforme sua natureza — **a natureza é sempre isenta de valor:** — foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos *nós* esses doadores e ofertadores! O mundo que tem *algum interesse para o ser humano*, fomos nós que o criamos! (Grifo nosso)

Antes de remontar ao ponto de partida de nossa abordagem sobre o Perspectivismo, faz-se necessário notar que esse tipo de reflexão já se encontra reconhecida dentro da Filosofia do Direito. Wayne Morrison ao analisar o pensamento de Nietzsche destaca as implicações jurídicas do perspectivismo. Para o jusfilósofo britânico²¹⁹:

O perspectivismo tem conseqüências para todas as narrativas de conhecimento, mas há aplicações evidentes ao entendimento dos textos e materiais jurídicos (decisões, relações profissionais). O perspectivismo sustenta que não existem fatos independentes (no sentido de fatos que prescindem de interpretação) com os quais as diferentes interpretações possam ser comparadas de modo que possamos escolher a interpretação “correta”. Nesse caso, a tarefa de conferir sentido a processos ou conjuntos de instituições, como o sistema jurídico, ou de interpretar textos, como os textos jurídicos, pode ser uma questão de obedecer a certas regras metodológicas e/ou impor ordem entre muitos objetivos possíveis.

Pode-se ainda notar a presença do pensamento de Nietzsche a partir da matriz de uma **Filosofia Retórica**, como ensina **João Maurício Adeodato**. Nesta reflexão encontramos similitudes com as concepções perspectivistas sobre o conhecimento e sua intrínseca relação com a linguagem em Nietzsche. O jusfilósofo brasileiro, ao explicitar o marco teórico de sua Tese de Livre-Docência, condensa algo muito próximo dos esforços empreendidos até aqui neste trabalho para correlacionar o pensamento de Nietzsche no que tange ao Perspectivismo, à Verdade e ao Conhecimento²²⁰:

O que aqui se pensa como o caráter constitutivo da realidade, processado pela linguagem, é denominado retórica material, uma idéia inspirada pela leitura da obra de Friedrich Nietzsche, sugerida a princípio por Ottmar Ballweg e aqui transformada em marco teórico. A retórica material é assim o primeiro plano da realidade, a maneira como os humanos constroem o próprio ambiente no qual ocorre a comunicação. Ela constitui a própria condição antropológica de ser humano, é o único dado ontológico que pode ser associado ao universo do *homo sapiens*, um ser

gegeben, geschenkt, und wir waren diese Gebenden und Schenkenden! Wir erst haben die Welt, die den Menschen Etwas angeht, geschaffen!”

²¹⁹ MORRISON, Wayne. *Filosofia do Direito: dos Gregos ao Pós-Modernismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Pág. 348.

²²⁰ ADEODATO, João Maurício. *Uma Teoria da Norma e do Direito Subjetivo numa Filosofia Retórica da Dogmática Jurídica*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Tese de Livre Docência, 2010. Pág. 40. Publicada logo antes do depósito deste texto, cf. ADEODATO, João Maurício. *Uma Teoria Retórica da Norma e do Direito Subjetivo*. São Paulo: Editora Noeses, 2012. 427p.

que só percebe o meio lingüísticamente, até no diálogo consigo mesmo que forma seu pensamento.

Após todos esses apontamentos sobre o Perspectivismo, pode-se passar a uma breve comparação do pensamento de Nietzsche com três correntes filosóficas que encontram proximidades com suas teorias. Contudo, desde já, há que se destacar que nenhuma delas se reduz à outra, sendo que generalizações do tipo: Nietzsche é um sofista moderno, ou Nietzsche é um cético, conflitariam em grande medida com os esforços de um pensador que retoma o passado para lançar o saber dos antigos mais longe que seus antecessores. Seguiremos cronologicamente a análise: primeiro os sofistas, depois os cétricos antigos e, por fim, os nominalistas²²¹.

c. Nietzsche entre os Sofistas, Cétricos e Nominalistas

Ó Voltaire! Ó humanidade! Ó imbecilidade! A “verdade”, a *busca* da verdade não é coisa fácil; e se no caso o homem se porta humanamente demais — “*il ne cherche le vrai que pour faire le bien*” [só busca o vero para fazer o bem] —, aposto que ele nada encontra!²²²

Nietzsche poucas vezes faz referência direta à **Primeira Sofística**²²³, ou seja, à sofística de Atenas do séc. V e IV a.C.. Assim, na já mencionada obra sobre os filósofos pré-platônicos, Nietzsche conclui suas explanações em Sócrates, mas não disserta sobre os grandes mestres Protágoras e Górgias, ou sobre os sofistas políticos, como Trasímaco. Todavia, reconhece de modo que geral que eles foram responsáveis por uma crítica desde o

²²¹ Seria possível ainda aproximar o pensamento de Nietzsche ao Pragmatismo Americano, na matriz de William James, reflexão coetânea à do próprio Nietzsche no outro lado do Atlântico. Interessante notar que ambos os autores tinham uma influência comum, Ralph Waldo Emerson, padrinho de James. Tal relação não é muito estudada entre nós. Nosso primeiro contato essa sugestão de relação foi em uma aula digital sobre o Pragmatismo de William James do Prof. Darren Staloff da *Universidade de Columbia, Nova Iorque*. cf.: The Teaching Company. Great Minds of the Western Intellectual Tradition 3rd Ed, 2000. Lecture Sixty-Two: James's Pragmatism (00:30:24). Encontramos ainda um artigo, um pouco inusitado, por parte do Psicólogo e Professor da UFRJ, Dr. Arthur Arruda Leal Ferreira, intitulado: F. Nietzsche e W. James: duas estratégias de combate em torno da verdade. Publicado na Revista Virtual Morpheus da UNIRIO. Disponível em: <<http://www.unirio.br/morpheusonline/artur%20arruda.htm>>. Acesso em: 31/01/2012.

²²² ABM, §35. “Oh Voltaire! Oh Humanität! Oh Blödsinn! Mit der „Wahrheit“, mit dem Suchen der Wahrheit hat es etwas auf sich; und wenn der Mensch es dabei gar zu menschlich treibt — „il ne cherche le vrai que pour faire le bien“ — ich wette, er findet nichts!”

²²³ Já em relação à **Segunda Sofística**, ou seja, sob o eixo romano no séc. I e II d.C., Nietzsche não cansa de tecer elogios a Plutarco, vendo neste o mais puro espírito dos antigos, o herdeiro do realismo de Tucídides, como, por exemplo, em: HH, §261, §474; HH II, AS, 144; A, §168; CI, X, *O que devo aos Antigos*, §2: “Tucídides e, talvez, o *príncipe* [príncipe] de Maquiavel são os mais próximos a mim mesmo, pela incondicional vontade de não se iludir e enxergar a razão na *realidade* — não na “razão”, e menos ainda na “moral”...”

início do que ele chama de a “*décadence* do instinto grego”. Quanto a esse momento, preleciona Nietzsche²²⁴:

Desse lamentável embelezamento e idealização dos gregos, que o jovem de “formação clássica” leva para a vida como prêmio por seu treino ginásial, disso nada cura tão radicalmente como Tucídides. É preciso revirá-lo linha por linha e ler seus pensamentos ocultos tanto quanto suas palavras: há poucos pensadores tão pródigos em pensamentos ocultos. Nele acha expressão consumada a *cultura dos sofistas*, quero dizer, a *cultura dos realistas*: esse inestimável movimento em meio ao embuste moral e ideal das escolas socráticas, que então irrompia em toda parte.

A partir de uma superficial aproximação do pensamento de Nietzsche com os primeiros sofistas em relação ao conhecimento²²⁵ poder-se-ia confundir a postura do filósofo com o relativismo epistemológico das antilogias de Protágoras ou da negação da verdade a partir do niilismo de Górgias. O interessante a notar é que há uma irmandade entre esses pensadores ao contestar a Verdade pretendida pela Filosofia, mas não um fruto geminiano de natureza filosófica. Cada um dos pensadores possuem seus argumentos e distanciam-se nas fundamentações.

Protágoras, o mais famosos dos sofistas, assim enuncia seu axioma: “O homem é a medida de todas as coisas, das que são pelo que são, e das que não são pelo que não são”²²⁶. A fundamentação última dessa doutrina seria extraída da obra **Antilogias**, perdida, mas conhecida por fragmentos através de Diógenes Laércio²²⁷. Tal obra ensinava como se demonstrariam essas antilogias do saber, ou seja, em termos sofísticos, a arte da controvérsia. Protágoras afirmava: “em torno de cada coisa existem dois raciocínios que se contrapõem entre si”²²⁸, e como complementa Giovanni Reale: “sobre cada coisa é possível dizer e contradizer, aduzir razões que reciprocamente se anulam”²²⁹. Mas a melhor argumentação será encontrada no símile platônico de Protágoras: “Eu afirmo, sim, que a verdade é exatamente como eu escrevi; que cada um de nos é medida das coisas que são e que não são;

²²⁴ CI, X, O que devo aos Antigos, §2. “Von der jämmerlichen Schönfärberei der Griechen in's Ideal, die der „klassisch gebildete“ Jüngling als Lohn für seine Gymnasial-Dressur in's Leben davonträgt, kurirt Nichts so gründlich als Thukydides. Man muss ihn Zeile für Zeile umwenden und seine Hintergedanken so deutlich ablesen wie seine Worte: es giebt wenige so hintergedankenreiche Denker. In ihm kommt die Sophisten-Cultur, will sagen die Realisten-Cultur, zu ihrem vollendeten Ausdruck: diese unschätzbare Bewegung inmitten des eben allerwärts losbrechenden Moral- und Ideal-Schwindels der sokratischen Schulen.”

²²⁵ No campo político, em especial na aproximação com Cálicles, memorável entre nós é o artigo de Oswaldo Giacóia Júnior, intitulado “O Nietzsche de Platão e o Platão de Nietzsche”. In *Cadernos Nietzsche* 3, p. 23-36, 1997. Ainda com relação a Cálicles, a vinculação é patente para quem lê Nietzsche e conhece Platão. Nikos Kazantzakis já nos primórdios do séc. XX fez essa vinculação em seu trabalho, citando um longo trecho do Górgias de Platão. KAZANTZAKIS. *Op. Cit.* Pág. 50.

²²⁶ PLATÃO. *Teeteto*, 166d. *apud* REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana, Vol. II: Sofistas, Sócrates e Socráticos menores*. São Paulo: Edições Loyola, 2009. Pág. 40.

²²⁷ DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário Gama Kury. Ed. UnB, 2008.

²²⁸ Livro IX in DIÓGENES LAÉRCIO. *Op. Cit.* Pág. 51.

²²⁹ REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana, Vol. II: Sofistas, Sócrates e Socráticos menores*. São Paulo: Edições Loyola, 2009. Pág. 36.

mas há uma diferença infinita entre homem e homem e, justamente por isso, as coisas aparecem e são para um de um modo, para outro de outro²³⁰.

A verdade em Protágoras não pode ser alcançada porque cada coisa, cada objeto, pode ser dito e contradito pelo homem, pelo sujeito. O próprio sujeito anula o juízo acerca do objeto por este se apresentar de forma completamente diferente e única para cada homem. Essa última argumentação aproxima-se com o que se encontra em Nietzsche em relação a um dos erros do conhecimento: aparente igualdade. Todavia, a negação da verdade no Perspectivismo não terá fundamento simplesmente no juízo formulado em cada homem, este é apenas um dos erros do conhecimento. Na realidade tudo é criação sob um ponto de vista da vida, fisiologicamente, cognitivamente e moralmente.

Em Protágoras não há verdade porque não há critério para essa verdade. Em Nietzsche esse é um passo primeiro, mas acima de tudo porque não há um fundamento último, nem um último fundamento, sobre a pretensão da Verdade. Nisto haverá uma tensão entre o pensamento de **Protágoras** e **Nietzsche**, pois, se para o sofista não há critério absoluto para a verdade, há critério para o útil: o bem e o mal em relação ao homem. Poder-se-ia dizer que o útil para Protágoras é o que se dá em relação aos cidadãos. Esta seria uma espécie de maniqueísmo (social) que não é possível em Nietzsche. Quando em Nietzsche o homem toma para si a responsabilidade de criar a realidade ele o faz com base na vida, na afirmação da vida, onde bom e mau, bem e mal, útil e inútil perdem sua própria aplicabilidade ou essencialidade. Esta vida, agora sim, em tensão e conflito para se afirmar e reafirmar, mas jamais para se esconder sobre um critério de utilidade social.

Já a chamada tese niilista em **Górgias** pode se confundir ainda mais com o Perspectivismo de Nietzsche em alguns pontos. Todavia, desde já se destaca que não se trata do niilismo que Nietzsche irá combater na contemporaneidade. O niilismo de Górgias é que não se pode dizer nada acerca de nada. De modo geral, a oposição de Nietzsche ao niilismo é com relação à tendência ao nada, à negação da vida, à negação da Vontade²³¹.

Em síntese, o niilismo de Górgias é - assim como em Nietzsche - uma dura oposição aos Eleatas. No antigo sofista se encontrariam três teses concatenadas: a) não existe o Ser, isto é, nada existe; b) mesmo se existisse o Ser, ele não seria compreensível; c) e mesmo admitindo que fosse compreensível, ele não seria comunicável nem explicável ao

²³⁰ PLATÃO. Teeteto, 166d. *apud.* REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana, Vol. II: Sofistas, Sócrates e Socráticos menores.* São Paulo: Edições Loyola, 2009. Pág. 36.

²³¹ Sobre o Niilismo em Nietzsche e suas diversas vertentes *cf.* MACHADO, Roberto. *Zaratustra: tragédia nietzschiana.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

outros²³². Todavia, a premissa gorgiana é com base nos físicos de seu tempo e no duelo entre a unidade e multiplicidade dos Eleatas. Para Górgias as teses dos eleatas seriam antagônicas quando afirma: “que se existe alguma coisa, não é nem uno, nem múltiplo, nem ingênito, nem gerado: nada existirá; de fato, se algo existisse, corresponderia a uma destas alternativas”²³³.

Assim, a síntese na lavra de Giovanni Reale pode ser contraposta à Nietzsche: “se para Protágoras existia uma verdade relativa (no sentido de que tudo é verdadeiro, se assim o é para o homem), para Górgias não existe absolutamente verdade e tudo é falso.”²³⁴ Em Nietzsche, após as explanações sobre o Perspectivismo, poder-se-ia dizer que na verdade não há verdade, portanto, criemo-la. Apesar das diferenças notórias entre as doutrinas destes filósofos, alguns ainda poderiam objetar que Nietzsche é um sofista sofisticado, mas se o é, tem o mérito de ir além da mera reprodução passiva do conhecimento e adentrar nos labirintos da alma e da moral, coisa que os sofistas gregos ou romanos estiveram longe de alcançar.

Passemos agora à relação de Nietzsche e do Perspectivismo com o Ceticismo. Comumente alguns autores referem-se a um ceticismo em Nietzsche²³⁵. Será realmente Nietzsche um cético? Se considerarmos o termo cético em sentido lato, ou seja, aquele que desconfia de tudo, de todos e da verdade, certamente encontraremos em Nietzsche um grande cético, talvez o maior da contemporaneidade. Mas se pensarmos no cético enquanto filósofo, enquanto pensador com raízes nos diversos ceticismos da antiguidade, encontraremos algumas disparidades entre as formas de pensar destes filósofos.

De uma forma ampla pode-se falar no mínimo em três formas de ceticismo na antiguidade. Um ceticismo pirrônico (a), um ceticismo acadêmico, ou seja, da Nova Acadêmica após Platão (b) e, por fim, um ceticismo tardio ou fenomenista em *Sextus Empiricus*²³⁶. O mais importante é que há uma grande diferença entre as pretensões de Pirro e dos Céticos posteriores. Pirro nega a existência de uma natureza das coisas, não haveria o que

²³² Há que se lembrar que essa tese já encontra símile na própria filosofia grega. Xenófanes de Colófon disse praticamente a mesma coisa sobre as limitações do conhecimento humano, mas a tese é popularmente atribuída a Górgias. “Ninguém conhece, ou jamais conhecerá, a verdade sobre os deuses e sobre tudo aquilo que falo: pois, ainda que, por acaso, alguém dissesse toda a verdade, mesmo assim não se daria conta disso; mas a aparência está forjada sobre todas as coisas [ou a fantasia está forjada no caso de toda a humanidade]”. DIELS, Fr. 34 in KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008. Pág. 184.

²³³ ARISTÓTELES. De Mel. Xenoph. Gorgia, 5, 979a in REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana, Vol. II: Sofistas, Sócrates e Socráticos menores*. São Paulo: Edições Loyola, 2009. Pág. 46.

²³⁴ *Ibidem*. Pág. 45.

²³⁵ Podemos citar um dos muitos exemplos, cometido até mesmo por um estudioso as obra de Nietzsche, ao falar do rol de filósofos céticos: “Entre os modernos, podemos salientar, em ordem cronológica, no Ocidente, Montaigne, Charron, Francisco Sanchez, Huet, Pascal, Lamennais, Bayle, Hume, Nietzsche, Dilthey, Spengler e uma seqüela de filósofos menores.” FERREIRA DOS SANTOS, Mário. *Origem dos Grandes Erros Filosóficos*. São Paulo: Editora Matese, 1965. Pág. 78.

²³⁶ SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of Scepticism*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2007. Pág. Xviii.

conhecer. Por sua vez, os demais cétricos, apesar das variações quanto aos *tropos* e o probabilismo, assumiam que existe uma verdadeira natureza das coisas. Esta, no entanto, não pode ser alcançada pelo conhecimento, e por isso se deveria suspender o juízo [Epoché]. Essa distinção básica por si só apresenta uma proximidade maior entre o pensamento de Nietzsche e de Pirro.

Todavia, Nietzsche não se manifesta em relação ao Ceticismo fazendo referência a algum momento histórico determinado, sendo que muitas das vezes atribui a Pirro a questão da suspensão de juízo, a qual, por sua vez, é uma construção teórica posterior do Ceticismo²³⁷. Mas essa questão por si só não contesta a vinculação entre o pensamento de Nietzsche e dos cétricos. Em uma passagem de *O Andarilho e sua Sombra* Nietzsche cria um diálogo hipotético²³⁸ entre um Velho e Pirro. Vejamos²³⁹:

O fanático da desconfiança e sua garantia. — *O velho.* Você quer lançar-se à tremenda tarefa de instruir os homens na grandeza? Onde está sua garantia? — *Pirro.* Aqui está ela: eu quero advertir os homens quanto a mim mesmo, quero expor publicamente todos os defeitos de minha natureza e desnudar ante todos os olhos minhas precipitações, contradições e tolices. (...) — *O velho.* **Então você quer ser o mestre da desconfiança em relação à verdade?** — *Pirro.* **Da desconfiança tal como ela nunca existiu no mundo, da desconfiança de tudo e todos.** É a única via para a verdade. O olho direito não pode confiar no esquerdo, e a luz terá de se chamar trevas por algum tempo: este é o caminho que vocês têm de seguir. Não creiam que ele os conduza a árvores frutíferas e belos prados. Nele acharão pequenos grãos duros — são as verdades: ao longo de décadas terão que engolir punhados de mentiras para não morrer de fome, embora saibam que são mentiras. Mas aqueles grãos serão semeados e sepultados, e talvez, talvez venha o dia da colheita: ninguém pode *prometê-lo*, a menos que seja um fanático. — *O velho.* **Amigo! Amigo! Também suas palavras são as de um fanático!** — *Pirro:*

²³⁷ VELOSO ROCHA. *Op. Cit.* Pág. 135.

²³⁸ Segundo informação do tradutor brasileiro, o consagrado tradutor americano R. J. Hollingdale remonta esta conversa entre “Pirro” e “o velho” a um diálogo chamado *Piton*, escrito por Timão de Flionte, discípulo do fundador do ceticismo filosófico, Pirro de Élis (c. 365-270 a. C.). *Humano, demasiado humano II. Op. Cit.* Pág. 325.

²³⁹ OS, §213. “Der Fanatiker des Misstrauens und seine Bürgschaft. — Der Alte: Du willst das Ungeheure wagen und die Menschen im Grossen belehren? Wo ist deine Bürgschaft? — Pyrrhon: Hier ist sie: ich will die Menschen vor mir selber warnen, ich will alle Fehler meiner Natur öffentlich bekennen und meine Uebereilungen, Widersprüche und Dummheiten vor aller Augen blosstellen. (...) — Der Alte: Willst Du denn der Lehrer des Misstrauens gegen die Wahrheit sein? — Pyrrhon: Des Misstrauens, wie es noch nie in der Welt war, des Misstrauens gegen Alles und Jedes. Es ist der einzige Weg zur Wahrheit. Das rechte Auge darf dem linken nicht trauen, und Licht wird eine Zeitlang Finsterniss heissen müssen: diess ist der Weg, den ihr gehen müsst. Glaubt nicht, dass er euch zu Frucht bäumen und schönen Weiden führe. Kleine harte Körner werdet ihr auf ihm finden, — das sind die Wahrheiten: Jahrzehndelang werdet ihr die Lügen händevoll verschlingen müssen, um nicht Hungers zu sterben, ob ihr schon wisset, dass es Lügen sind. Jene Körner aber werden gesäet und eingegraben, und vielleicht, vielleicht giebt es einmal einen Tag der Ernte: Niemand darf ihn versprechen, er sei denn ein Fanatiker. — Der Alte: Freund! Freund! Auch deine Worte sind die des Fanatikers! — Pyrrhon: Du hast Recht! Ich will gegen alle Worte misstrauisch sein. — Der Alte: Dann wirst du schweigen müssen. — Pyrrhon: Ich werde den Menschen sagen, dass ich schweigen muss und dass sie meinem Schweigen misstrauen sollen. — Der Alte: Du trittst also von deinem Unternehmen zurück? — Pyrrhon: Vielmehr, — du hast mir eben das Thor gezeigt, durch welches ich gehen muss. — Der Alte: Ich weiss nicht —: verstehen wir uns jetzt noch völlig? — Pyrrhon: Wahrscheinlich nicht. — Der Alte: Wenn du dich nur selber völlig verstehst! — Pyrrhon dreht sich um und lacht. — Der Alte: Ach Freund! Schweigen und Lachen, — ist das jetzt deine ganze Philosophie? — Pyrrhon: Es wäre nicht die schlechteste.”

Tem razão! Quero desconfiar de todas as palavras. — *O velho*. Então você terá que manter silêncio. — *Pirro*. Direi aos homens que tenho de silenciar e que eles devem desconfiar de meu silêncio. *O velho*. Você recua de seu empreendimento, portanto? — *Pirro*. Pelo contrário — você acaba de me indicar a porta por onde devo ir — *O velho*. Não sei — : **ainda nos entendemos completamente?** — *Pirro*: **Provavelmente não.** — *O velho*: **Desde que você se entenda completamente!** — *Pirro* se volta e ri. — *O velho*: **Oh, amigo! Silenciar e sorrir— é essa agora toda a sua filosofia?** — *Pirro*: **Não seria a pior.**

Nisto não podemos nos furtar da análise empreendida por Sílvia Rocha pela agudez em aproximar o Ceticismo Filosófico ao Perspectivismo nietzschiano como aliado à inimigos comuns: o Racionalismo e a Verdade. Dois senhores que imperam na Filosofia do Direito, moribundos, mas que permanecem no trono do tradição. Eis a proximidade entre o Ceticismo e o Perspectivismo na parte final deste fragmento da obra de Nietzsche²⁴⁰:

Rir das pretensões da razão e calar-se diante da impossibilidade de pronunciar qualquer coisa de verdadeiro - imagem que este aforismo propõe da atitude cética - tem pelo menos a virtude de combater a crença no conhecimento, dissolvendo os equívocos do racionalismo. Isso parece sugerir que o ceticismo é um mal menor, justificando assim uma aliança estratégica contra o racionalismo: assim como o filósofo pode eventualmente utilizar o niilismo como um martelo para demolir os ídolos da razão, pode pelo mesmo motivo aliar-se ao ceticismo para combater a crença na verdade.

Por fim, neste pequeno cotejo de Nietzsche com outras correntes de pensamento que se voltam contra a Verdade, pode-se dizer que há uma proximidade entre Nietzsche e os **Nominalistas**. Os nominalistas, como todos os filósofos que se opuseram à tradição da filosofia, também são normalmente esquecidos no campo das reflexões da Filosofia do Direito. Em alguns momentos com a Filosofia da Linguagem e da Nova Hermenêutica foram ressuscitados, mas ainda continuam aliados das discussões abertas. Filósofos como Scotus e Ockham podem até não ter se expressado sobre os problemas jurídicos, mas atingiram a matéria prima do discurso jurídico: a linguagem. Mais uma vez vale o esforço de síntese de Sílvia Rocha na aproximação entre as escolas²⁴¹:

O homem não habita um mundo de coisas, que a linguagem se encarregaria de nomear: *uma coisa* é já uma construção da linguagem, é já uma projeção do intelecto. Aqui o pensamento de Nietzsche se aproxima do nominalismo medieval, levando-o, entretanto, às últimas conseqüências: pois se os nominalistas se limitam a afirmar os universais como ilusões produzidas pela linguagem, para Nietzsche esta ilusão se dá no caso dos próprios seres individuais. Uma tal concepção recusa a dicotomia entre linguagem e mundo, presente em toda concepção referencial da linguagem.

O ponto mais importante dessa reflexão é perceber que Nietzsche se aproxima da crítica dessas escolas filosóficas, mas que não poderia ser considerado mero símile ou reproduzidor delas na contemporaneidade. A reavaliação da Verdade em Nietzsche é tão radical

²⁴⁰ VELLOSO ROCHA. *Op. Cit.* Pág. 134.

²⁴¹ VELLOSO ROCHA. *Op. Cit.* Pág. 102.

quanto a dos céticos, principalmente na matriz pirrônica, contudo não é mera negação. Há uma construção. Um ídolo é destruído, mas algo é proposto. Do mesmo modo, Nietzsche, não se esgota num relativismo utilitarista pela via política como em Protágoras, nem por um nihilismo materialista como em Górgias. Para o filósofo trágico, mais trágico que os gregos logo há pouco evocados, na verdade, ou em quaisquer afirmações no plano do saber, não existe um fundamento metafísico, mas um fundamento humano, demasiado humano. Há a completa e radical assunção que o saber, a cultura, a verdade são criações assumidamente humanas.

Acima de tudo, em Nietzsche o caminho dessa reflexão sobre o conhecimento busca outros ares, pois ele assumirá que aqui lidamos com razão e instintos a todo tempo, muito mais que poderia imaginar o homem moderno. Tem-se em Nietzsche, por excelência, uma reflexão de matriz retórica, encontram-se intrinsecamente correlacionados o Pathos, o Logos e o Ethos. Não se pode dizer que Nietzsche abandona por completo a Racionalidade, deslocando seu pensamento para um Irracionalismo, como muitos fazem também em relação à Schopenhauer²⁴². Deve-se destacar que Nietzsche utiliza a racionalidade contra a própria racionalidade, isto é, um choque da razão pela razão, e acima de tudo pelos instintos. O instinto como aquilo que é primevo e primordial no homem.

Eis um problema central em relação à reflexão jurídica tradicional: a extrema dificuldade, ou até mesmo uma assumida impossibilidade, de lidar com os afetos, sentidos e instintos dos homens na construção do discurso jurídico. Talvez aqui resida mais uma razão de se fazer escutar as vozes que muitas vezes foram emudecidas, ou que se silenciaram, perante a Razão do Direito. O discurso jurídico não só é retórico, como deve ser compreendido dentro de uma matriz retórica²⁴³.

Após todas essas explanações sobre o Perspectivismo, cumpre notar que esta é uma forma de pensamento que inaugura e possibilita uma leitura completamente diversa da obra de Nietzsche. Inegavelmente, a forma pela qual nos introduzimos nos estudos de um filósofo condiciona a leitura daquele pensamento. Quem inicia a leitura de Wittgenstein pelo *Tractatus-Logicus-Philosophicus* sofrerá um choque ao se deparar com as *Investigações Filosóficas*. Do mesmo modo poderíamos dizer, em relação a Hegel, que uma leitura a partir das *Lições da Filosofia da História* seria muito distinta do que outra que partisse

²⁴² Conforme vimos, por exemplo, no item: Nietzsche e o Direito no Mundo, vd. *supra*. Ou como Thomas Mann que considera Schopenhauer o mais racional dos irracionistas. Cf. MANN, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid: Editora Alianza, 2001. Pág. 17 e segs.

²⁴³ Cf. ADEODATO, João Maurício. *Ética e Retórica: para uma teoria da dogmática jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002. Pág. 1-13

Fenomenologia do Espírito. Com mais razão pode-se pensar essa questão em relação à Nietzsche.

Quem se introduz no pensamento nietzschiano através do *Nascimento da Tragédia* tenderá sua visão para o campo da Estética. Aquele que inicia pelo *Anticristo* verá Nietzsche através de sua luta contra o Niilismo. Já aquele que adentra através do **Perspectivismo** saberá com a calma e prudência necessária duvidar e questionar de todas as afirmações, até mesmo do próprio Nietzsche; saberá sopesar a importância dos temas e a construção do próprio pensamento do filósofo. Em todos os casos, esse filósofo trágico em sua construção das mais variadas hipóteses genealógicas concebia na Genealogia não um fundamento, mas um método de persecução das ideias, seja das mentiras, seja das “verdades” da história.

Por fim, não se pode negar que Nietzsche conclama os filósofos do porvir a um pensar perspectivista, além do Dogmatismo das Luzes e do Idealismo da Razão²⁴⁴.

De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; — tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”.

²⁴⁴ GM, III, §12. “Hüten wir uns nämlich, meine Herrn Philosophen, von nun an besser vor der gefährlichen alten Begriffs-Fabelei, welche ein „reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntniss“ angesetzt hat, hüten wir uns vor den Fangarmen solcher contradiktorischen Begriffe wie „reine Vernunft“, „absolute Geistigkeit“, „Erkenntniss an sich“: — hier wird immer ein Auge zu denken verlangt, das gar nicht gedacht werden kann, ein Auge, das durchaus keine Richtung haben soll, bei dem die aktiven und interpretirenden Kräfte unterbunden sein sollen, fehlen sollen, durch die doch Sehen erst ein Etwas-Sehen wird, hier wird also immer ein Widersinn und Unbegriff von Auge verlangt. Esgiebt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches „Erkennen“; und je mehr Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, je mehr Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser „Begriff“ dieser Sache, unsre „Objektivität“ sein.”

4 - Genealogia dos Valores:

*Todas as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o problema do valor, deve determinar a hierarquia dos valores.*²⁴⁵

Nietzsche, a partir do período intermediário de seu pensamento, assumirá como *conditio sine qua non* para todo pensar filosófico o caráter histórico do mesmo, ou como ele propõe inicialmente: uma **Filosofia Histórica**. Em Nietzsche a história não é a imagem móvel da eternidade como pensava Platão²⁴⁶, ou simplesmente a história como mestra da vida²⁴⁷ a indicar o caminho do certo e o errado, ou em ver leis na história. Pelo contrário Nietzsche reivindica uma história em constante devir, assumidamente humana.

A sua visão da História, assim como na questão da Verdade através da transformação conceitual do Perspectivismo, desenvolveu-se lentamente no caminhar de sua obra filosófica. Não foi uma compreensão conclusiva na obra de Nietzsche, pelo contrário, desde o início de suas elucubrações filosóficas fez parte de seu pensar e continuou a sê-lo nos anos posteriores. Já aos 17 anos²⁴⁸ Friedrich Nietzsche esboça sua preocupação com o tema em um texto chamado *Fatum e História*²⁴⁹. Trata-se do texto com conteúdo reflexivo mais antigo que os estudiosos de Nietzsche dispõem.

A temática da história retornará com mais vigor nos seus escritos com a segunda Consideração Extemporânea, intitulada *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Neste texto há um longo esforço de Nietzsche em refutar as teses sobre uma teleologia da

²⁴⁵ Nota de Nietzsche ao final da Primeira Dissertação da *Genealogia da Moral*. (...) “Alle Wissenschaften haben nunmehr der Zukunfts-Aufgabe des Philosophen vorzuarbeiten: diese Aufgabe dahin verstanden, dass der Philosoph das Problem vom Werthe zu lösen hat, dass er die Rangordnung der Werthe zu bestimmen hat.”

²⁴⁶ PLATÃO, Timeu, 37d. in *Dialogues of Plato*. Vol. III, B. Jowett. London: Oxford University Press, 1931. Pág. 355.

²⁴⁷ A história, na verdade, testemunha dos tempos, luz da verdade, vida da memória, mestra da vida, mensageira da Antigüidade, com que palavra, a não ser a do orador, será confiada à eternidade? [Historia uero testis temporum, lux ueritatis, uita memoriae, magistra uitae, nuntia uetustatis, qua uoce nise oratoris, immortalitati commendatur?] (*De oratore*, II. 35-36) in TEIXEIRA, Felipe Charbel. *Uma construção de fatos e palavras: Cícero e a concepção retórica da história*. Belo Horizonte: Varia Historia, vol.24, no.40, 2008. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-87752008000200014>>. Acesso em: 10/11/11.

²⁴⁸ O próprio filósofo faz referência - §3 do Prólogo à *Genealogia da Moral* - a outro texto, escrito quando este contava 13 anos, onde discutia o Bem e o Mal em relação à Deus. Ao que tudo indica, trata-se de um texto perdido.

²⁴⁹ Entre nós brasileiros, encontramos uma versão condensada, como anexo à obra *Genealogia da Moral*, traduzida Paulo César de Souza. *Op. Cit.* Pág. 163-168.

história, ou como dirá posteriormente, um uso a-histórico da própria história. Veja-se o trecho abaixo onde Nietzsche contradita esse tipo de argumentação sobre percurso histórico²⁵⁰:

Como, a estatística prova que há leis na história? Leis? Sim, ela prova como é comum e repugnantemente uniforme a massa: devemos chamar de leis o efeito dessas forças de gravidade que são a estupidez, o arremedo, o amor e a fome? Ora, vamos admiti-lo, mas com isso também se estabelece a proposição: enquanto há leis na história, as leis não valem nada e a história não vale nada.

Neste período, para o filósofo, a história “diz respeito antes de tudo ao homem ativo e poderoso, ao homem que luta em uma grande batalha”²⁵¹. Neste texto Nietzsche faz uma distinção entre três momentos da reflexão histórica, ou três modos de se fazer historiografia: a história monumental, antiquária ou tradicionalista²⁵² e crítica. Monumental é a história que mostra o que foi grande no passado para inspirar o homem a criar o futuro. A história tradicional reconhece o valor do passado, mas limita o horizonte do homem impedindo-o de superar o presente, fazendo-o se apegar ao antigo em repúdio ao novo. Por fim, a história crítica é aquela que julga e condena os acertos e erros do passado. Ou na lavra dos intérpretes: “Acreditando que a história deve prestar serviços à vida, o filósofo entende que sua importância reside em fornecer as chaves para as dificuldades do presente.”²⁵³ Nesta afirmação do controle do homem, Nietzsche é claro²⁵⁴:

Portanto: a história, escreve-a o homem experiente e superior. Quem não vivenciou algo maior e mais elevado do que tudo também não saberá interpretar nada grandioso e elevado no passado. A sentença do passado é sempre oracular: apenas como construtores do futuro, como conhecedores do presente, vós a compreendereis.

Interessante notar que texto acima foi escrito no período em que a filosofia schopenhaueriana fazia-se fortemente presente nas influências teóricas de Nietzsche. Entretanto, o filólogo-filósofo não se influenciou pela propensão a-histórica de Schopenhauer. O Filósofo da Vontade não via a história como reflexão científica, para ele tratava-se tão

²⁵⁰ Co. Ext. II, §9. “(...)Wie, die Statistik bewiese, dass es Gesetze in der Geschichte gäbe? Gesetze? Ja, sie beweist, wie gemein und ekelhaft uniform die Masse ist: soll man die Wirkung der Schwerkkräfte Dummheit, Nachäfferei, Liebe und Hunger Gesetze nennen? Nun, wir wollen es zugeben, aber damit steht dann auch der Satz fest: so weit es Gesetze in der Geschichte giebt, sind die Gesetze nichts werth und ist die Geschichte nichts werth.(...)”

²⁵¹ Co. Ext. II, §1. “(...)Die Geschichte gehört vor Allem dem Thätigen und Mächtigen, dem, der einen grossen Kampf kämpft, (...)”

²⁵² Opção de tradução, por exemplo, adotada por Scarlett Marton. Cf. MARTON, Scarlett. *Nietzsche: Das Forças Cóslicas aos Valores Humanos*. São Paulo: Brasiliense. 1990.

²⁵³ MARTON, Scarlett. *Nietzsche: Das Forças Cóslicas aos Valores Humanos*. São Paulo: Brasiliense. 1990. Pág. 77.

²⁵⁴ Co. Ext. II, §6, *in fine*. “Also: Geschichte schreibt der Erfahrene und Ueberlegene. Wer nicht Einiges grösser und höher erlebt hat als Alle, wird auch nichts Grosses und Hohes aus der Vergangenheit zu deuten wissen. Der Spruch der Vergangenheit ist immer ein Orakelspruch: nur als Baumeister der Zukunft, als Wissende der Gegenwart werdet ihr ihn verstehen.”

somente de uma forma da Representação no plano conceitual²⁵⁵, como deixa claro no primeiro livro do *Mundo como Vontade e como Representação*²⁵⁶. Em Nietzsche também há essa rejeição de caráter científico da História na busca da objetividade, mas há a recepção dela enquanto ferramenta, enquanto momento de reflexão para a vida, não para imitar, repetir, mas para que o homem possa criar os novos caminhos. Além disso, a história seria importante para o filósofo-genealogista ao ilustrar os problemas morais e combater a metafísica; um amplo conhecimento da história, entre eras e povos, demonstra que não há nada de absoluto, nem nada de universal nos eixos da cultura. Aqui podemos fazer um jogo com uma ideia de Nietzsche: não existem fatos históricos, mas apenas interpretações históricas dos fatos. Nisto, não se pode negar, em Nietzsche, toda moral é historicamente situada.

Ainda em relação a essa rejeição do cientificismo do método histórico é interessante notar que a relação de Nietzsche com as ciências é, de modo geral, bastante complexa. No período intermediário ele conclama as Ciências Naturais para o lado da Filosofia na batalha pelo saber, mas mesmo assim não deixa de criticá-las durante toda a obra. Para Nietzsche, não é a vitória da Ciência que marca o século XIX, mas a vitória do Método científico sobre a Ciência. É justamente ao uso desse método científicista na História que se opõe Nietzsche. Neste sentido vale a compreensão de Habermas que, apesar da constante crítica ao pensamento nietzschiano, capta a reação do filósofo²⁵⁷:

Nietzsche tiene el convencimiento de que es la historiografía trocada en ciencia como tal lo que enajena inevitablemente a la descripción histórica y la aleja de la praxis vital. La crítica del historicismo como objetivismo de las ciencias del espíritu no se dirige, por tanto, contra una falsa autocomprensión cientista de la historia contemporánea, sino contra la historia como ciencia: la constelación de vida y conocimiento sólo se ha alterado «por la exigencia de que la narración histórica debe ser ciencia».

Em comparação com seus contemporâneos e mentores, podemos dizer que a **Filologia** trouxe um contributo teórico para formação filosófica de Nietzsche ausente em seu antigo mestre Schopenhauer, e em tantos outros alemães do seu tempo. A Filologia, enquanto estudo essencialmente histórico, possibilitou ao professor da Basileia perceber nas línguas sua

²⁵⁵ Deve-se lembrar que o *Principium Individuationis* em Schopenhauer leva em consideração o tempo apenas como forma objetiva, não como um processo de acumulação com relação à cultura e o saber. Nisto vale a lição de Simmel: O pensamento de Nietzsche está cheio de representações históricas, o que indica bem seu contraste com Schopenhauer. Os conceitos que se associam a valores, cuja ascensão e decadência conforma a existência do homem no mundo, são de natureza especificamente histórica. Cf. SIMMEL, George. *Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011. Pág. 176.

²⁵⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e Representação*. São Paulo: UNESP, 2005. §14.

²⁵⁷ HABERMAS, Jürgern. *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*. In: *Sobre Nietzsche y Otros Ensayos*. Trad. de Carmen García Trevijano y Silverio Cerca. Madrid: Tecnos, 1982. Pág. 82.

transformação formal e material no transcurso dos tempos²⁵⁸, aprendendo que estas enquanto obras humanas – sendo a linguagem e a fala criações por excelência do homem, ou, no vocabulário schopenhaueriano, também representações de representações – são criações demasiadamente históricas, jamais frutos pendentes da árvore do conhecimento edênica.

Nietzsche contrapõe sua proposta de uma Filosofia Histórica a uma Filosofia Metafísica, modo de pensar este que fez com que os problemas filosóficos fossem formulados da mesma forma nos últimos dois mil e seiscentos anos na História da Filosofia. De outro modo, a partir de um ponto fixo e rijo em relação à vida, como pensaria Nietzsche; equívoco gerador de elos numa cadeia de ilusões conceituais. Encontraríamos neste modo de reflexão acusado por Nietzsche uma visão de mundo sob a perspectiva do imutável e até mesmo da impossibilidade de conceber algo como originado de seu oposto, *e.g.*, o lógico a partir do ilógico. Nisto Nietzsche claramente se posiciona²⁵⁹:

Até o momento, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da “coisa em si”. Já a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão: conforme sua explicação, a rigor não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda.

Pode-se sustentar que a Filosofia Histórica é um marco, e talvez uma premissa, de todo pensamento filosófico de Nietzsche a partir da segunda fase de sua reflexão. Antes ela estava latente, como na *Segunda Consideração*, mas agora explícita, assumida e exigida em seu pensamento. Esta Filosofia Histórica nos moldes aqui tratados foi exposta pela primeira vez na obra *Humano, demasiado humano*. Dizemos que se trata de uma premissa do pensamento nietzschiano devido a sua localização na obra do autor. A valorização da

²⁵⁸ Posição também sustentada por EMDEN, Christian J. *Friedrich Nietzsche and the politics of history*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Pág. 231. Quando o professor da Universidade de Rice remete ao estudo de Alan Schrift publicado no Nietzsche-Studien 16 (1987): *Between Perspectivism and Philology: Genealogy as Hermeneutic*.

²⁵⁹ HH, §1. “ (...)Die metaphysische Philosophie half sich bisher über diese Schwierigkeit hinweg, insofern sie die Entstehung des Einen aus dem Andern leugnete und für die höher gewertheten Dinge einen Wunder-Ursprung annahm, unmittelbar aus dem Kern und Wesen des „Dinges an sich“ heraus. Die historische Philosophie dagegen, welche gar nicht mehr getrennt von der Naturwissenschaft zu denken ist, die allerjüngste aller philosophischen Methoden, ermittelte in einzelnen Fällen (und vermuthlich wird diess in allen ihr Ergebniss sein), dass es keine Gegensätze sind, ausser in der gewohnten Übertreibung der populären oder metaphysischen Auffassung und dass ein Irrthum der Vernunft dieser Gegenüberstellung zu Grunde liegt: nach ihrer Erklärung giebt es, streng gefasst, weder ein unegoistisches Handeln, noch ein völlig interesseloses Anschauen, es sind beides nur Sublimirungen, bei denen das Grundelement fast verflüchtigt erscheint und nur noch für die feinste Beobachtung sich als vorhanden erweist. (...)”

Filosofia Histórica encontra-se no primeiro aforismo da mencionada obra. O próprio nome do capítulo sugere esse caráter: *Das coisas primeiras e últimas*. Outra conclusão não poderia ser tirada a partir dessa colocação topográfica fornecida pelo próprio autor. A história é um ponto de partida e um ponto de chegada a partir do pensamento intermediário de Nietzsche.

Essa preocupação com a reflexão histórica da filosofia manteve-se presente nas obras do período intermediário. A todo tempo em *O Viajante e sua Sombra, Aurora e Gaia Ciência* encontramos reflexões a partir desta matriz no pensamento de Nietzsche. Um exemplo já foi apresentando anteriormente: a questão do lógico, da consciência e da linguagem, como vistos brevemente quando do estudo do Perspectivismo. Em *Aurora*, Nietzsche explicitamente esboça o que ele chama de uma *História Natural dos Direitos e dos Deveres*²⁶⁰, análise esta que será contemplada no estudo sobre a Genealogia do Direito.

O aperfeiçoamento desta Filosofia Histórica na obra de Nietzsche se encontra no que poderia ser chamado de projeto genealógico. A Genealogia dos Valores – ou ainda, Procedimento Genealógico, como prefere a Prof^a. Scarlet Marton²⁶¹ – é uma decorrência da própria concepção de Nietzsche sobre o devir histórico e como a filosofia deve analisar a própria vida humana também a partir da história, em seu sentido mais amplo. Válida é a lição de Georg Simmel quanto à relação entre a vida e a história: “A vida se dá na história, isto é, no finito. Por isso, ela pode ser o valor absoluto, sem que haja necessidade de que o processo tenha um fim último, nem sequer como ideia.”²⁶²

Portanto, a Genealogia é assumida enquanto uma das ideias centrais do pensamento nietzschiano a partir da obra *Genealogia da Moral*²⁶³. Nesta obra Nietzsche coloca como nova meta de sua filosofia a questão genealógica dos valores e dos sentimentos morais; valendo-se até mesmo de uma apologia a esse método para os novos filósofos e para uma filosofia do futuro.

²⁶⁰ A, §112.

²⁶¹ Sobre o método (procedimento) genealógico cf. MARTON, Scarlet. *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*. Ed. Brasiliense. São Paulo, 1990. p.67-94.

²⁶² SIMMEL, George. *Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011. Pág. 178.

²⁶³ Vale fazer um comentário ao próprio título da obra, que poderia ter sido feito antes, mas encaixa-se agora com a questão da Genealogia dos Valores em Nietzsche. O título da obra é “Zur Genealogie der Moral”, ou seja, por uma, ou para uma, Genealogia da Moral. O próprio título deixa uma proposta filosófica aberta por parte de Nietzsche, um projeto a ser realizado por outros filósofos, os filósofos do futuro para ele; agora, do presente para nosso tempo. Há que se mencionar ainda que inicialmente *Genealogia da Moral* é um livro complementar à obra *Para Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*.

a. A Genealogia para os Genealogistas

Pois é óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: *o cinza*, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano!²⁶⁴

Deve-se destacar que no primeiro momento da **recepção** da filosofia de Nietzsche no séc. XX não foi dada a devida atenção à questão da **Genealogia dos Valores** em seu pensamento. Contudo, quando inicialmente explorada, foi alvo das distorções do Nacional-socialismo pela proposição dos ditos valores arianos²⁶⁵. Somente após o resgate da filosofia de Nietzsche a partir da década de 60 do século passado, principalmente em França, a compreensão sobre o tema se alterou. Não foram poucos os autores que se valeram da Genealogia enquanto um novo marco filosófico, alguns como ferramenta, outros como método. A título de exemplo, podemos citar Gilles Deleuze, Michel Foucault e outros.

Gilles Deleuze, um dos intérpretes mais criativos de Nietzsche, explicita que a filosofia dos valores de nosso filósofo é a única maneira de realizar a crítica total dos valores. Entretanto, o problema fundamental seria o valor dos valores e, portanto, acima de tudo o problema da sua criação. Nesta leitura, Deleuze afirma que os filósofos, a partir desta perspectiva nietzschiana, seriam genealogistas, não seriam juízes de um tribunal à maneira de Kant, nem mecânicos à maneira utilitarista²⁶⁶. Para o filósofo francês Nietzsche substituiu o princípio da universalidade kantiana e o princípio da semelhança dos utilitaristas pelo sentimento de diferença ou de distância²⁶⁷, quando cita um trecho da Genealogia da Moral:

²⁶⁴ GM, Pr. §7. “(...)Es liegt ja auf der Hand, welche Farbe für einen Moral-Geneologen hundert Mal wichtiger sein muss als gerade das Blaue: nämlich das Graue, will sagen, das Urkundliche, das Wirklich-Feststellbare, das Wirklich-Dagewesene, kurz die ganze lange, schwer zu entziffernde Hieroglyphenschrift der menschlichen Moral-Vergangenheit! (...)”

²⁶⁵ Passagem clássica sobre o uso da Genealogia pelo III Reich é quando em *Genealogia da Moral*, ao tratar do início do Estado, Nietzsche fala das bestas loiras fundadoras do Estado. Cf. GM, II, §17.

²⁶⁶ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Portugal, Rés-Editora, 2001, pág. 7.

²⁶⁷ O próprio Nietzsche em momento anterior de sua obra destaca esse papel da indiferença como “virtude” necessária do filósofo para conhecer a história dos valores. Em *O Viajante e sua Sombra*, na seção §16, intitulada *Onde a indiferença é necessária*, Nietzsche trata de contestar o longo costume do homem em perquirir as coisas além de si, como a origem de deus e a finalidade do homem. Para ele o homem tem que ser indiferente a isso e se preocupar com as coisas realmente ligadas à sua existência. “Temos que novamente nos tornar *bons vizinhos das coisas mais próximas* e não menosprezá-las como até agora fizemos, erguendo o olhar para nuvens e monstros noturnos.”

“Desse *pathos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade!”²⁶⁸

O filósofo também deve adentrar neste caminho da Filosofia Histórica, perpassando os caminhos tortuosos do pensamento para se tornar um novo tipo de filósofo: um filósofo-legislador. Neste percurso do saber, percorrido pelo próprio filósofo trágico, diz Nietzsche²⁶⁹:

Talvez seja indispensável, na formação de um verdadeiro filósofo, ter passado alguma vez pelos estágios em que permanecem, em que *têm* de permanecer os seus servidores, os trabalhadores filosóficos; talvez ele próprio tenha que ter sido crítico, cético, dogmático e historiador, e além disso poeta, colecionador, viajante, decifrador de enigmas, moralista, vidente, “livre-pensador” e praticamente tudo, para cruzar todo o âmbito dos valores e sentimentos de valor humanos e poder observá-lo com muitos olhos e consciências, desde a altura até a distância, da profundidade à altura, de um canto qualquer à amplidão. Mas tudo isso são apenas condições de sua tarefa: ela mesma requer algo mais — ela exige que ele *crie valores*.

Vê-se mais uma vez que se faz necessário ter em mente o papel criativo do conhecimento, das avaliações, das ditas “verdades”, como já explicitado no estudo do Perspectivismo. Deleuze capta muito bem essa nova postura proposta por Nietzsche, que não é simplesmente a pacata contemplação intelectual dos antigos, nem uma filosofia em armas como dos modernos. A partir dessa nova perspectiva se refundariam os saberes humanos. Na interpretação de Deleuze²⁷⁰:

Genealogia quer dizer simultaneamente valor de origem e origem dos valores. Sua crítica é ao mesmo tempo o elemento positivo de uma criação. Por isso a crítica não é REAÇÃO, mas AÇÃO; a crítica opõe-se à vingança, ao ressentimento. É a expressão ativa de um modo de existência ativo, a maldade que pertence à perfeição. Essa maneira de ser é a do filósofo. Dessa genealogia NIETZSCHE espera muitas coisas: uma nova organização das ciências, da filosofia, dos valores.

Neste momento, imprescindível é uma distinção destacada por Scarlet Marton em seu artigo *Por uma Genealogia da Verdade*²⁷¹, onde se pode perceber uma tensão entre o que vimos em Deleuze, o que encontraremos em Foucault quanto à Genealogia. Haveria uma

²⁶⁸ GM, I, §2 “(...)Aus diesem Pathos der Distanz heraus haben sie sich das Recht, Werthe zu schaffen, Namen der Werthe auszuprägen, erst genommen: was gieng sie die Nützlichkeit an!(...)”

²⁶⁹ ABM, §211. “(...)Es mag zur Erziehung des wirklichen Philosophen nöthig sein, dass er selbst auch auf allen diesen Stufen einmal gestanden hat, auf welchen seine Diener, die wissenschaftlichen Arbeiter der Philosophie, stehen bleiben, — stehen bleiben müssen; er muss selbst vielleicht Kritiker und Skeptiker und Dogmatiker und Historiker und überdies Dichter und Sammler und Reisender und Räthselrather und Moralist und Seher und „freier Geist“ und beinahe Alles gewesen sein, um den Umkreis menschlicher Werthe und Werth-Gefühle zu durchlaufen und mit vielerlei Augen und Gewissen, von der Höhe in jede Ferne, von der Tiefe in jede Höhe, von der Ecke in jede Weite, blicken zu können. Aber dies Alles sind nur Vorbedingungen seiner Aufgabe: diese Aufgabe selbst will etwas Anderes, — sie verlangt, dass er Werthe schaffe. (...)”

²⁷⁰ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Coimbra: Res Editora, 2001. Pág. 4.

²⁷¹ MARTON, Scarlett. *Por uma Genealogia da Verdade*. São Paulo: Discurso. Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, v. 9, p. 63-80, 1979. Pág. 66

diferença entre o que seria um procedimento genético e um procedimento genealógico, questão que se relaciona com a crítica da verdade empreendida pelo Perspectivismo.

O **Procedimento Genético** se apresentaria como uma busca da origem das coisas. Fato este que pressuporia dois postulados: 1- Trata-se de apreender o que são as coisas, o que sempre foram e o que sempre serão, de outro modo, descobrir a sua essência. 2- Caberia ao Saber e à Linguagem tentar compreender e explicitar essa verdade existente desde sempre nas coisas²⁷². Esta foi a postura assumida pela maior parte da Filosofia ao percorrer o caminho da *Alétheia* proposto há 2.500 anos por Parmênides.

No que diz respeito ao **Procedimento Genealógico**, trata-se exatamente de fazer a crítica das noções de “essência” e de “verdade”. Não há verdade a ser encontrada. Esse mito de um fundamento verdadeiro desviou o caminho do filósofo muito mais do que a acusação dos Eleatas ao se pronunciarem sobre o caminho da *Dóxa*. Aqui encontramos explicitamente os pressupostos epistemológicos do **Perspectivismo**, agora mais do que nunca enquanto método e sua estreita vinculação com a questão da Genealogia dos Valores.

Como foi dito, além de Deleuze, outro grande filósofo da contemporaneidade analisa e se dedica à questão do método genealógico e sua aplicação na filosofia: Michel Foucault²⁷³. O pensamento de Foucault é marcado, desde a *História da Loucura* até os estudos de 1976 no *Collège de France*, pela filosofia de Nietzsche. O arqueólogo do poder em seu texto de 1964 sobre *Marx, Nietzsche e Freud*²⁷⁴ atribui a estes a inauguração de uma nova hermenêutica no ocidente. Assim explicita Scarlet Marton em estudo sobre a relação entre os dois filósofos-arqueólogos²⁷⁵:

Foucault aproxima Marx, Nietzsche e Freud, fazendo ver que no século XIX eles teriam inaugurado uma nova hermenêutica: em vez de multiplicarem os signos, modificaram sua natureza e criaram outra possibilidade de interpretá-los. Se na hermenêutica do século XVI os signos se dispunham de modo homogêneo em espaço homogêneo, remetendo-se uns aos outros, no século XIX aparecem de modo muito mais diferenciado, segundo a dimensão da profundidade, entendida como exterioridade. Se antes o que dava lugar à interpretação era a semelhança, que enquanto tal só podia ser limitada, agora a interpretação torna-se tarefa infinita. Nessa medida, a filosofia de Nietzsche - que é o que nos interessa - seria “uma espécie de filologia sempre em suspenso, uma filologia sem termo, que se desenrolaria sempre mais, uma filologia que nunca estaria fixada de forma absoluta”.

²⁷² MARTON, Scarlett. *Por uma Genealogia da Verdade*. São Paulo: Discurso. Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, v. 9, p. 63-80, 1979. Pág. 66.

²⁷³ Em especial seu estudo específico sobre a temática, vide: FOUCAULT, Michel. *Nietzsche: La Genealogía, La Historia*. Valência: Editora Pre-Textos, 1997.

²⁷⁴ FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx: Theatrum Philosophicum*. São Paulo: Princípio Editora, 1997.

²⁷⁵ MARTON, Scarlett. *Extravagâncias: Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. 1. ed. São Paulo: Discurso Editorial/Bacarola, 2009. Pág. 200.

No texto *Nietzsche, Genealogia e História* de 1971, em homenagem a Jean Hyppolite, Foucault vai explicitar essa relação entre a Genealogia para a interpretação da própria História e da própria realidade como um jogo de forças. Neste texto o arqueólogo buscou distinguir as pretensões de origem [Ursprung], das pretensões de Proveniência [Herkunft] e de Emergência [Entstehung]. A Genealogia para Foucault não buscaria a origem, mas o começo dos valores. Mais especificamente, essa Proveniência não buscaria semelhanças entre as categorias valorativas, não haveria linearidade, mas desvios, erros e equívocos que se apresentam no desenvolver da história. Para aproximar de nossas elucubrações, a passagem do justo natural para um justo político na Grécia seria uma ruptura, jamais uma continuidade da ideia.

Já a Emergência [Entstehung] seria o ponto de surgimento, não apenas em relação ao começo, mas acima de tudo em apontar que não há uma finalidade intrínseca aos objetos. Como argumenta Foucault, pensar de modo contrário seria acreditar que os olhos possuíam desde o início a finalidade da contemplação do belo; ou como se o castigo sempre houvesse existido para dar o exemplo²⁷⁶. Essas emergências sempre produziriam estados de força, uma luta, um combate. Essas forças, ao tomarem o poder, o sistema de regras, determinariam uma nova direção. Trata-se de uma leitura mais particular por parte de Foucault, mas que traz vinculação com os desenvolvimentos posteriores da Vontade de Poder em Nietzsche. Ainda outro problema, crucial para o Direito, emerge dessa leitura de Foucault: o problema da interpretação, de inegável vínculo com o Perspectivismo. Mais uma vez, sintetiza Scarlett Marton as pretensões de Foucault nesta seara²⁷⁷:

De acordo com Foucault, sistemas de regras, como valores morais, conceitos metafísicos (inclusive a idéia de liberdade), procedimentos lógicos e até a própria linguagem, não têm um significado originário, mas são vazios, feitos para serem utilizados. Estão à mercê de forças, que deles se apossam, imprimindo-lhes em cada inversão de relação, em cada processo de dominação, um novo sentido. E assim se acha outra vez cercada a questão da interpretação. “Interpretar”, afirma Foucault, “é apoderar-se, violenta ou sub-repticiamente, de um sistema de regras, que não tem em si uma significação essencial, e impor-lhe uma direção, curv-lo a uma vontade nova, fazê-lo entrar num outro jogo e submetê-lo a regras secundárias”.

Novamente retornamos à questão da verdade e da palavra expressas no **Perspectivismo**. Mais uma vez deve ser dito, “palavras” e “verdades” não indicariam um significado fundamental, nem mesmo um dado *a priori* para a experiência, na realidade estas se relacionam com as interpretações dadas ao mundo. Todavia, Nietzsche deslocará sua

²⁷⁶ FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Genealogy, History*. In *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, edited by D. F. Bouchard. Ithaca: Cornell University Press, 1977. Pág. 148,

²⁷⁷ MARTON, Scarlett. *Extravagâncias: Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. 1. ed. São Paulo: Discurso Editorial/Bacarola, 2009. Pág. 205.

preocupação para a Ação, ao invés do Sujeito, como foi feito por toda a tradição pelo apego à gramática. O sujeito só existe enquanto na dinâmica de forças, ou seja, na ação. Vale evocar as palavras de Nietzsche sobre esse jogo de forças e a realidade²⁷⁸:

Mas não existe um tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação — a ação é tudo. O povo duplica a ação, na verdade; quando vê o corisco relampejar, isto é a ação da ação: põe o mesmo acontecimento como causa e depois como seu efeito. Os cientistas não fazem outra coisa, quando dizem que “a força movimenta, a força origina”, e assim por diante — toda a nossa ciência se encontra sob a sedução da linguagem, não obstante seu sangue-frio, sua indiferença aos afetos, e ainda não se livrou dos falsos filhos que lhe empurraram, os “sujeitos” (o átomo, por exemplo, é uma dessas falsas crias, e também a “coisa em si” kantiana).

Tão clara quanto às questões anteriores, é a assunção dessas perspectivas por Foucault sobre a História e a Genealogia dos Valores quando da obra *Da Verdade e das Formas Jurídicas*. Texto de importância central para o estudioso do Direito, decorrente das conferências do filósofo na PUC-Rio no ano de 1973. Toda a obra é repleta de referência a Nietzsche, marco teórico foucaultiano em muitos momentos, mas central é o aporte tácito que Arqueólogo do Poder encontra no Filósofo Trágico para afirmar uma crítica ao sujeito que foi completada nos fins do séc. XIX pela Psicanálise²⁷⁹ e o modo de concepção da história na Modernidade na transição para a Contemporaneidade²⁸⁰:

Mas se a psicanálise o fez [por em questão a posição absoluta do sujeito], em compensação, no domínio do que poderíamos chamar teoria do conhecimento, ou no da epistemologia, ou no da história das ciências ou ainda no da história das idéias, parece-me que a teoria do sujeito permaneceu ainda muito filosófica, muito cartesiana e kantiana, pois ao nível de generalidade em que me situo, não faço, por enquanto, diferença entre as concepções cartesiana e kantiana. Atualmente, quando se faz história — história das idéias, do conhecimento ou simplesmente história — atemo-nos a esse sujeito de conhecimento, a este sujeito da representação, como ponto de origem a partir do qual o conhecimento é possível e a verdade aparece. Seria interessante tentar ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e

²⁷⁸ GM, I, §13. “(...)Aber es giebt kein solches Substrat; es giebt kein „Sein“ hinter dem Thun, Wirken, Werden; „der Thäter“ ist zum Thun bloss hinzugedichtet, — das Thun ist Alles. Das Volk verdoppelt im Grunde das Thun, wenn es den Blitz leuchten lässt, das ist ein Thun-Thun: es setzt dasselbe Geschehen einmal als Ursache und dann noch einmal als deren Wirkung. Die Naturforscher machen es nicht besser, wenn sie sagen „die Kraft bewegt, die Kraft verursacht“ und dergleichen, — unsre ganze Wissenschaft steht noch, trotz aller ihrer Kühle, ihrer Freiheit vom Affekt, unter der Verführung der Sprache und ist die untergeschobenen Wechselbälge, die „Subjekte, nicht losgeworden (das Atom ist zum Beispiel ein solcher Wechselbalg, insgleichen das Kantische „Ding an sich“) (...)”

²⁷⁹ Não cabe adentrar aqui nas relações entre a Filosofia de Nietzsche e a Psicanálise. Trata-se de um dos temas mais delicados, principalmente após a descoberta de carta de Freud comentando seu receio de ler a obra de Nietzsche e encontrar ali seus próprios pensamentos ainda não expressos. Indicamos, todavia, por todos: ALMEIDA, Miranda. *Nietzsche e Freud: O Eterno Retorno e a Compulsão à Repetição*. Rio de Janeiro: Editora Loyola, 2005.

²⁸⁰ FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2002. Pág. 10.

que é a cada instante fundado e refundado pela história. É na direção desta crítica radical do sujeito humano pela história que devemos nos dirigir.

Feita essa breve abordagem sobre a recepção do projeto genealógico para alguns filósofos contemporâneos podemos passar a algumas compreensões mais específicas relacionadas com o presente trabalho. Concebemos que os valores só tem sentido quando criados e realizados pelo homem. Outras conotações dadas, como, por exemplo, um valor dado pela natureza, como objetos ideais ou a serem descobertos por uma Razão, são tentativas de expropriar do homem o seu papel central e mais importante da Cultura: a possibilidade de criar, de tornar-se o que se quiser. Por isso passamos a algumas teses de Nietzsche sobre como o homem se relacionou com esses valores na história.

b. A Genealogia do Homem Moral

*Para onde é preciso viajar*²⁸¹. — A direta observação de si próprio não basta para se conhecer: necessitamos da história, pois o passado continua a fluir em mil ondas dentro de nós; e nós mesmos não somos senão o que a cada instante percebemos desse fluir. Também aí, quando queremos descer ao rio do que aparentemente é mais nosso e mais pessoal, vale a afirmação de Heráclito: não se entra duas vezes no mesmo rio.

Em que pesem as lições dos grandes intérpretes, os quais sempre elucidam os meandros dos textos nietzschianos, vale a pena remontar à lavra do próprio filósofo para explicitar o papel da Genealogia dos Valores. Em *Genealogia da Moral*, Nietzsche, no §4 do Prólogo, exemplifica outras passagens de sua obra onde o método genealógico fora utilizado, mesmo que não assumidamente com esta terminologia, ou nas palavras de Nietzsche, “sem linguagem própria para essas coisas próprias”²⁸². Para nosso texto, emblemática é a passagem em que Nietzsche se refere ao uso do método genealógico inicialmente em *Humano, demasiado Humano*²⁸³: “O andarilho (§26), *Aurora* (§112), sobre a origem da justiça, como um acerto entre poderosos mais ou menos iguais (o equilíbrio como pressuposto de todo

²⁸¹ OS, §223. “Wohin man reisen muss. — Die unmittelbare Selbstbeobachtung reicht nicht lange aus, um sich kennen zu lernen: wir brauchen Geschichte, denn die Vergangenheit strömt in hundert Wellen in uns fort; wir selber sind ja Nichts als Das, was wir in jedem Augenblick von diesem Fortströmen empfinden. Auch hier sogar, wenn wir in den Fluss unseres anscheinend eigensten und persönlichsten Wesens hinabsteigen wollen, gilt Heraklit's Satz: man steigt nicht zweimal in den selben Fluss. (...)”

²⁸² GM, §4.

²⁸³ HH, §92.

contrato, portanto de todo direito)”²⁸⁴. Por meio dessa passagem o jurista pode atentar para a preocupação que havia em Nietzsche sobre a questão da origem do direito e do justo. Em momento oportuno adentraremos nessa hipótese nietzschiana.

Retomando a questão da Genealogia para Nietzsche, temos que, segundo ele, a necessidade de um novo olhar para os valores se deve à visão míope dos filósofos. Neste sentido exprime-se o genealogista em crítica à filosofia tradicional²⁸⁵:

Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam ‘o homem’ como uma *aeterna veritas*, como uma constante em todo redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo bem limitado.

Neste quadro da vida²⁸⁶ os pintores-pensadores partem de sua vida, de seu quadro. Mas não devem perceber essa imagem como estática. Assim se expressa o filósofo: “Naquilo que está em devir, um ser em devir não pode se refletir como algo firme e duradouro, como um “0”. ”²⁸⁷. Nietzsche em outro momento da obra diz: “Mas tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o filosofar histórico é doravante necessário, e com a ele a virtude da modéstia”²⁸⁸.

A modéstia do filósofo consiste em ver a humanidade não sobre o ponto de vista da eternidade, mas da história, da historicidade dos valores. Este senso a-histórico nos moldes referidos é para Nietzsche um defeito hereditário dos filósofos²⁸⁹. O homem não é uma verdade eterna, não será olhando a curta duração do homem²⁹⁰ como se apresenta a nós que se encontrará explicações para a pressuposta “natureza humana”. Somente a partir da questão do valor dos valores, e da completa criação histórica dos mesmos, será possível a realização de uma Genealogia dos Valores²⁹¹. Para Nietzsche o homem é um animal que valora e esta marca reside em seu próprio nome²⁹². Assim enuncia o filósofo²⁹³:

²⁸⁴ GM, Pr., §4.

²⁸⁵ HH, §2. “Erbfehler der Philosophen. — Alle Philosophen haben den gemeinsamen Fehler an sich, dass sie vom gegenwärtigen Menschen ausgehen und durch eine Analyse desselben an's Ziel zu kommen meinen. Unwillkürlich schwebt ihnen „der Mensch“ als eine aeterna veritas, als ein leichbleibendes in allem Strudel, als ein sicheres Maass der Dinge vor. (...)”

²⁸⁶ OS, §19.

²⁸⁷ OS, §19. “Im Werdenden kann sich ein Werdendes nicht als fest und dauernd, nicht als ein „Das“ spiegeln.”

²⁸⁸ HH, §2.

²⁸⁹ HH, §2.

²⁹⁰ Assim como em HH II, §10, §17, §41.

²⁹¹ Neste ponto, inegavelmente nota-se uma proximidade, muitas vezes negligenciada na Filosofia do Direito, entre a Genealogia dos Valores e o Historicismo-Axiológico (e.g., Miguel Reale ou Luigi Bagollini), ponto de partida das reflexões do Culturalismo Jurídico sobre a questão do valor. A questão mereceria aprofundamento, mas fugiria dos fins do trabalho. Todavia, apenas um contraponto merece ser arguido por ora. Se para o

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

Neste ponto, vale retornar à obra *Genealogia da Moral*. Nietzsche inicia a primeira dissertação²⁹⁴ elogiando os moralistas ingleses que buscaram as raízes dos sentimentos morais. Apesar das ressalvas feitas por Nietzsche a esses moralistas²⁹⁵, o filósofo vê uma iniciativa de certa forma louvável nos trabalhos desses moralistas, eles realmente quiseram empreender um trabalho com “verdades”, mesmo que fosse uma verdade “chã, acre, feia, repulsiva, amoral, a-cristã... Porque [para eles] existem tais verdades”²⁹⁶. Logo antes Nietzsche assevera: “Mas ousou dizer que não passam de velhos sapos frios e aborrecidos, pulando e se arrastando dentro e em torno do homem, como se nele estivessem no seu elemento, isto é, num *pântano*.”²⁹⁷

Historicismo Axiológico o homem é o valor fonte de todos os valores, para a Genealogia dos Valores a questão irá além, pois de qual homem estaríamos falando? Na Genealogia não é a questão do valor fonte, mas da fonte dos valores que importa, o começo, o desenvolvimento, o diagnóstico: o Niilismo.

²⁹² O tradutor brasileiro Paulo César de Souza, em nota a este aforismo de *Andarilho e sua Sombra* não sabe dizer de onde Nietzsche retirou essa compreensão etimológica. Talvez a referência esteja no próprio Nietzsche quando, em *Genealogia da Moral*, II, §8, diz: “Talvez a nossa palavra “*Mensch*” (*manas*) expresse ainda algo deste sentimento de si: o homem [*Mensch*, em alemão] designava-se como o ser que mede valores, valora e mede, como “o animal avaliador”.” Todavia, o próprio tradutor brasileiro dá a possível resposta à questão, agora em nota a esse trecho da *Genealogia da Moral* indica que “*Manas*: segundo Douglas Smith, *significa “consciência”, em sânscrito.*” Veja-se que Nietzsche apenas lança uma hipótese etimológica, apesar das ressalvas vale a pena o comentário de Gary Shapiro em obra organizada por Richard Schacht, um dos grandes intérpretes contemporâneos da obra de Nietzsche no contexto anglo-saxão: “The attempt to bolster this interpretation of man by reference to the Sanskrit *manas* seems no better or worse by conventional philological criteria than other such etymologies in Nietzsche and Heidegger. Esteeming and disdain are listed in Sanskrit dictionaries as among the senses or cognates of *manas* but not as the word’s primary sense. But to say that Nietzsche sees no other possibility than evaluative thinking, and sees man as nothing but the evaluator, would be to ignore the very important point that man is a *limited* concept for Nietzsche. One might say, following Foucault, that he is the first thinker to attempt to expose and explore the limits of the concept man, and that the texts just cited are contributions to discerning those limits. “Man” Zarathustra announces in his very first speeches “is something that must be overcome.”” SCHACHT, Richard (org.). *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche’s On the Genealogy of Morals*. Berkeley: University of California Press, 1994. Pág. 372

²⁹³ AS, §21. “Der Mensch als der Messende. — Vielleicht hat alle Moralität der Menschheit in der ungeheuren inneren Aufregung ihren Ursprung, welche die Urmenschen ergriff, als sie das Maass und das Messen, die Wage und das Wägen entdeckten (das Wort „Mensch“ bedeutet ja den Messenden, er hat sich nach seiner grössten Entdeckung benennen wollen!). Mit diesen Vorstellungen stiegen sie in Bereiche hinauf, die ganz unmessbar und unwägbar sind, aber es ursprünglich nicht zu sein schienen.”

²⁹⁴ GM, I, §1.

²⁹⁵ Um exemplo destas ressalvas se encontra em GM, I, §3, onde Nietzsche critica mais de uma vez os moralistas ingleses, contrapondo o conceito de bom como algo útil dado por Spencer. O conceito de bom para esse filho do utilitarismo se baseia no critério do útil, da ação boa como útil.

²⁹⁶ GM, I, §1.

²⁹⁷ GM, I, §1.

Nietzsche, apesar do “elogio” inicial, apresenta a contra prova do defeito desses moralistas ingleses²⁹⁸. Este erro é o mesmo de todos os filósofos para Nietzsche: a maneira de pensar a-histórica. O que radicalmente pretende o genealogista é uma leitura histórica dos sentimentos e valores morais criados pelos homens. Aqui entra em questão algo central quanto à Genealogia empreendida por Nietzsche: ela é histórica, mas não historiográfica. Ela não parte meramente de dados históricos, não é uma paleontologia dos valores, pois não se encontram esculpidas em mármore a valoração do homem sobre a vida. Ao contrário é um exercício de experimentação, além de um mero empirismo ou de uma fenomenologia. Trata-se de hipóteses a partir das relações de poder que existiam no passado. Nietzsche pode se valer aqui da história antiquária ou crítica, mas não se esgota nelas.

Em *Além do Bem e do Mal*²⁹⁹ Nietzsche fala das fases da moral³⁰⁰. Para o filósofo, a humanidade passou por três fases morais. Uma pré-moral, uma longa fase primitiva dos juízos morais – muito antes do “imperativo, conhece-te a ti mesmo”. Nesta fase as ações eram valoradas positiva ou negativamente pelas suas consequências, “não se considerava a ação em si nem a sua origem”, como para ele ainda em seu tempo alguns lugares do mundo oriental, como a China, estavam nessa fase moral³⁰¹. Após esse período, algo em torno de dez milênios, as ações passaram a valoradas pela sua origem e não mais pelas suas consequências. Nietzsche nota que houve uma radical inversão de perspectivas entres essas fases da moral, “sem dúvida uma inversão alcançada após longos combates e hesitações!”³⁰²:

É verdade que com isso uma nova e fatal superstição, uma singular estreiteza de interpretação tornou-se dominante: a origem de uma ação foi interpretada, no sentido mais determinado, como origem a partir de uma *intenção*, concordou-se em acreditar que o valor de uma ação reside no valor de sua intenção. A intenção como origem e pré-história de uma ação: sob a ótica desse preconceito é que, quase até os dias de hoje, sempre se louvou, condenou, julgou e também se filosofou moralmente.

²⁹⁸ GM, I, §2.

²⁹⁹ ABM, §32.

³⁰⁰ Apesar que tal questão já houvesse sido esboçada em HH, §94 – *As três fases da moralidade até agora*.

³⁰¹ ABM, §32: “(...) de maneira semelhante ao que ainda hoje ocorre na China, onde uma distinção ou uma desgraça do filho recai sobre os pais, era a força retroativa do sucesso ou do fracasso que levava os homens a pensar bem ou mal de uma ação.” – “(...)wie heute noch in China eine Auszeichnung oder Schande vom Kinde auf die Eltern zurückgreift, so war es die rückwirkende Kraft des Erfolgs oder Misserfolgs, welche den Menschen anleitete, gut oder schlecht von einer Handlung zu denken.(...)”

³⁰² ABM, §32. “(...)Freilich: ein verhängnisvoller neuer Aberglaube, eine eigenthümliche Engigkeit der Interpretation kam eben damit zur Herrschaft: man interpretirte die Herkunft einer Handlung im allerbestimmtesten Sinne als Herkunft aus einer Absicht; man wurde Eins im Glauben daran, dass der Werth einer Handlung im Werthe ihrer Absicht belegen sei. Die Absicht als die ganze Herkunft und Vorgeschichte einer Handlung: unter diesem Vorurtheile ist fast bis auf die neueste Zeit auf Erden moralisch gelobt, getadelt, gerichtet, auch philosophirt worden. (...)”

Nietzsche se questiona se nosso tempo não seria o limiar de uma fase da moralidade, o que ele chama de período extramoral. Um período moral vindouro onde as ações serão valoradas pelo seu "não-intencional". Esse período é onde os espíritos livres terão um papel de reformular as tábuas da moral. Assim se questiona o filósofo sobre uma suspeita da consciência, que por muitas vias o séc. XX tentou adentrar, o inconsciente, sempre negado ou temido pelo Direito³⁰³:

Mas não teríamos alcançado a necessidade de novamente nos decidirmos quanto a uma inversão e um deslocamento básico dos valores, graças a um novo auto-escrutínio e aprofundamento do homem, — não estaríamos no limiar de um período que, negativamente, de imediato se poderia designar como *extramoral*. agora, quando pelo menos entre nós, imoralistas, corre a suspeita de que o valor decisivo de uma ação está justamente naquilo que nela é *não-intencional*, e que toda a sua intencionalidade, tudo o que dela pode ser visto, sabido, “tornado consciente”, pertence ainda à superfície, à sua pele — que, como toda pele, revela algo, mas sobretudo *esconde*?

Nesta fase extramoral o homem deixaria de perquirir apenas pela intenção, mas veria na intenção apenas um sintoma que oculta o verdadeiro diagnóstico sobre as ações morais. Pretende Nietzsche adentrar nos abismos da alma humana para superar esses preconceitos morais. Talvez aqui se possa dizer que há em Nietzsche uma psicologia do poder, pois se adentra hipoteticamente na dinâmica de poder dos homens do passado para compreender a gênese daqueles valores a assim fixar qual foi o *iter* axiológico no curso da história até o presente, talvez iniciando um movimento de “superação da moral” ou até “auto-superação da moral”³⁰⁴.

Enfim, uma das grandes metas de Nietzsche é “solapar nossa confiança na moral.”³⁰⁵, acima de tudo na fase moral que a humanidade viveu durante séculos. Para o filósofo na realidade “ser moral, morigerado, ético significa prestar obediência a uma lei ou tradição há muito estabelecida”³⁰⁶ Eis a origem do que Nietzsche chama de Moralidade de Costume³⁰⁷. Nisso: “O homem livre é não-moral, porque em tudo quer depender de si, não de

³⁰³ ABM, §32. “(...)Sollten wir aber heute nicht bei der Nothwendigkeit angelangt sein, uns nochmals über eine Umkehrung und Grundverschiebung der Werthe schlüssig zu machen, Dank einer nochmaligen Selbstbesinnung und Vertiefung des Menschen, — sollten wir nicht an der Schwelle einer Periode stehen, welche, negativ, zunächst als die aussermoralische zu bezeichnen wäre: heute, wo wenigstens unter uns Immoralisten der Verdacht sich regt, dass gerade in dem, was nicht-absichtlich an einer Handlung ist, ihr entscheidender Werth belegen sei, und dass alle ihre Absichtlichkeit, Alles, was von ihr gesehn, gewusst, „bewusst“ werden kann, noch zu ihrer Oberfläche und Haut gehöre, — welche, wie jede Haut, Etwas verräth, aber noch mehr verbirgt? (...)”

³⁰⁴ ABM, §32.

³⁰⁵ A, Prólogo, §2.

³⁰⁶ HH, §96; HH II, VS, §211; assim como em A, §9: “a moralidade não é outra coisa (e, portanto, *não mais!*) do que obediência a costumes, não importa quais sejam; mas costumes são a maneira *tradicional* de agir e avaliar”; assim como também em: A, §14 e §16.

³⁰⁷ A, §9.

uma tradição em todos os estados originais da humanidade: “mau” significa o mesmo que “individual”, “livre”, “arbitrário”, “inusitado”, “inaudito”, “imprevisível”.³⁰⁸

Esta Eticidade de costume [Sittlichkeit der Sitte], ou Moralidade de costume, como preferem alguns tradutores, é a forma pela qual Nietzsche demonstra como o ser humano se torna disciplinado, regulado, previsível e uniforme, enfim, responsável. Para Nietzsche³⁰⁹:

(...) ‘fruto’ potencial desse trabalho da cultura (Kultur) executado sobre o homem pela moralidade de costume é ‘indivíduo soberano’, um indivíduo autônomo e supra-ético (übersittlich) que é senhor de um livre-arbítrio, capaz de fazer promessas, e idêntico apenas a ele (ou ela) próprio (a). O indivíduo autônomo transcendeu o plano da moralidade (sittlichkeit) do costume (sitte) e é capaz de manter-se responsável por seus atos.

Para evitar essa “liberdade a-moral” do homem foi que a tradição criou a moral, essa moralidade de costumes que compele o homem a seguir o que há longo tempo foi repetido e ensinado como bom. Sobretudo a criar um animal capaz de prometer e cumprir suas promessas. “Criar um animal que pode *fazer promessas* — não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema *do* homem?...³¹⁰ Eis o início da grande história da responsabilidade no homem para Nietzsche, para tanto a inúmeros sacrifícios, lições físicas e psicológicas foram aplicadas ao homem, enfim para domesticá-lo³¹¹:

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!*

Contra essa moral, essa moralidade, Nietzsche se opõe e fará sua Genealogia. Todavia, o filósofo sabe que toda crítica à moral é tomada como imoral, pois “na presença da moral, como diante de toda autoridade, não se deve pensar, menos ainda falar: aí - se obedece.

³⁰⁸ A, §9.

³⁰⁹ ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político*: Uma introdução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. Pág. 149.

³¹⁰ GM, II, §1. “Ein Thier heranzüchten, das versprechen darf — ist das nicht gerade jene paradoxe Aufgabe selbst, welche sich die Natur in Hinsicht auf den Menschen gestellt hat? ist es nicht das eigentliche Problem vom Menschen?...”

³¹¹ GM, II, §1. “(...)Wie muss der Mensch, um dermaassen über die Zukunft voraus zu verfügen, erst gelernt haben, das nothwendige vom zufälligen Geschehen scheiden, causal denken, das Ferne wie gegenwärtig sehn und vorwegnehmen, was Zweck ist, was Mittel dazu ist, mit Sicherheit ansetzen, überhaupt rechnen, berechnen können, — wie muss dazu der Mensch selbst vorerst berechenbar, regelmässig, nothwendig geworden sein, auch sich selbst für seine eigne Vorstellung, um endlich dergestalt, wie es ein Versprechender thut, für sich als Zukunft gut sagen zu können!”

Desde que o mundo é mundo, autoridade nenhuma se dispôs a ser alvo de crítica; e criticar a moral, tomá-la como problema, como problemática: o quê? isso não era - não é - imoral?”³¹²

Para Nietzsche a Moral é a Circe dos filósofos, pois todos os filósofos anteriores se viram presos à Moral, criando verdadeiras arquiteturas morais a partir de Platão. Achando que criavam um monumento *aere perennius* [mais duradouro que o bronze], mas na verdade esses monumentos ameaçavam a desabar naquela época ou já estavam em ruínas. O filósofo do perspectivismo chega neste momento a remontar a primeira pergunta kantiana já lançando outro questionamento: “Que o próprio intelecto “conhecesse” seu valor, sua força, seus limites? Não era isso até mesmo um pouco absurdo?”³¹³. Quando prossegue³¹⁴:

A resposta correta seria, isto sim, que todos os filósofos construíram sob a sedução da moral, inclusive Kant — que aparentemente seu propósito dirigia-se à certeza, à “verdade” mas, na realidade, a “majestosos edifícios morais”: para nos servirmos uma vez mais da inocente linguagem de Kant, que caracteriza sua tarefa “de pouco brilho, mas não sem algum mérito” como sendo a de “aplainar e preparar o solo para esses majestosos edifícios morais” (*Crítica da razão pura*, II, p. 257)³¹⁵. Oh, ele não conseguiu fazer isso, pelo contrário!

Para Nietzsche a pretensão de Kant era de criar espaço para seu “reino moral”, e para isso o filósofo de Königsberg viu-se obrigado a estabelecer um mundo indemonstrável, um “Além” lógico; para isso necessitava de sua Crítica da Razão Pura. Ou³¹⁶:

Em outras palavras: *não teria necessitado dela*, se para ele uma coisa não fosse mais importante que tudo, tornar o “mundo moral” inatacável ou, melhor ainda, inapreensível pela razão— ele percebia muito bem como uma ordem moral do mundo é vulnerável à razão! Pois ante a natureza e a história, ante a radical *imoralidade* da natureza e da história.

Deste modo, vê-se que essa parte da concepção histórica de Nietzsche baseia-se na ideia de estar a história em constante construção, puro devir de forças e interpretações. A história se afirma a cada momento. Não é uma consecução, ou repetição de algo eterno, imutável e absoluto. O pensamento de Nietzsche é construído com a meta de solapar o absoluto do pensamento humano. Demonstrando, neste ponto, uma clara oposição à tradição

³¹² A, Pr. §3.

³¹³ A, Pr. §3. “(...)dass der Intellekt selbst seinen Werth, seine Kraft, seine Grenzen „erkennen“ solle? war es nicht sogar ein wenig widersinnig?(...)”

³¹⁴ A, Pr. §3. “(...)Die richtige Antwort wäre vielmehr gewesen, dass alle Philosophen unter der Verführung der Moral gebaut haben, auch Kant —, dass ihre Absicht scheinbar auf Gewissheit, auf „Wahrheit“, eigentlich aber auf „majestätische sittliche Gebäude“ ausgieng: um uns noch einmal der unschuldigen Sprache Kant's zu bedienen, der es als seine eigne „nicht so glänzende, aber doch auch nicht verdienstlose“ Aufgabe und Arbeit bezeichnet, „den Boden zu jenen majestätischen sittlichen Gebäuden eben und baufest zu machen“ (Kritik der reinen Vernunft II, S. 257). Ach, es ist ihm damit nicht gelungen, im Gegenteil! (...)”

³¹⁵ Nota do tradutor Paulo César: “Nietzsche cita Kant na edição Rosenkranz, de 1838.” Op. Cit. Pág. 286

³¹⁶ A, Pr. §3. “(...)Anders ausgedrückt: er hätte sie nicht nöthig gehabt, wenn ihm nicht Eins wichtiger als Alles gewesen wäre, das „moralische Reich“ unangreifbar, lieber noch ungreifbar für die Vernunft zu machen, — er empfand eben die Angreifbarkeit einer moralischen Ordnung der Dinge von Seiten der Vernunft zu stark! Denn Angesichts von Natur und Geschichte, Angesichts der gründlichen Unmoralität von Natur und Geschichte (...)”

filosófica apoiada em Platão, e, como não poderia deixar de ser, à própria ideia de *coisa-em-si* esboçada pelos idealistas alemães, sobretudo por Kant³¹⁷.

A **Genealogia dos Valores** é uma nova abordagem para a compreensão dos valores morais, seja o bom, o mau, o certo, o errado, o justo e o injusto. Não é apenas uma busca por suas origens *etimológicas*, ou um estudo comparado entre os valores em diversas culturas no decorrer da história; para não dizer também *etnológicas*, pois em Nietzsche há uma preocupação em comparação entre a história dos povos. Enfim, objetiva na realidade extrair de uma avaliação, de um valor, todo seu caminho durante a história de civilização humana, apresentando e demonstrando se houve uma reavaliação desses valores, e acima de tudo o porquê dessa mudança, bem como sob quais princípios morais³¹⁸ foram fundadas essas alterações.

A partir dessa interpretação, pode-se ligar a problemática da Genealogia dos Valores com a própria ideia da Transvaloração dos Valores, que é ponto central crítica da filosofia nietzschiana em relação ao pensamento filosófico contemporâneo. Para uma Transvaloração dos Valores faz-se necessária uma compreensão do antigo, destruição do atual e construção do novo. Mas tudo isso só é possível a partir de uma nova epistemologia, como foi ilustrada com o **Perspectivismo**.

³¹⁷ A crítica a Kant perpassa toda a obra de Nietzsche, mas, especificamente quanto à *coisa-em-si*, esta crítica se localiza na obra *O Anticristo*. Por todos os intérpretes, vide: REBOUL, OLIVIER. *Nietzsche, Critico de Kant*. Barcelona: Anthropos, 1993.

³¹⁸ Para Nietzsche os valores morais estão pautados a partir de modos de avaliação da vida, questão esta que gerará uma moral forte, nobre, isto é, positiva e afirmativa da vida; ou, por outro lado, a partir valores morais fracos, ressentidos, pessimistas, que negam o sentido da vida natural depreciando-a valorizando outra existência além desta. Lição extraída plenamente de sua obra *Genealogia da Moral*, mais especificamente de *Para Além do Bem e do Mal* em seu capítulo 9 – O que é Nobre.

PARTE II

1 - Genealogia do Direito e da Justiça:

Para aprender isso, decidi odiar os que eu amava, criticar o que eu até então louvava e ver o que no mau seria primeiro bom e bom no mau. Eu chamava isso de justiça. Por fim encontrei o mais difícil: não amar e não odiar, não louvar e não criticar, dizendo: não há nada bom e nada mau. Ao ter descoberto isso, fui para o deserto.³¹⁹

Ao se valer do Perspectivismo e do Procedimento Genealógico, o jusfilósofo deixa de buscar o fundamento do Direito – ideia fixa perseguida e a perseguir os juristas de todos os tempos – para buscar o desenvolvimento histórico, a constituição das relações jurídicas e de poder envoltas na juridicidade. Ao abolir a natureza das coisas, transfigurada na Ciência do Direito enquanto natureza jurídica, o jusfilósofo passa a compreender o começo de uma história inicialmente sem fim. Cada passo na história foi dado única e exclusivamente pelo homem, mas muitas vezes essa responsabilidade pelo destino foi alienada a uma fonte diversa, muitas vezes sob o nome de natureza ou da razão.

Mais uma vez faremos uso de uma reflexão empreendida por Miguel Reale para a organização desta abordagem. Ainda que fora dos paradigmas culturalistas *stricto senso*, este jusfilósofo diz: "Cronológica e filosoficamente falando, ou seja, do ponto de vista histórico e lógico, o problema básico do Direito é o do Direito como justo."³²⁰ Deste modo, ao buscarmos uma compreensão genealógica do Direito partiremos das primeiras relações de poder para a criação do mundo jurídico – dos direitos e deveres – para alcançarmos as primeiras manifestações em relação ao justo e à Justiça na compreensão de Friedrich Nietzsche.

Vale destacar mais uma vez, em muitos momentos Nietzsche foi visto como um pensador apolítico. Muitos sequer aventavam a possibilidade de tomar a este como pensador jurídico. Essa apoliticidade, por exemplo, é uma compreensão encontrada em Thomas

³¹⁹ AP, Novembro de 1882 - fevereiro de 1883, 4 (173). "Um das zu lernen, beschloß ich zu hassen die ich liebte, das zu tadeln was ich bisher lobte und zu sehen, was an den Bösen erst Gutes und an den Guten Böses sei. Gerechtigkeit nannte ich's. Endlich fand ich das Schwerste: nicht zu lieben und nicht zu hassen, nicht zu loben und nicht zu tadeln(788) und zu sagen: es giebt nichts Gutes und nichts Böses. Als ich das gefunden hatte, gieng ich in die Wüste."

³²⁰ REALE, Miguel. *Horizontes do Direito e da História*. São Paulo: Saraiva, 2002. Pág. 257.

Mann³²¹, para quem Nietzsche é “distante da política e inocentemente espiritual”³²². Todavia, temos que discordar. Muito ao contrário, Nietzsche é um pensador que pensa a política como temática recorrente, e, como veremos, com intervenções claras no campo jurídico. Não cabe aqui adentrar em específico no pensamento político de Nietzsche, muito menos na crítica por ele empreendida em relação à política do seu tempo³²³, mas inegavelmente há uma preocupação na filosofia de Nietzsche com a questão do Poder, entre a Política e o Direito³²⁴. Leituras que abnegam esse tipo de reflexão, para não dizer que são simplesmente inocentes, são no mínimo inconsistentes em relação ao pensamento do filósofo do Poder.

Interessante notar que a Justiça é uma perspectiva que ecoava silente na obra do filósofo. Nietzsche mesmo reconheceu a Justiça enquanto traço necessário para a sua reflexão, e em um fragmento do que seria um prefácio de 1885 demonstra mais uma vez a presença do tema em seu pensar³²⁵:

Que eu me desse conta do que propriamente me faltasse, ou seja, a justiça, ocorreu tarde - eu já passara dos vinte anos - "O que é justiça? É ela possível? E se ela não devesse ser possível, como se haveria de suportar a vida?" - desse modo eu me questionava sem cessar. Assustava-me profundamente encontrar por toda parte onde escavava em mim mesmo apenas paixões, apenas perspectivas de um ângulo (*Winkel-Perspektiven*), apenas a inescrupulosidade daquilo a que já faltam as pré-condições da justiça: onde estava a circunspeção? - ou seja, a circunspeção a partir da compreensão vasta?

Em breve adentraremos nas hipóteses genealógicas de Nietzsche para o Direito e a Justiça, mas algumas reflexões do filósofo merecem ser mencionadas em relação ao tema em questão. Para o filósofo as instituições humanas, em sua grande maioria, foram envoltas pelo manto da tradição. Tradição esta que as legitimou com palavras e ditos de ordem, mas acima de tudo, pretendendo torná-las inquestionáveis aos olhos daqueles que Nietzsche chama de

³²¹ Talvez MANN tenha se influenciado por demais pela “mentalidad apolítico-antipolítica” de Schopenhauer, tratado por ele anteriormente na mesma obra, e convertido a visão do mestre ao discípulo. MANN, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid: Alianza Editorial, 2000. Pág. 123.

³²² MANN, Thomas. *Op. Cit.* Pág. 63

³²³ Por todos, o já clássico, *Nietzsche como pensador político* de Keith Ansell-Pearson. Cf. ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: Uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

³²⁴ Leitura particular e interessante é a empreendida por Vanessa Lemm, que toma a política enquanto forma construtiva da civilização em Nietzsche, tendo como base os instintos animais do homem. Cf. LEMM, Vanessa. *Nietzsche's Animal Philosophy. Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2009. Pág. 30 e segs.

³²⁵ AP, Agosto-Setembro 1885, 40 (65). “(...)Es geschah spät — ich war schon über die zwanziger Jahre hinaus — , daß ich dahinter kam, was mir eigentlich noch ganz und gar fehle: nämlich die Gerechtigkeit. „Was ist Gerechtigkeit? Und ist sie möglich? Und wenn sie nicht möglich sein sollte, wie wär da das Leben auszuhalten?“ — solchermaßen fragte ich mich unablässig. Es beängstigte mich tief, überall, wo ich bei mir selber nachgrub, nur Leidenschaften, nur Winkel-Perspektiven, nur die Unbedenklichkeit dessen zu finden, dem schon die Vorbedingungen zur Gerechtigkeit fehlen: aber wo war die Besonnenheit? (...)” Aforismo Póstumo traduzido por Oswaldo Giacóia Júnior in: MAURER, Reinhart. *O Outro Nietzsche: Justiça Contra Utopia Moral*. Trad. GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. TRANS/FORM/ACAO, v. 18, p. 171-182, 1995. Pág. 180.

*Espíritos Cativos*³²⁶, em oposição aos *Espíritos Livres*, ou seja, daqueles que compreendem a vida em sociedade mais com olhos da convicção do que da crítica. No aforismo intitulado *Deduzindo razões e não-razões das consequências*³²⁷, afirma o filósofo: “Todos os Estados e ordens da sociedade: as classes, o matrimônio, a educação, o direito, adquirem força e duração apenas da fé que neles têm os espíritos cativos”.

Entretanto, entre os homens do tempo de Nietzsche – numa discussão que praticamente remonta à disputa entre Savigny e Thibaut quanto à codificação – o direito se alterou em relação à tradição que o suportou durante séculos. Nietzsche estava atento à crise de legitimidade, para não dizer de eticidade, que a contemporaneidade sofria no seu tempo e que se aprofundou cada vez mais. Esta seria a história do Niilismo³²⁸. Todavia, sempre foi exigido do direito, enquanto uma das ordenações de uma sociedade, dar uma resposta, uma definição de critérios, para a criação dessas normas. Emblemática é a passagem de *Humano, demasiado Humano* na qual Nietzsche discute a questão da necessidade do direito; reflexão esta que inadvertidamente poderia ser vinculada a uma corrente coercitivista do Direito. Vejamos a reflexão do Filósofo³²⁹:

Necessidade de um direito arbitrário. — Os juristas disputam se num povo deveria prevalecer o direito mais extensamente examinado ou o mais facilmente compreensível. O primeiro, cujo modelo maior é o romano, parece incompreensível para o leigo, não exprimindo então o seu sentimento do direito. Os direitos populares, como o germânico, por exemplo, eram toscos, supersticiosos, ilógicos, às vezes tolos, mas correspondiam a costumes e sentimentos bem determinados, herdados, nativos. — Mas onde o direito não é mais tradição, como entre nós, ele só pode ser *comando*, coerção; nenhum de nós possui mais um sentimento tradicional do direito, por isso temos de nos contentar com *direitos arbitrários*, que são a expressão da necessidade de *haver* um direito.

³²⁶ HH, §225.

³²⁷ HH, §227.

³²⁸ Por uma visão instigante do Niilismo em Nietzsche cf. MAYOS, Gonçal. *Nietzsche: desde el nihilismo hacia la postmodernidad*. Disponível em: <www.ub.es/histofilosofia/gmayos>. Acesso em: 15/07/11. Uma coletânea de textos de História da Filosofia deste intérprete e tradutor de Nietzsche na Espanha está com publicação no prelo sob a organização do Prof. Dr. José Luiz Borges Horta da Universidade Federal de Minas Gerais.

³²⁹ HH, §459. “Willkürliches Recht nothwendig. — Die Juristen streiten, ob das am vollständigsten durchgedachte Recht oder das am leichtesten zu verstehende in einem Volke zum Siege kommen solle. Das erste, dessen höchstes Muster das römische ist, erscheint dem Laien als unverständlich unddeshalb nicht als Ausdruck seiner Rechtsempfindung. Die Volksrechte, wie zum Beispiel die germanischen, waren grob, abergläubisch, unlogisch, zum Theil albern, aber sie entsprachen ganz bestimmten vererbten heimischen Sitten und Empfindungen. — Wo aber Recht nicht mehr, wie bei uns, Herkommen ist, da kann es nur befohlen, Zwang sein; wir haben Alle kein herkömmliches Rechtsgefühl mehr, deshalb müssen wir uns Willkürsrechte gefallen lassen, die der Ausdruck der Nothwendigkeit sind, dass es ein Recht geben müsse. Das logischste ist dann jedenfalls das annehmbarste, weil es das unparteilichste ist: zugegeben selbst, dass in jedem Falle die kleinste Maasseinheit im Verhältniss von Vergehen und Strafe willkürlich angesetzt ist.”

Deve-se notar, desde o início, que o Direito para Nietzsche não é puramente coerção, esta não faz parte de sua essência, como consideram alguns³³⁰, ou de sua existência para outros³³¹, mas que ele se tornou necessariamente coercitivo. Lembremo-nos que não há razão essencial ou existencial para os conceitos, que estas são categorias vazias para o vocabulário nietzschiano.

Vejamos aqui que alguns poderiam taxar o pensamento do filósofo como um “Positivismo autoritário”. Desde já, deve-se destacar que “arbitrário” [Willkürliches] é aqui realmente derivado de despótico, autoritário. Não se poderia empreender uma hermenêutica da inocência e dizer que se vincularia a arbítrio, vontade, e não meramente a uma volição aleatória. Nietzsche vê que o passado se tornou insustentável sob o nome da tradição, seja através do formalismo dos Prudentes romanos, ao derivarem o direito de fórmulas, seja através da maioria do povo, com os costumes a serem sedimentados no terreno social. Entretanto, já no tempo de Nietzsche não era possível, como hoje já não é, derivar todo o Direito a partir dessas dicotomias entre direito costumeiro, direito jurisprudencial. Não mais existem sistemas puros - nem puros sistemas - do Direito.

A complexidade da realidade, do *status* que a humanidade alcançou, necessita de uma diretriz, e o direito deve se encarregar dessa responsabilidade ao criar as leis. A teia de poder que permeia as tramas da sociedade é por demais complexa para se limitar a esses modelos, mas há que existir um modelo. Todavia, esse mesmo aforismo causa certa estranheza ao jusfilósofo lusitano Paulo Ferreira da Cunha em texto de publicação recente³³²:

Apagadas as preocupações de justiça e da paridade de direitos e, no limite, da questão da igualdade, Nietzsche acaba por advogar um direito assumidamente arbitrário, que certamente apenas possui o “grau zero” da juridicidade: a certeza e segurança. Considera assim mais aceitável e mais imparcial o direito que seja fixado arbitrariamente.

Pode arrepiar tal crueza. Mas não deixa de ser útil esta revisão dos valores e dos dogmas, por desvelar as possíveis hipocrisias que se escondem, tantas vezes, sob a capa humanista e caritativa, justa e moral... E levar ao limite o que outros defendem, apesar de tudo com mais tibieza.

Mas quem comanda? Que seja, portanto, uma **vontade**, mas uma vontade consciente dos fins que pretende, sem subterfúgios como a Vontade do Povo, ou a Espírito da Lei (abstrações permutáveis entre si, em nomenclatura e em fim). Que o Direito não seja meramente um *tu debes* (como diria um Kant), ou um *nós devemos* (como apregoado pelo

³³⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça Em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1996. Pág. 75-76.

³³¹ *Ibidem*. Pág. 282-290.

³³² FERREIRA DA CUNHA, Paulo. *Direito e Poder em Nietzsche*. As Artes entre as Letras. N. 62 (Novembro de 2011). Disponível em: <<http://works.bepress.com/pfc/124>>. Acesso em: 07/02/2012.

espírito democrático), mas um *Eu quero*. Mas quem é esse sujeito a comandar e ordenar? O sujeito de direito diluído na vontade do povo? O Estado como ente abstrato a condensar o poder dos indivíduos por um contrato social³³³? Não, não, para Nietzsche são os filósofos que devem ser os verdadeiros legisladores³³⁴, aqueles que criam os valores, “um sim, um não, uma linha reta, uma meta...”³³⁵.

Neste ponto, alguns poderiam acusar Nietzsche de um platonismo ressurreto. O arquirrival de Platão no séc. XIX, pois no séc. XX Karl Popper³³⁶ faz as honras, seria nesta ótica, em termos político-jurídicos, tão aristocrático e idealista quanto o guardião da Politeia. Todavia, o filósofo para Nietzsche não é um anjo imaculado pela razão, ou criado em moldes espartanos às avessas como um guerreiro da Verdade e das Virtudes cardeais. Em Nietzsche a questão é muito mais “sofisticada”. O Direito é, e sempre foi, a vontade (o poder) dos mais fortes, melhor dizendo, dos poderosos. Escutamos os ecos de Cálicles e Trasímaco pelo abismo da suspeita de Nietzsche. O poder na origem pode ter sido cru e cruel aos olhos das primeiras coletividades, apenas a força bruta a dominar os mais fracos. Todavia, não é só deste poder que fala Nietzsche, pois a inteligência, a astúcia, a firmeza frente o terror da vida, também seriam exemplos destas forças. Nisto podemos dizer, o próprio Poder teria sua história.

Aos olhos daquele que lê Nietzsche em sua completude, não se trataria simplesmente um retorno à sofística, sim uma superação. Mas quem seria esse filósofo-legislador? Nietzsche assim o diz em *Além do Bem e do Mal*³³⁷:

³³³ Aqui não podemos deixar de fazer breve referência à hipótese genealógica para o Estado em Nietzsche: “Utilizei a palavra “Estado”: está claro a que me refiro — algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o “Estado” na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um “contrato”. Quem pode dar ordens, quem por natureza é “senhor”, quem é violento em atos e gestos — que tem a ver com contratos!” GM, II, §17. Para mais informações sobre tal questão cf. ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político*: Uma introdução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

³³⁴ ABM, §211.

³³⁵ AC, §1.

³³⁶ Em especial o Capítulo VIII de *Sociedade Aberta e seus Inimigos* quando trata do Rei-Filósofo. POPPER, Karl. *The Open Society and its Enemies*: Plato. V. 1. Princeton: Princeton University Press, 1966. Pág. 138-156. Vale notar, que o mesmo Sir. Karl Popper em nota do mesmo capítulo abre mão de discutir o pensamento político de Nietzsche a partir de uma leitura de *Vontade de Potência*: “Sometimes such dreams have even been openly confessed. F. Nietzsche, *The Will to Power* (ed. 1911, Book IV, Aphor. 958; the reference is to *Theages*, 125e/126a), writes: ‘In Plato’s *Theages* it is written: “Every one of us wants to be the lord of all men, if it were only possible—and most of all he would like to be the Lord God Himself.” This is the spirit which must come again.’ I need not comment upon Nietzsche’s political views;” *Op. Cit.* Pág. 564. Por fim, apenas a título ilustrativo da amplitude da crítica, e percepção da mesma, por parte de Popper, nesta mesma nota ele cita um “brilhante artigo” (palavras de Popper) de Hans Kelsen sobre a cobiça de Platão pelo Poder, publicado logo antes de sua obra, in: “*The American Imago*, vol. III, 1942, pp. I ff.”.

³³⁷ ABM, §211. “(...)Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber: sie sagen „so soll es sein!“, sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? Des Menschen und verfügen dabei über die Vorarbeit aller

Mas os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem “assim deve ser!” eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano, e nisso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os subjugadores do passado — estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu “conhecer” é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é — *vontade de poder*. — Existem hoje tais filósofos? Já existiram tais filósofos? Não têm que existir tais filósofos?...

O próprio Nietzsche, logo após a mencionada seção, apresenta uma de suas perspectivas sobre esse filósofo-legislador. Esse tipo pensador não seria como os trabalhadores-filosóficos do passado, artífices de sistemas; na realidade, Nietzsche vê o filósofo como “sendo *por necessidade* um homem do amanhã e do depois de amanhã, sempre se achou e *teve* de se achar em contradição com o seu hoje”³³⁸. Sobre tais questões vale a lição de Oswaldo Giacóia Júnior³³⁹:

Penso ser aqui fundamental distinguir o Nietzsche de fachada de um Nietzsche mais sutil, de intenções filosóficas abissais. Inverter o platonismo não significa, no fundo, retornar à sofística ou ao realismo cru de Tucídides; significa, antes, levá-lo além e acima de si mesmo, superá-lo e transfigurá-lo numa espécie de grandeza, profundidade e elevação cuja virtude não consiste na violência ou na crueldade da dominação física ou política, mas naquilo que se poderia denominar domínio de si, tornar-se senhor de seus próprios demônios. Talvez uma das mais felizes expressões a esse respeito seja a de G. Lebrun: “a doçura do temer”, pois o ideal nietzschiano da nobreza e da força, sua verdadeira e suprema inversão do platonismo não se perfaz no tipo brutal da fera loira ou na figura histórica de Cesare Borgia, mas sim como beleza que não mais ataca.

A questão do filósofo enquanto legislador³⁴⁰ por si só é rica de sentido, remonta a toda uma tradição e a uma crítica. Trouxemos à baila tal ideia de Nietzsche como um momento criador do *fenômeno jurídico*, sem jamais esgotar tal reflexão. Todavia, o que queremos destacar mais uma vez é que negar a existência de preocupações e reflexões jurídicas em Nietzsche é sintoma de cegueira intelectual sobre a obra do filósofo. Já foi dito por nós uma vez, Nietzsche não é um Filósofo do Direito nos moldes clássicos, mas inegavelmente é um filósofo que se preocupa com o Direito.

philosophischen Arbeiter, aller Überwältiger der Vergangenheit, — sie greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft, und Alles, was ist und war, wird ihnen dabei zum Mittel, zum Werkzeug, zum Hammer. Ihr „Erkennen“ ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist — Wille zur Macht. — Giebt es heute solche Philosophen? Gab es schon solche Philosophen? Muss es nicht solche Philosophen geben?... (...)”

³³⁸ ABM, §212. “(...)dass der Philosoph als ein nothwendiger Mensch des Morgens und Übermorgens sich jederzeit mit seinem Heute (...)”

³³⁹ GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. *Platão de Nietzsche. O Nietzsche de Platão*. São Paulo: Cadernos Nietzsche 3, 1997. Pág. 35.

³⁴⁰ Obviamente que não se está a falar de um operador do Direito sentado nos bancos de um Parlamento, ou qualquer casa legislativa, envolto nas vulgaridades partidárias e na Pequena Política que marca o Estado Contemporâneo. Trata-se inegavelmente de um corpo muito mais assemelhado a conselheiros do que a meros *votadores* de lei. Todavia, desenvolver uma possível “organização” dos filósofos-legisladores, sequer feita pelo próprio Nietzsche, transcenderia muitos os fins deste trabalho.

2 - Genealogia do Direito

Mas a “finalidade no direito” é a última coisa a se empregar na história da gênese do direito: pois não há princípio mais importante para toda ciência histórica do que este, que com tanto esforço se conquistou, mas que também *deveria* estar realmente conquistado — o de que a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [totalmente]³⁴¹.

Um de nossos esforços neste momento será reconstruir as reflexões de Nietzsche sobre a gênese do Direito. Para tanto será necessário fazer referência direta ao texto do filósofo de forma a não incorrerem em um erro comum ao escutarmos sua filosofia pela boca de seus intérpretes³⁴². Portanto, para os fins do texto — e por isso não nos fixaremos a filigranas terminológicas — será possível remontar a hipótese nietzschiana para a genealogia do Direito e da Justiça. Acima de tudo, visa-se demonstrar que não há contradição em seu pensamento quanto aos primórdios do jurídico, mas sim um tom constante, com uma pluralidade de acordes que se complementam para essa compreensão.

Voltemos, inicialmente, às trilhas lançadas pelo próprio Nietzsche em seu prefácio à *Genealogia da Moral* ao tratar de momentos anteriores de sua obra onde fez uso do método genealógico: “igualmente (§92), O andarilho (§26), *Aurora* (§112), sobre a origem da justiça como um acerto entre poderosos mais ou menos iguais (o equilíbrio como pressuposto de todo contrato, portanto de todo direito)”³⁴³. Como dito, tentaremos remontar as seções da obra de Nietzsche que se referem à questão do começo do Direito, o início da história de sua origem. Essa reconstrução não se dará cronologicamente ou topologicamente, mas sim na tentativa de ordenar como o filósofo apresentou sua hipótese.

Em *Humano, demasiado humano*, mas especialmente em seu complemento *O Andarilho e sua sombra*, encontram-se as primeiras compreensões de Nietzsche sobre a

³⁴¹ GM, II, §12. “(...)Der „Zweck im Rechte“ ist aber zu allerletzt für die Entstehungsgeschichte des Rechts zu verwenden: vielmehr giebt es für alle Art Historie gar keinen wichtigeren Satz als jenen, der mit solcher Mühe errungen ist, aber auch wirklich errungen sein sollte, — dass nämlich die Ursache der Entstehung eines Dings und dessen schliessliche Nützlichkeit, dessen thatsächliche Verwendung und Einordnung in ein System von Zwecken *toto coelo* auseinander liegen (...)”

³⁴² Não nos iludimos quanto ao fato que o ideal seria uma exegese do original alemão para extrair o sentido das expressões utilizadas por Nietzsche.

³⁴³ GM, Pr. §4.

origem dos direitos. Pode-se perceber que desde o início de suas reflexões o filósofo trata o direito como uma troca, uma equivalência de poderes. Veja-se³⁴⁴:

Origem dos direitos. — Os direitos remontam primeiramente à *tradição*, e a tradição, a uma convenção. Em algum momento, as duas partes estavam satisfeitas com as consequências do acordo obtido e, de resto, muito indolentes para renová-lo formalmente; então continuaram a viver como se ele fosse sempre renovado e, à medida que o esquecimento estendia sua névoa sobre a origem, passaram a crer num estado sagrado, imutável, sobre o qual toda geração *tinha* de prosseguir construindo. A tradição tornou-se *coaço*, mesmo se não mais trazia o benefício pelo qual originalmente se fizera o acordo. — Em todas as épocas os *fracos* tiveram aí a sua firme fortaleza: eles tendem a *perenizar* a convenção de um momento, o ato de mercê.

A seção citada traz um exemplo claro do papel do esquecimento enquanto definidor das relações humanas, das “verdades” que se esqueceram do que são. Os homens, após longos períodos, cobriram essas tradições com o manto do sagrado. Os primórdios do Direito Grego e do Direito Romano³⁴⁵ não deixam negar o peso que a tradição e o misticismo da religião exercia sobre eles. Em ambos os casos, foram os sacerdotes os primeiros intérpretes do direito, a relevar os desígnios dos deuses, mas que nada mais eram do que as convenções do passado que a tradição petrificou enquanto fórmulas³⁴⁶ a serem enunciadas.

Interessantes são as palavras do Prof. Oswaldo Giacóia Júnior quando aborda o Direito Primitivo, ou seja, a origem do direito e da justiça, e a Eticidade ou Moralidade de Costume em relação à Vontade de Poder³⁴⁷:

Direito primitivo e eticidade do costume são abordados por Nietzsche como domínios de concreção da vontade de poder, de maneira que é somente nos situando do ponto de vista da vontade de poder que podemos compreender adequadamente essas duas determinações; inversamente, compreendendo ascendemos a uma inteligência mais clara e abrangente do próprio conceito de vontade de poder – horizonte da filosofia nietzscheana. Reportar a gênese do direito primitivo e da eticidade do costume à instância conceitual da vontade de poder implica uma estratégia teórica de múltiplos efeitos. Isto torna possível, por exemplo, compreender adequadamente o caráter específico do procedimento metodológico da genealogia nietzscheana em sua discussão com estilos de filosofar concorrenciais;

³⁴⁴ AS, §39. “Ursprung der Rechte. — Die Rechte gehen zunächst auf Herkommen zurück, das Herkommen auf ein einmaliges Abkommen. Man war irgendwann einmal beiderseitig mit den Folgen des getroffenen Abkommens zufrieden und wiederum zu träge, um es förmlich zu erneuern; so lebte man fort, wie wenn es immer erneuert worden wäre, und allmählich, als die Vergessenheit ihre Nebel über den Ursprung breitete, glaubte man einen heiligen, unverrückbaren Zustand zu haben, auf dem jedes Geschlecht weiterbauen müsse. Das Herkommen war jetzt Zwang, auch wenn es den Nutzen nicht mehr brachte, dessentwegen man ursprünglich das Abkommen gemacht hatte. — Die Schwachen haben hier ihre feste Burg zu allen Zeiten gefunden: sie neigen dahin, das einmalige Abkommen, die Gnadenerweisung, zu verewigen.”

³⁴⁵ Isso para não adentrar nos direitos mais arcaicos, como o mesopotâmio. Partiremos apenas da matriz primeira do Ocidente para ilustrar tal questão.

³⁴⁶ Veja-se, por exemplo, a distinção entre Jus e Faz no Direito Romano. Resquícios dessa tradição permaneceram até avançados anos da República, basta-se o direito sacrossanto de inviolabilidade do Tribuno da Plebe. Cf. GIORDANI, Mário Curtis. *Iniciação ao Direito Romano*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006. Pág. 40-41

³⁴⁷ GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *O Grande Experimento: Sobre Eticidade e Autonomia Em Nietzsche*. Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia, São Paulo, v. 12, p. 97-132, 1989. Pág. 101.

permite, além disso, resgatar e trazer à luz uma dimensão artística fundamental do conceito vontade de poder, com base na qual se torna possível colocar em questão a validade de interpretações deste conceito que insistem em inscrevê-lo imediatamente no circuito de categorias sócio-políticas.

Assim, em contrapartida, Nietzsche ataca uma questão central para a formação do pensamento jurídico moderno: o fundamento das obrigações jurídicas. Existiria uma compreensão de que as obrigações jurídicas nasceriam de modo concomitante à consciência moral deste ato, ou até mesmo que a juridicidade seria decorrente da moralidade do ato. Essa consciência para o filósofo-genealogista nada mais seria que a voz da tradição sussurrada desde mais ternos momentos da formação do *(in)dividuum*³⁴⁸. Na mesma obra, *O Andarilho e sua Sombra*, Nietzsche aborda essa questão da relação entre a tradição e a moral³⁴⁹:

*O conteúdo da consciência moral.*³⁵⁰ — O conteúdo de nossa consciência moral é tudo que, nos anos da infância, foi de nós exigido regularmente e sem motivo, por seres que adorávamos ou temíamos. A partir da consciência moral é despertado, então, o sentimento de obrigação (“isso tenho que fazer, isso não”) que não pergunta: *porquê?*. — Nos casos em que algo é feito com “porque” e “por que” o ser humano age *sem* consciência moral; mas nem por isso contra ela. — A crença em autoridades é a fonte da consciência moral: logo, não é a voz de Deus no coração da pessoa, mas a voz de algumas pessoas na pessoa.

Esta convenção, mencionada por Nietzsche, se encontra por detrás da tradição, remontando na realidade a relações de poder, dito de outro modo, não a uma pressuposta substância moral do ato jurídico. A pretensão de Nietzsche é demonstrar que no seu início o Direito era uma relação de poder claramente determinada e delimitada pelos homens, mas o tempo de certo modo apagou essa percepção e outras “razões” surgiram para justificar o Direito. Até mesmo a tentativa de ver em um ato humano qualquer significação de uma antijuridicidade *a priori* seria um equívoco para Nietzsche.

Em tal momento o genealogista se opõe à de tese de Eugen Dühring onde a juridicidade ou antijuridicidade de um ato surgiria a partir do ato lesivo³⁵¹. Na realidade, para Nietzsche esse “justo” [Recht] ou “injusto” [Unrecht] sobre o ato só se dá *a posteriori*, ou

³⁴⁸ HH, §57.

³⁴⁹ AS, §52. “Inhalt des Gewissens. — Der Inhalt unseres Gewissens ist Alles, was in den Jahren der Kindheit von uns ohne Grund regelmässig gefordert wurde, durch Personen, die wir verehrten oder fürchteten. Vom Gewissen aus wird also jenes Gefühl des Müssens erregt („dieses muss ich thun, dieses lassen“), welches nicht fragt: warum muss ich? — In allen Fällen, wo eine Sache mit „weil“ und „warum“ gethan wird, handelt der Mensch ohne Gewissen; desshalb aber noch nicht wider dasselbe. — Der Glaube an Autoritäten ist die Quelle des Gewissens: es ist also nicht die Stimme Gottes in der Brust des Menschen, sondern die Stimme einiger Menschen im Menschen.”

³⁵⁰ O tradutor brasileiro Paulo César opta traduzir *Gewissen*, literalmente consciência, por Consciência Moral, explicitando suas razões em referência a uma nota de sua tradução de *Para Além do Bem e do Mal*: “Na língua alemã existem dois termos para “consciência”, ambos aparentados ao verbo *wissen* [saber]: *Bewusstsein* designa o estado de consciência, a intuição que se tem dos próprios atos e estados; *Gewissen* é a consciência escrupulosa, a faculdade de estabelecer distinções morais.” *Op. Cit.* Pág. 192.

³⁵¹ GM, II, §11.

seja, após uma lei [Gesetz] que assim determina³⁵²; neste caso podemos compreender lei em sentido amplo, uma fixação de sentido por um poder, como por exemplo, num poder difuso como poderíamos encontrar em relação aos costumes de um povo.

Portanto, para Nietzsche, há a compreensão de que o Direito era remotamente uma espécie de troca, um acordo entre pessoas com equivalência de poder (“iguais”). Vejamos um aforismo que ilustra esse *status* de poder do direito, mas, destacamos novamente, enquanto meio, jamais como fim em si mesmo³⁵³:

Estados de direito como meios. — O direito, baseando-se em acordos entre *iguais*, existe enquanto o poder dos que fizeram os acordos permanece igual ou semelhante; ele foi criado pela prudência, para pôr fim à luta e à dissipação *inútil* entre poderes semelhantes. Mas essas têm um fim *igualmente definitivo* quando uma das partes *se torna* decisivamente *mais fraca* do que a outra: então ocorre a *submissão* e o direito *cessa*, mas o êxito é o mesmo que até então foi alcançado com o direito. Pois é a *prudência* do vencedor que aconselha a *poupar* a força do submisso e não desperdiçá-la inutilmente: e com frequência a situação deste é mais vantajosa do que era a do igual.— Portanto, estados de direito são *meios* temporários que a prudência aconselha, não são fins. —

Preliminarmente, faz-se necessário justificar o que seria esse “acordo entre iguais”. Veja-se que em Nietzsche há um repúdio a qualquer ideia de igualdade, nada é igual. Na realidade trata-se aqui uma equivalência de forças, poderes que ficam em um patamar que não gera desproporção entre as partes deste acordo. Quando há essa desproporção pode-se entrar no que se poderia dizer em termos jurídicos: uma “revisão do contrato”, como se nessas primeiras relações jurídica existisse uma cláusula *rebus sic stantibus*. Só que na maioria das vezes não ocorreria uma “rescisão do acordo”, pois há uma conservação da relação pela sabedoria, pela prudência, pelo senso de preservação e auto-conservação. Só em casos muito drásticos, como no caso dos Atenienses e dos Mélios, há a completa dissolução da relação de poder³⁵⁴.

Assim, é interessante notar que até mesmo o mais fraco possuiria direitos nessa relação de poder, não seriam “direitos potestativos” dos fortes em relação aos fracos. Nisto, o direito absoluto de vida e morte do *pater familias* seria uma corruptela dessa relação de poder.

³⁵² GM, II, §11.

³⁵³ AS, §26. “Rechtszustände als Mittel. — Recht, auf Verträgen zwischen Gleichen beruhend, besteht, solange die Macht Derer, die sich vertragen haben, eben gleich oder ähnlich ist; die Klugheit hat das Recht geschaffen, um der Fehde und der nutzlosen Vergeudung zwischen ähnlichen Gewalten ein Ende zu machen. Dieser aber ist ebenso endgültig ein Ende gemacht, wenn der eine Theil entschieden schwächer, als der andere, geworden ist: dann tritt Unterwerfung ein und das Recht hört auf, aber der Erfolg ist der selbe wie der, welcher bisher, durch das Recht erreicht wurde. Denn jetzt ist es die Klugheit des Ueberwiegenden, welche die Kraft des Unterworfenen zu schonen und nicht nutzlos zu vergeuden anrät: und oft ist die Lage des Unterworfenen günstiger, als die des Gleichgestellten war. — Rechtszustände sind also zeitweilige Mittel, welche die Klugheit anrät, keine Ziele.”

³⁵⁴ Vide *infra*.

Não podemos nos esquecer de que aqui não é a mesma “razão” que guia o mesmo direito em todos os tempos. Em *Humano, demasiado humano*, no capítulo que antecipa uma série de questões genealógicas, denominado *Contribuição à história dos sentimentos morais*, Nietzsche discorre sobre o direito do mais fraco, exemplificando exatamente a questão da dinâmica do senhor e do escravo, quando diz: “Nesse sentido há também direitos entre escravos e senhores, isto é, exatamente na medida em que a posse do escravo é útil e importante para o seu senhor.”³⁵⁵ Na sua compreensão, uma paridade, uma equivalência de forças está na base de todo direito. Assim enuncia o filósofo no mesmo aforismo³⁵⁶:

Do direito do mais fraco – (...) “O direito vai originalmente até onde um parece ao outro valioso, essencial, indispensável, invencível e assim por diante. Nisso o mais fraco também tem direitos, mas menores. Daí o famoso unusquisque tantumjuris habet, quantum potentia vale [cada um tem tanta justiça quanto vale seu poder] (ou, mais precisamente: quantum potentia valere creditur [quanto se acredita valer seu poder])³⁵⁷.”

Uma referência importante para Nietzsche em relação à questão da origem do direito³⁵⁸ enquanto paridade de forças está em Tucídides em seus comentários à *História da Guerra do Peloponeso*. Vale lembrar que este historiador antigo é para Nietzsche uma fonte inesgotável de lições sobre um forte realismo, como poucos gregos expressaram. Tucídides seria para Nietzsche o suprassumo da cultura sofisticada. Valerá transcrever parte dessa obra onde encontramos um claro exemplo das lições dos sofistas para os atenienses que souberam bem dela aproveitar.

Durante o conflito entre o leão e a baleia, existia uma pequena ilha no mar Egeu, chamada Melos, ou Mélios, uma colônia com longos vínculos sanguíneos com os Espartanos. Os Atenienses queriam que a ilha entrasse para Liga de Delos, mas os Mélios foram resistentes, queriam certa “neutralidade”, algo que não existe na guerra. Os jônios cercaram a ilha e iniciaram as tratativas diplomáticas entre os generais das duas cidades. Trata-se de um longo diálogo, que destoa do estilo do resto da narrativa de Tucídides, mas que ilustra, como poucas obras da antiguidade, o que fora feito no campo do discurso político daquele tempo

³⁵⁵ HH, §93. “Vom Rechte des Schwächeren”(…)“Das Recht geht ursprünglich so weit, als Einer dem Andern werthvoll, wesentlich, unverlierbar, unbesiegbar und dergleichen erscheint. In dieser Hinsicht hat auch der Schwächere noch Rechte, aber geringere. Daher das berühmte unusquisque tantum juris habet, quantum potentia valet (oder genauer: quantum potentia valere creditur).”

³⁵⁶ *Ibid.*

³⁵⁷ Citação de Spinoza lembrada também por Schopenhauer. Nota de Paulo César de Souza: “Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, n, 4 e 8; citado por Schopenhauer em *Parerga e Paralipomena*, n, 124.” *Op. Cit.* Pág. 320.

³⁵⁸ HH, §92,

por meio de uma desvirtuação do poder. Citemos uma das partes mais importantes do possível diálogo³⁵⁹.

Los MELIOS. — «Bien conocemos claramente lo mismo que vosotros sabéis, que sería cosa muy difícil resistir a vuestras fuerzas y poder, que sin comparación son mucho mayores que las nuestras, y que la cosa no sería igual; confiamos, sin embargo, en la fortuna y en el favor divino, considerando nuestra inocencia frente a la injusticia de los otros. Y aun cuando no seamos bastantes para resistiros, esperamos el socorro y ayuda de los lacedemonios, nuestros aliados y confederados, los cuales por necesidad habrán de ayudarnos y socorrernos, cuando no hubiese otra causa, a lo menos por lo que toca a su honra, por cuanto somos población de ellos, y son nuestros parientes y deudos. Por estas consideraciones comprenderéis que con gran razón hemos tenido atrevimiento y osadía para hacer lo que hacemos hasta ahora.»

Los ATENIENSES. — «Tampoco nosotros desconfiamos de la bondad y benignidad divina, ni pensamos que nos ha de faltar, porque lo que hacemos es justo para con los dioses y conforme a la opinión y parecer de los hombres, según usan los unos con los otros; porque en cuanto toca a los dioses, tenemos y creemos todo aquello que los otros hombres tienen y creen comúnmente de ellos; y en cuanto a los hombres, bien sabemos que naturalmente por necesidad, el que vence a otro le ha de mandar y ser su señor, y esta ley no la hicimos nosotros, ni fuimos los primeros que usaron de ella, antes la tomamos al ver que los otros la tenían y usaban, y así la dejaremos perpetuamente a nuestros herederos y descendientes. Seguros estamos de que si vosotros y los otros todos tuvieseis el mismo poder y facultad que nosotros, haríais lo mismo. Por tanto, respecto a los dioses, no tememos ser vencidos por otros, y con mucha razón; y en cuanto a lo que decís de los lacedemonios, y de la confianza que tenéis en que por su honra os vendrán a ayudar, bien librados estáis, si en esto sólo os tenéis por bienaventurados, como hombres de escasa experiencia del mal; mas ninguna envidia os tenemos por esta vuestra necedad y locura. Sabed de cierto que los lacedemonios entre sí mismos, y en las cosas que conciernen a sus leyes y costumbres, muchas veces usan de virtud y bondad, mas de la manera que se han portado con los otros, os podríamos dar muchos ejemplos. En suma, os diremos por verdad lo que de ellos sabemos, que es gente que sólo tienen por bueno y honesto lo que le es agradable y apacible, y por justo lo que le es útil y provechoso; por lo cual, atenerse a sus pensamientos, que son varios y sin razón en cosa tan importante como esta en que os van la vida y las honras, no sería cordura vuestra.»

O centro do argumento dos Atenienses era que os Mélios não sofreriam nenhuma vergonha ao se submeter a um inimigo mais forte. Os Mélios foram resistentes na esperança de que os Lacedemônios viessem ao seu auxílio pelo vínculo de sangue entre os povos. Todavia, não vieram. O ultimato surgiu como a oferta de submissão à escravidão. Os Mélios responderam que prefeririam manter a liberdade que tiveram durante 700 anos. Com esta resposta, os Atenienses enviaram reforços, fizeram um cerco à cidade para que eles se rendessem pela fome e escassez. Após algum tempo ao adentrarem na cidade, pelas traições e motins, muitos se entregaram sem resistência, mas os Atenienses preferiram matar todos os homens em idade militar, ou seja, a partir dos 14 anos, escravizaram todas as mulheres e crianças enviando-as para Atenas como despojos de guerra. Logo após, com a cidade praticamente intacta, colonizaram-na com o seu povo.

³⁵⁹ TUCÍDIDES. *Historia de La Guerra del Peloponeso*. Barcelona: Editora Orbis, 1986. Pág. 323-324.

Essa passagem da guerra do Peloponeso é perfeita para ilustrar quão humanitária era a Atenas em seu período áureo. Podemos destacar ainda a tensão ética interna ali existente, pois muitas vezes a democracia ateniense se mostrou como uma tirania da multidão, em que o poder disperso não é de ninguém e tudo se torna possível pela manipulação política. Mas, acima de tudo, extrai-se uma lição da relação de poder neste caso histórico: quando não há equiparação de poderes, não há Poder, e só poderá ocorrer usurpação e tirania. A propalada moderação dos gregos nem sempre estava presente, como demonstra este episódio.

Nisto vale uma lição de Foucault sobre as relações de poder que se encaixa perfeitamente aos moldes ora expostos e revela a clara influência nietzschiana no pensamento deste³⁶⁰:

Certamente é preciso enfatizar também que só é possível haver relações de poder quando os sujeitos forem livres. Se um dos dois estiver completamente à disposição do outro e se tornar sua coisa, um objeto sobre o qual ele possa exercer uma violência infinita e ilimitada, não haverá relações de poder. Portanto, para que se exerça uma relação de poder, é preciso que haja sempre, dos dois lados, pelo menos uma certa forma de liberdade. Mesmo quando a relação de poder é completamente desequilibrada, quando verdadeiramente se pode dizer que um tem todo poder sobre o outro, um poder só pode se exercer sobre o outro à medida que ainda reste a esse último a possibilidade de se matar, de pular pela janela ou de matar o outro. Isso significa que, nas relações de poder, há necessariamente possibilidade de resistência, pois se não houvesse possibilidade de resistência-de resistência violenta, de fuga, de subterfúgios, de estratégias que invertam a situação – não haveria de forma alguma relações de poder.

A reflexão de Nietzsche sobre o Direito enquanto relação de poder não se restringe a esta leitura do mundo antigo. Um desenvolvimento desse pensamento é que, a partir dessa relação de poder, se moldam os direitos e os deveres. Na percepção de Nietzsche nossos deveres seriam os direitos de outros sobre nós. Vejamos mais uma vez o caráter de troca nas relações jurídicas, o cunho sinalagmático presente até hoje nas relações obrigacionais. As partes nestas relações de poder tomam-se enquanto “iguais”, capazes de prometer, como vimos na *Genealogia da Moral (supra)*. Nesta responsabilidade para os contratos, para cumprir obrigações, residiria grande parte dos direitos. Com base nessa responsabilidade, enuncia Nietzsche: “Nós cumprimos nosso dever — isto é: justificamos a idéia de nosso poder que nos valeu tudo o que nos foi dado, devolvemos na medida em que nos concederam.”³⁶¹.

Nietzsche de certa forma remodela uma antiga compreensão jurídica, aquela que o sujeito de direito só pode ceder os direitos que efetivamente possui. Para o filósofo: “Os

³⁶⁰ FOUCAULT, Michel *apud* GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. *Teses sobre a Gênese do Direito em Nietzsche*. In: *Filosofia e Crítica: Festschrift dos 50 anos do curso de Filosofia da Unijuí*. Ijuí: Editora Unijuí, 2007. Pág. 413.

³⁶¹ A, §112.

direitos dos outros podem se referir apenas ao que está em nosso poder; não seria razoável, se eles quisessem de nós algo que não nos pertence.”³⁶² Esse sentimento de dever só existiria quando ambas as partes acreditassem na extensão de seus poderes, sendo que a partir disso seria possível prometer, se comprometer em relação a algo. Aí encontraríamos uma versão nietzschiana da autonomia da vontade nas relações obrigacionais e contratuais. Vale mais uma vez remontar à Nietzsche em sua concepção mais elaborada do direito enquanto relação de poder³⁶³:

Contribuição a história natural do dever e do direito. – (...) Meus direitos – são aquela parte do meu poder que os outros apenas me concederam, mas também desejam que eu preserve. Como cheguem eles a isso? Em primeiro lugar, mediante sua inteligência, temor e cautela: seja que esperam algo semelhante de nós em retorno (proteção dos seus direitos), que consideram inadequada uma luta conosco, que vêem toda diminuição de nossa força uma desvantagem para si, pois então tornamo-nos impróprios para uma aliança com eles, no enfrentamento de um terceiro poder hostil. Em segundo lugar, mediante dádiva ou cessão. Nesse caso, os outros têm poder bastante e mais que bastante para ceder parte dele e garantir a parte cedida àquele a quem doaram: em que se pressupõe exíguo sentimento de poder naquele que se deixa presentear. **Assim nascem os direitos: graus de poder reconhecidos e assegurados. Se as relações de poder mudam substancialmente, direitos desaparecem e surgem outros** - é o que mostra o direito dos povos, em seu constante desaparecer e surgir. Se nosso poder diminui substancialmente, modifica-se o sentimento daqueles que vêm assegurando o nosso direito: eles calculam se podem nos restabelecer a antiga posse plena - sentindo-se incapazes disso, passam a negar nossos "direitos". Do mesmo modo, quando nosso poder cresce consideravelmente muda o sentimento daqueles que até então o reconheciam, e cujo reconhecimento não mais necessitamos: eles tentarão empurrá-lo até seu nível anterior e desejarão intervir, nisso invocando o seu "dever" - mas é palavreado inútil. Onde o direito predomina, um certo estado e grau de poder é mantido, uma

³⁶² A, §112.

³⁶³ A, §112. “Zur Naturgeschichte von Pflicht und Recht.” (...) “Meine Rechte: das ist jener Theil meiner Macht, den mir die Anderen nicht nur zugestanden haben, sondern in welchem sie mich erhalten wollen. Wie kommen diese Anderen dazu? Einmal: durch ihre Klugheit und Furcht und Vorsicht: sei es, dass sie etwas Ähnliches von uns zurückerwarten (Schutz ihrer Rechte), dass sie einen Kampf mit uns für gefährlich oder unzumuthig halten, dass sie in jeder Verringerung unserer Kraft einen Nachtheil für sich erblicken, weil wir dann zum Bündniss mit ihnen im Gegensatz zu einer feindseligen dritten Macht ungeeignet werden. Sodann: durch Schenkung und Abtretung. In diesem Falle haben die Anderen Macht genug und übergenug, um davon abgeben zu können und das abgegebene Stück Dem, welchem sie es schenkten, zu verbürgen: wobei ein geringes Machtgefühl bei Dem, der sich beschenken lässt, vorausgesetzt wird. So entstehen Rechte: anerkannte und gewährleistete Machtgrade. Verschieben sich die Machtverhältnisse wesentlich, so vergehen Rechte und es bilden sich neue, — diess zeigt das Völkerrecht in seinem fortwährenden Vergehen und Entstehen, Nimmt unsere Macht wesentlich ab, so verändert sich das Gefühl Derer, welche bisher unser Recht gewährleisteten: sie erlauben, ob sie uns wieder in den alten Vollbesitz bringen können, — fühlen sie sich hierzu ausser Stande, so leugnen sie von da an unsere „Rechte“. Ebenso, wenn unsere Macht erheblich zunimmt, verändert sich das Gefühl Derer, welche sie bisher anerkannten und deren Anerkennung wir nun nicht mehr brauchen: sie versuchen wohl, dieselbe auf das frühere Maass herabzudrücken, sie werden eingreifen wollen und sich auf ihre „Pflicht“ dabei berufen, — aber diess ist nur ein unnützes Wortemachen. Wo Recht herrscht, da wird ein Zustand und Grad von Macht aufrecht erhalten, eine Verminderung und Vermehrung abgewehrt. Das Recht Anderer ist die Concession unseres Gefühls von Macht an das Gefühl von Macht bei diesen Anderen. Wenn sich unsere Macht tief erschüttert und gebrochen zeigt, so hören unsere Rechte auf: dagegen hören, wenn wir sehr viel mächtiger geworden sind, die Rechte Anderer für uns auf, wie wir sie bis jetzt ihnen zugestanden.”

diminuição ou um aumento é rechaçado. **O direito dos outros é uma concessão, feita por nosso sentimento, ao sentimento de poder desses outros.** Quando o nosso poder mostra-se abalado e quebrantado, cessam nossos direitos: e, quando nos tornamos muito mais poderosos, cessam o direitos dos outros sobre nós, tal como os havíamos reconhecido até então. (Grifo nosso)

Interessante notar uma tese sustentada por Oswaldo Giacóia Júnior sobre a relação entre a Genealogia do Direito e a Genealogia da Moral. A *primu oculi* poder-se-ia irrefletidamente afirmar que as categorias jurídicas derivariam de categorias morais, mas é exatamente o contrário que encontraríamos em Nietzsche, de acordo com essa interpretação do eminente professor da UNICAMP. Na realidade as categorias proto-jurídicas – pois ainda não haviam ganhado essa denominação – de credor e devedor, a relação com o castigo e com a memória, seriam a base da *Genealogia da Moral* de Nietzsche. O que a tradição considera como apanágio do homem, marca de sua semelhança com a divindade: dever, responsabilidade, obrigação, culpa, derivadas do famigerado livre-arbítrio, na realidade nada mais são que provenientes das relações econômicas e jurídicas de tempos imemoriais.

O Direito nesta perspectiva não decorre da moralidade humana, mas a moralidade é uma criação pré-histórica do homem que reside em categorias jurídicas. Assim se enuncia o intérprete de Nietzsche³⁶⁴:

Desse modo, com a promessa, são fixados também os pressupostos elementares do pensamento causal, abrindo-se a distinção entre fortuito e necessário, consolidando-se o vínculo entre um ato de vontade (um ‘eu quero’, ‘eu farei’) e a descarga efetiva dessa vontade numa ação. Para tanto, torna-se necessário deter a força instintiva do esquecimento, própria ao vigor da animalidade. Se o problema consiste em criar no esquecimento e instintivo hominídeo uma memória da vontade, tornando-o capaz de prometer, compreende-se, pois, que o estágio mais recuado do processo civilizatório deve forçosamente coincidir com o foco de surgimento das promessas - e, portanto, só pode ser encontrado no terreno das relações pessoais de direito obrigacional: precisamente no âmbito jurídico-econômico das trocas, da compra, venda, crédito.

Essas relações jurídicas enquanto relações de poder ganham uma terminologia nova em um dos intérpretes de Nietzsche. Lawrence Hatab, após de aludir à pouca atenção dada à questão do direito em Nietzsche, referenciando até mesmo o já citado texto de Peter Goodrich, diz que o direito aqui pode ser tratado enquanto uma **Agonística Legal**. Interessante notar que o autor faz menção à democracia grega, lembrando que os julgamentos eram chamados *agones* e os litigantes, *agonistai*³⁶⁵. De fato, o Direito possui um caráter fortemente agonístico, neste ponto podemos dizer que a retórica novamente aparece como uma arte dos argumentos em relação ao discurso jurídico, ou, dito de outro modo, todo

³⁶⁴ GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. *Teses sobre a Gênese do Direito em Nietzsche*. In: Filosofia e Crítica: *Festschrift* dos 50 anos do curso de Filosofia da Unijuí. Ijuí: Editora Unijuí, 2007. Pág. 400.

³⁶⁵ HATAB, Lawrence. *A Genealogia da Moral de Nietzsche: uma introdução*. São Paulo: Madras, 2010. Pág. 278.

discurso jurídico é um discurso retórico a trabalhar seus elementos: o *Ethos*, o *Pathos* e o *Logos*³⁶⁶. Por sua vez, os sistemas processuais são as provas mais claras dessa agonística no direito. As próprias categorias jurídicas trariam essa tensão, direitos e deveres, autor e réu, e até mesmo a antiga oposição entre Direito Subjetivo e Direito Objetivo. Obviamente, imerso na experiência jurídica americana, o intérprete citado traz como exemplo emblemático o sistema de persecução penal estadunidense, aproximando até mesmo essa questão agonística à política. Vejamos³⁶⁷:

Dessa maneira, um sistema legal adversário espelha a separação de poderes que marca a forma norte-americana de governo; estruturas legais e políticas são organizadas ao redor de locais de contestação de poder, mais do que no término do conflito (e isso pode estar de acordo com a formulação de Nietzsche de que uma ordem legal é “um meio no conflito entre complexos de poder”, mais do que um meio de evitar o conflito ([GM, II, 11]).

Vista a hipótese genealógica de Nietzsche para o Direito, um jurista poderia dizer que nesta perspectiva o fenômeno jurídico se reduz a mera relação de poder, e o desejo pelo poder no homem por si seria ilimitado. Por conseguinte, o homem movido pelas suas paixões buscaria apenas o poder em detrimento de tudo e de todos, o que levaria ao caos e à anarquia na ordem social e jurídica. Mas esta seria apenas uma leitura apressada e superficial. Já nos sofistas a resposta não era tão fácil e imediata; em Nietzsche se tornam muito mais complexas as relações de poder uma vez que ele insere elementos como a moralidade e a história desta moral nas relações de poder.

Pretendemos, a partir de agora, defender a seguinte proposição: se o direito é uma relação de poder, a justiça é uma relação de equilíbrio de poder. Esta não é uma distinção explícita no próprio Nietzsche e que, apesar de não aventada por seus intérpretes mais distintos quando do tratamento do tema, parece-nos acertada e crucial para o desenvolvimento de nossas investigações.

³⁶⁶ REBOUL, Olivier. *Introdução à Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Pág. 47.

³⁶⁷ HATAB, Lawrence. *A Genealogia da Moral de Nietzsche: uma introdução*. São Paulo: Madras, 2010. Pág. 278.

3 - Genealogia da Justiça

O "homem justo" requer, continuamente, a fina sensibilidade de uma balança: para os graus de poder e direito, que, dada a natureza transitória das coisas humanas, sempre ficarão em equilíbrio apenas por um instante, e geralmente subindo ou descendo: – portanto, ser justo é difícil, e exige a prática e boa vontade, e muito espírito bom.³⁶⁸

Antes de iniciar a perquirição dessa origem da justiça, vale trazer a baila uma compreensão que vincula a questão da origem do direito com a origem da justiça. Para a Filosofia do Direito há tempos é cara a distinção entre Direito e Justiça. Posto de outro modo, o que é jurídico e o que é justo, como se tornou famosa na distinção kantiana entre *quid sit juris et quid sit jus*³⁶⁹. Talvez sequer para os Romanos do período clássico houvesse uma identidade entre Direito e Justiça. Alguns poderiam pensar que o termo latino *jus*³⁷⁰ designaria, ao mesmo tempo, o Direito e a Justiça, um direito sempre justo em uma inequívoca identidade e unidade ética. Todavia, o símile não seria correto, e disto as *Institutas* de Justiniano, ao consolidar parte da visão do Direito Romano, fornecem prova. É largamente conhecida a passagem: “Jurisprudência é o conhecimento das coisas divinas e humanas, a ciência do justo e do injusto”³⁷¹.

Nem todo direito é justo. Está é uma dura lição que a realidade nos apresenta no decorrer dos tempos. Nem por isso, todavia, os juristas devem se resignar ao meramente jurídico, o que geraria uma limitação ética do direito. Eis talvez uma das últimas lições deixadas por Miguel Reale que sequer precisou ficar estampada em suas obras, mas que

³⁶⁸ A, §112. “(...)Der „billige Mensch“ bedarf fortwährend des feinen Tactes einer Wage: für die Macht- und Rechtsgrade, welche, bei der vergänglichen Art der menschlichen Dinge, immer nur eine kurze Zeit im Gleichgewichte schweben werden, zumeist aber sinken oder steigen: — billig sein ist folglich schwer und erfordert viel Übung, viel guten Willen und sehr viel sehr guten Geist.”

³⁶⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça Em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1996. Pág. 278.

³⁷⁰ Essa distinção já era bem clara e aceita entre os romanos. “Se se quiser entender a matéria jurídica, é preciso, antes de mais nada, saber donde vem a palavra direito (ius). Ora, essa palavra provém de justiça (iustitia): com efeito, como definiu limpidamente (elegantemente) Celso, o direito é a arte do bom e do equitativo. E nós (juristas) podemos, com razão, ser chamados os sacerdotes do direito, pois de fato praticamos a justiça, procuramos dar e conhecer o que é bom e equitativo, com a separação entre o justo e o injusto, a distinção entre o lícito e o ilícito; pretendemos que os homens de bem conduzam não apenas por temor do castigo, mas também pelo desejo de recompensa, e esforçamo-nos, sinceramente, por alcançar, salvo engano, uma filosofia verdadeira”. (DIGESTO, I, I, 1)”

³⁷¹ “Jurisprudencia, est divinarum atque humanarum rerum notitia, justis atque injustis scientia”, INSTITUTAS, I, 1, 1.

ecoarão ao longo dos anos nos corredores das arcadas: **Faça do Jurídico o Justo**. Estas foram as últimas palavras de seu breve e trêmulo discurso pela idade, mas firme pela convicção do tempo, quando de uma homenagem aos seus 95 anos³⁷².

Neste sentido, os opositores de Nietzsche gostariam de ver em seu pensamento jurídico apenas uma ânsia pelo poder e nada mais³⁷³. Talvez a partir de uma equivocada interpretação analógica feita nos seguintes moldes: se para o mundo é para Nietzsche Vontade de Poder e nada mais, o direito também seria apenas Vontade de Poder e nada mais!³⁷⁴ É exatamente neste momento que entra em questão a nossa proposição inicial para este capítulo: a distinção entre as relações de poder do Direito e da Justiça. Seria exatamente a Justiça que atuaria na contenção dessas vontades fortes e fracas, na luta da afirmação da vida contra o ressentimento.

Todavia, antes de adentrarmos nesta hipótese, vejamos mais uma manifestação contrária à nossa abordagem. Alguns poderiam objetar, a partir de nosso ponto de reflexão sobre o Perspectivismo: se tudo é ilusão, se tudo é mentira, se não há verdade, não haverá verdade e justiça possível. Destacamos naquele momento e deve mais uma vez ser reafirmado: não há um fundamento metafísico para a verdade, para uma Justiça da Verdade. Não é possível encontrar um reino das essências em contraposição a um reino das aparências, onde nosso direito e nossa justiça seriam simplesmente reflexos distorcidos da Verdade e da Justiça!

O Perspectivismo e a Genealogia enquanto abordagens surgem exatamente para demolir a crença nesta Verdade e nesta Justiça transmundanas³⁷⁵. Na realidade, o Perspectivismo vem demonstrar que estes conceitos não são válidos por si, nem possuiriam um fundamento último. Questão esta que é complementada pela compreensão Genealógica do conhecimento, pois o próprio conhecimento³⁷⁶, os conceitos e os valores teriam a sua história,

³⁷² REALE, Miguel. Homenagem na USP em 2005. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=wYp6OaG2Qb4>>. Acesso em: 20/12/2011

³⁷³ Como, por exemplo, vimos em Alfred Verdross, *vide supra*.

³⁷⁴ ABM, §36: “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” — seria justamente “vontade de poder”, e nada mais.”

³⁷⁵ Vale a referência a nota do Tradutor Paulo César de Souza: “‘trasmundanos’: *Hinterweltler*, no original; cunhagem de Nietzsche. Provável tradução do termo “metafísicos” (“que estão além do mundo físico”), de origem grega; pode também aludir a *Hinterwäldler*, os habitantes do *Hinterwald* (algo como “floresta profunda”). Cf. *Assim falou Zaratustra*, I, “Dostrasmundanos” na confiável tradução de Mário da Silva (3ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1983).

³⁷⁶ Essa própria história do conhecimento era algo que já estava explícito desde *Humano, demasiado humano*, §2: “que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição.”

mas que não apontariam jamais mais fins, apenas para novos sentidos dados dentro da própria história. Essa é a vinculação que deve ser feita com todo o esforço do trabalho até agora.

A *contrario sensu* de nossa perspectiva, a justiça em Nietzsche não seria, por exemplo, da forma explanada por Flávio Koethe, no prefácio de sua tradução para os Aforismos Póstumos entre o período de 1882-1883, em que afirma categoricamente³⁷⁷:

Não há justiça. Cada código é uma moralidade limitada que pretende ser absoluta. Serve para “enquadrar fatos” que são constituídos pelo “enquadramento”: o que é “alegado” aparece como ocorrido. A Justiça do Estado é a socialização da vingança pelo poder, a prepotência legalizada de uns sobre os outros, a vontade de poder instituída como direito de dominar e impor. A maior sinceridade obriga a reconhecer que se mente sempre. Alegam-se razões que não são as que efetivamente determinam as ações.

Esta é exatamente a crítica que Nietzsche faz à hipótese da origem da justiça para Eugen Dühring³⁷⁸. Este jurista viu a justiça e o castigo como formas originadas da vingança, trabalhando a partir deste pressuposto toda a sua Teoria Jurídica no séc. XIX. Talvez o tradutor tenha tomado as anotações de Nietzsche sobre a obra do jurista acima citado como palavras do filósofo. Nietzsche em suas anotações não fazia distinção entre o que era meramente um “fichamento” de um comentário, apenas iniciava o texto com referência ao título da obra que tratava. Sequer o próprio filósofo pensaria que suas velozes anotações durante suas caminhadas e leituras nas montanhas da Suíça virariam alvo de demorada exegeses filosóficas pelos seus intérpretes.

Faz-se necessário revisitar as próprias refutações de Nietzsche quanto às tentativas de encontrar a origem da justiça em outras fontes, como é o caso que ele aponta: a partir do ressentimento. Hipótese esta que ele lança contra a fundamentação de Dühring para a origem da justiça. Para Nietzsche este jurista nada mais faz do que sacralizar a vingança sob o nome da justiça³⁷⁹. Deveras, no passado remoto, a linha entre a vingança e a justiça era tênue³⁸⁰.

³⁷⁷ KOTHE, Flávio. *Fragments do espólio*. Brasília: Editora UnB, 2000. Pág. 12

³⁷⁸ Vale mencionar que este é o mesmo Dühring rivalizado por Engel em seu Anti-Dühring. Trata-se de um autor que se perpetuou mais pelos seus opositores do que sua própria obra. “**Karl Eugene Dühring** (1833-1921) foi um prolífero professor de direito. Dühring desprezava tudo aquilo que Nietzsche valorizava. Dühring era um patriota, anti-semita, odiava Goethe e a cultura grega. Nietzsche chamava-o de “salamandra do pântano”, por causa de suas inclinações anti-semitas.” FERNANDES, Rodrigo Rosas. *Op. Cit.* Pág. 236.

³⁷⁹ GM, II, §11.

³⁸⁰ Nisto, podemos até mesmo lembrar a mitologia grega. Essa proximidade entre a Justiça e a Vingança se mostra clara nos tempos titânicos. Thêmis [a Justiça Divina], mãe de Diké [a Justiça Humana] no período olímpico, é prima de Nemesis [a Vingança], ela que proporciona a retribuição para aqueles que cometem a Hybris [arrogância perante os deuses]. MARCH, Jenny. *Cassell's Dictionary of Classical Mythology*. Nova Iorque, Cassell & CO., 1998. Pág. 525.

Todavia, para Dühring, a vingança reside em "uma disposição da natureza", e sua finalidade é a "autoconservação". O castigo seria uma forma de retribuição, um meio através do qual o indivíduo daria vazão ao sentimento reativo e derivado de uma lesão sofrida. Aqui reside a questão de o castigo e sua necessidade só surgirem a partir do ato lesivo, contra o que Nietzsche se opõe duramente.

Nietzsche conhecia desde seu período enquanto universitário em Bönn a obra de Eugen Dühring, e a partir daí estudou com profundidade o pensamento deste. O filósofo criticou este jurista do ressentimento pela visão mecanicista sobre os valores morais; para Dühring o sentimento de vingança surgiria de forma reativa à realidade, o que para Nietzsche era uma forma de ressentimento. Acima de tudo, essa vingança era necessária para a dinâmica do direito naquele autor do direito do séc. XIX³⁸¹. Todavia, para Nietzsche é exatamente o oposto que encontraríamos na justiça³⁸²:

Em toda parte onde se exerce e se mantém a justiça, vemos um poder mais forte que busca meios de pôr fim, entre os mais fracos a ele subordinados (grupos ou indivíduos), ao insensato influxo do ressentimento, seja retirando das mãos da vingança o objeto do ressentimento seja colocando em lugar da vingança a luta contra os inimigos da paz e da ordem, seja imaginando, sugerindo ou mesmo forçando compromissos, seja elevando certos equivalentes de prejuízos à categoria de norma, à qual de uma vez por todas passa a ser dirigido o ressentimento. Mas o decisivo no que a autoridade suprema faz e impõe contra a vigência dos sentimentos de reação e rancor.

De certo modo, Nietzsche até mesmo pretendeu uma nova interpretação das velhas ideias que permeavam o imaginário humano em relação à Justiça. Aqueles apontamentos sobre os erros do conhecimento tratados quando do Perspectivismo devem estar presentes para a devida reflexão sobre o tema do justo no pensamento nietzschiano. As avaliações morais não partem de pontos fixos, as ações, acima de tudo, não trazem em si o seu sentido, ou seja, não são boas ou más por si. Assim em Nietzsche encontramos uma dura oposição a toda tradição que sustenta a existência de um direito natural. Falar de um direito

³⁸¹ Esclarecedora é a nota de Antônio Paschoal: "Para Nietzsche, ao contrário, não são sentimentos reativos como o ressentimento que fazem nascer a justiça. Ela é, antes, o produto do homem forte, que a inventa para estabelecer regras entre aqueles que são seus iguais e para impor um padrão de comportamento ao fraco, àquele que não consegue manter sua palavra e cumprir suas promessas, e também para conter o "pathos reativo" do fraco, que se traduz, por exemplo, no desejo de vingança do fraco." PASCHOAL, Antônio Edmilson. *As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche*. Revista *Philosophos*. Goiânia, v. 13. n.1, p. 11-33, junho. 2008. Pág. 29.

³⁸² GM, II, §11. "(...)Überall, wo Gerechtigkeit geübt, Gerechtigkeit aufrechterhalten wird, sieht man eine stärkere Macht in bezug auf ihr unterstehende schwächere (seien es Gruppen, seien es einzelne) nach Mitteln suchen, unter diesen dem unsinnigen Wüten des Ressentiment ein Ende zu machen, indem sie teils das Objekt des Ressentiment aus den Händen der Rache herauszieht, teils an Stelle der Rache ihrerseits den Kampf gegen die Feinde des Friedens und der Ordnung setzt, teils Ausgleich erfindet, vorschlägt, unter Umständen aufnötigt, teils gewisse Äquivalente von Schädigungen zur Norm erhebt, an welche von nun an das Ressentiment ein für allemal gewiesen ist. (...)"

natural à propriedade, e até mesmo à vida, seria um palavrório sem sentido para Nietzsche. Não é na Natureza ou pela Natureza que tais “direitos” aparecem na história. Estes foram convenções, mas acima de tudo criações do homem.

Nietzsche assim enuncia, mais uma vez fazendo referência e reverência a Tucídides, agora tratando do ocaso da ilha de Corcyra³⁸³: “Não há direito natural, nem injustiça natural.” A natureza não nos pode dar o sentido, muito menos um fundamento do justo; se assim fosse, as atividades vitais que a todo o momento realizamos, por exemplo, no simples atos de alimentar, seriam injustas. Mas o homem sempre se colocou em posição primordial na natureza, e seus atos seriam expiados por essa “natureza”, como se o homem possuísse uma licença para matar, dominar e submeter todo universo à sua vontade e desejo. Essa ilusão de sua posição na ordem das coisas o fez criar esses mitos de uma justiça natural³⁸⁴ e de uma justiça eterna, “pois não há justiça eterna”³⁸⁵.

O filósofo trágico até de certa forma ironiza os conceitos arcaicos e sempre repetidos sobre a justiça: “Dar a cada um o seu: isso seria querer a justiça e colher o caos”³⁸⁶. Para Nietzsche essa justiça antiga, ou seja, realizada nessa fase moral do homem, a partir da decadência do gênio helênico, ascensão do espírito latino e o que daí adveio, seriam momentos em que o instinto de justiça não havia se desenvolvido suficientemente. Vê-se que a justiça para Nietzsche tem a função de reduzir o “insensato influxo do ressentimento, seja retirando das mãos da vingança o objeto do ressentimento, seja colocando em lugar da vingança a luta contra os inimigos da paz e da ordem, seja imaginando, sugerindo ou mesmo forçando compromissos”³⁸⁷.

Lembremo-nos que, nestas fases anteriores da moral, as ações são valoradas por sua utilidade e finalidade. De toda a forma, a avaliação de uma ação na história também deve ser vista pela moralidade do seu tempo³⁸⁸. A justiça antiga, ou em termos nietzschianos, a falta de instinto de justiça, não consegue ver que uma ação má ou imoral não é necessariamente injusta. Nisto o Perspectivismo é aplicável até mesmo como modo de compreensão do justo na história. No Prólogo de *Humano, demasiado humano*, adicionado

³⁸³ AS, §31: “Se, entretanto, a comunidade social se rompe completamente, se a anarquia se universaliza, novamente aparecerá o estado natural, a desigualdade descuidada e absoluta, como sucedeu na ilha de Corcyra, segundo a narrativa de Thucidydes. Não há, nem justiça natural, nem injustiça natural.”

³⁸⁴ OS, §9 – “A “lei da natureza”, fórmula da superstição – (...) A necessidade na natureza, com a expressão ‘conformidade à lei’, torna-se mais humana e um último refúgio dos devaneios mitológicos.”

³⁸⁵ HH, §53.

³⁸⁶ AP, Verão-Outono 1882, (3) 165.

³⁸⁷ GM, II, §11.

³⁸⁸ HH, §42: “quando alguém prefere a vingança à justiça, ele é moral segundo a medida de uma cultura passada, imoral segundo a atual.”

em 1886, Nietzsche ao conclamar os Espíritos-Livres a tornarem-se senhores de si mesmos, relembra, que até mesmo certa forma de injustiça³⁸⁹ seria necessária e estaria presente em nossos juízos³⁹⁰:

Você deve aprender a perceber o que há de perspectivista em cada, valoração — o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes, e tudo o que se relaciona à perspectiva; também o que de estupidez que há nas oposições de valores e a perda intelectual com que se paga todo pró e todo contra. **Você deve apreender a injustiça necessária de todo pró e contra, injustiça como indissociável da vida, a própria vida como condicionada pela perspectiva e sua injustiça.** Você deve sobretudo ver com seus olhos onde a injustiça é maior: ali onde a vida se desenvolveu ao mínimo, do modo mais estreito, carente, incipiente, e no entanto não pode deixar de se considerar fim e medida das coisas e em nome de sua preservação despedaçar e questionar o que for mais elevado, maior e mais rico, secreta e mesquinamente, incessantemente — você deve olhar com seus olhos o problema da *hierarquia*, e como poder, direito e amplidão das perspectivas crescem conjuntamente às alturas.

Vê-se, portanto, que Nietzsche, principalmente a partir da terceira fase de sua obra³⁹¹, inicia uma constante perquirição da origem dos conceitos morais, incitando também outros pensadores a continuar sob suas pegadas o Método Genealógico³⁹². Notemos mais uma vez, não se trata dogmaticamente de um método, algo cientificista, mas uma perspectiva. Há, como foi dito, uma nova abordagem sobre como pensar, compreender e dissecar um valor, uma ideia, uma instituição. Estas foram as lições deixadas por sua *Genealogia da Moral*, principalmente em seu Prólogo, onde coloca essa ideia como mais uma meta, dentre muitas, de sua filosofia.

Por último, antes de adentrar à temática propriamente dita da gênese da justiça, algumas observações preliminares são necessárias. Nietzsche, em sua hipótese genealógica, está perquirindo pela “origem” da justiça, pela sua história. Não busca desvendar o que é a

³⁸⁹ Em breve, quando da Justiça Trágica, retomaremos esse ponto de vista sobre a injustiça necessária à realidade. Mas desde já, trata-se de mais uma das perspectivas da (in)justiça.

³⁹⁰ HH, Pr. §6. “(...)Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen — die Verschiebung, Verzerrung und scheinbare Teleologie der Horizonte und was Alles zum Perspektivischen gehört; auch das Stück Dummheit in Bezug auf entgegengesetzte Werthe und die ganze intellektuelle Einbusse, mit der sich jedes Für, jedes Wider bezahlt macht. Du solltest die nothwendige Ungerechtigkeit in jedem Für und Wider begreifen lernen, die Ungerechtigkeit als unablösbar vom Leben, das Leben selbst als bedingt durch das Perspektivische und seine Ungerechtigkeit. Du solltest vor Allem mit Augen sehn, wo die Ungerechtigkeit immer am grössten ist: dort nämlich, wo das Leben am kleinsten, engsten, dürftigsten, anfänglichsten entwickelt ist und dennoch nicht umhin kann, sich als Zweck und Maass der Dinge zu nehmen und seiner Erhaltung zu Liebe das Höhere, Grössere, Reichere heimlich und kleinlich und unablässig anzubröckeln und in Frage zu stellen, — du solltest das Problem der Rangordnung mit Augen sehn und wie Macht und Recht und Umfänglichkeit der Perspektive mit einander in die Höhe wachsen. (...)”

³⁹¹ Note-se que os prólogos de 1886 incluem-se neste período de reflexão. Mesmo que muitas das referências do próprio Nietzsche quanto à origem da justiça situem-se nas obras do período intermediário, como *Humano, demasiado humano* volume I e II.

³⁹² GM, Pr. §6 e §7.

Justiça ou um ideal de Justiça; nem mesmo um fundamento que geraria essa justiça na alma dos homens. Como já foi dito, para Nietzsche não existem fatos eternos, assim como não existem verdades absolutas, pois tudo veio a ser³⁹³. Assim também acontece com a Justiça, ela é uma ideia construída pelo homem, mutável no decorrer da história.

O mais importante nessa reconstrução genealógica é retomar o passado para demonstrar o que ele se tornou, demonstrar a fluidez dos conceitos no curso da história, mas talvez, acima de tudo, o que deste passado ainda está presente em nós, ainda que o neguemos ou não queiramos ver. Claramente, mais uma vez, vê-se a aplicação de sua Filosofia Histórica como premissa para o conhecimento dos valores. Deste modo, toda essa análise seguinte remonta à origem do Direito e da Justiça, e não especificamente a um período histórico delimitado, ou seja, não ao Direito Grego, Romano, Medieval, Moderno ou Contemporâneo.

Todos os aforismos citados por Nietzsche, quanto à origem da justiça, partem praticamente a mesma ideia: a origem da justiça entendida enquanto um acordo entre homens com aproximadamente o mesmo poder. Veremos, todavia, que perspectivamente existem outros detalhes a serem elucidados. Tratemos agora o aforismo completo que complementa a questão quanto à origem do Direito, vinculado à origem da justiça³⁹⁴:

Origem da justiça. — A justiça (equidade) tem origem entre homens de aproximadamente o mesmo poder, como Tucídides (no terrível diálogo entre os enviados atenienses e melios) corretamente percebeu: quando não existe preponderância claramente reconhecível, e um combate resultaria em prejuízo inconseqüente para os dois lados, surge a idéia de se entender e de negociar as

³⁹³ HH, §2.

³⁹⁴ HH, §92. “Ursprung der Gerechtigkeit. — Die Gerechtigkeit (Billigkeit) nimmt ihren Ursprung unter ungefähr gleich Mächtigen, wie diess Thukydidés (in dem furchtbaren Gespräche der athenischen und melischen Gesandten) richtig begriffen hat; wo es keine deutlich erkennbare Uebergewalt giebt und ein Kampf zum erfolglosen, gegenseitigen Schädigen würde, da entsteht der Gedanke sich zu verständigen und über die beiderseitigen Ansprüche zu verhandeln: der Charakter des Tausches ist der anfängliche Charakter der Gerechtigkeit. Jeder stellt den Andern zufrieden, indem Jeder bekommt, was er mehr schätzt als der Andere. Man giebt Jedem, was er haben will als das nunmehr Seinige, und empfängt dagegen das Gewünschte. Gerechtigkeit ist also Vergeltung und Austausch unter der Voraussetzung einer ungefähr gleichen Machtstellung: so gehört ursprünglich die Rache in den Bereich der Gerechtigkeit, sie ist ein Austausch. Ebenso die Dankbarkeit. — Gerechtigkeit geht natürlich auf den Gesichtspunct einer einsichtigen Selbsterhaltung zurück, also auf den Egoismus jener Ueberlegung: „wozu sollte ich mich nutzlos schädigen und mein Ziel vielleicht doch nicht erreichen?“ — Soviel vom Ursprung der Gerechtigkeit. Dadurch, dass die Menschen, ihrer intellectuellen Gewohnheit gemäss, den ursprünglichen Zweck sogenannter gerechter, billiger Handlungen vergessen haben und namentlich weil durch Jahrtausende hindurch die Kinder angelernt worden sind, solche Handlungen zu bewundern und nachzuahmen, ist allmählich der Anschein entstanden, als sei eine gerechte Handlung eine unegoistische: auf diesem Anschein aber beruht die hohe Schätzung derselben, welche überdiess, wie alle Schätzungen, fortwährend noch im Wachsen ist: denn etwas Hochgeschätztes wird mit Aufopferung erstrebt, nachgeahmt, vervielfältigt und wächst dadurch, dass der Werth der aufgewandten Mühe und Beeiferung von jedem Einzelnen noch zum Werthe des geschätzten Dinges hinzugeschlagen wird. — Wie wenig moralisch sähe die Welt ohne die Vergesslichkeit aus! Ein Dichter könnte sagen, dass Gott die Vergesslichkeit als Thürhüterin an die Tempelschwelle der Menschenwürde hingelagert habe.”

pretensões de cada lado: a *troca* é o caráter inicial da justiça. Cada um satisfaz o outro, ao receber aquilo que estima mais que o outro. Um dá ao outro o que ele quer, para tê-lo como seu a partir de então, e por sua vez recebe o desejado. **A justiça é, portanto, retribuição e intercâmbio sob o pressuposto de um poderio mais ou menos igual**: originalmente a vingança pertence ao domínio da justiça, ela é um intercâmbio. Do mesmo modo a gratidão. — **A justiça remonta naturalmente ao ponto de vista de uma perspicaz autoconservação**, isto é, ao egoísmo da reflexão que diz: “por que deveria eu prejudicar-me inutilmente e talvez não alcançar a minha meta?”. — Isso quanto à *origem* da justiça. Dado que **os homens**, conforme o seu hábito intelectual, *esqueceram* a finalidade original das ações denominadas justas e eqüitativas, e especialmente porque durante milênios as crianças foram ensinadas a admirar e imitar essas ações, aos poucos **formou-se a aparência de que uma ação justa é uma ação altruísta**; mas nesta aparência se baseia a alta valorização que ela tem, a qual, como todas as valorizações, está sempre em desenvolvimento: pois algo altamente valorizado é buscado, imitado, multiplicado com sacrifício, e se desenvolve porque o valor do esforço e do zelo de cada indivíduo é também acrescido ao valor da coisa estimada. — Quão pouco moral pareceria o mundo sem o esquecimento! Um poeta poderia dizer que Deus instalou o esquecimento como guardião na soleira do templo da dignidade humana. (Grifo nosso)

Essa concepção de justiça como um acordo traz em si a própria concepção que Nietzsche possui sobre o homem moldado naqueles primórdios: o homem como ser moral³⁹⁵, capaz de assumir, cumprir e retribuir as obrigações; ideia esta que foi aprofundada na Segunda Dissertação da *Genealogia da Moral*, denominada “‘*Culpa*’, ‘*má consciência*’ e *coisas afins*”. Essa justiça para Nietzsche tem inicialmente em sua origem um caráter de troca. Mas, o que move essa “troca”, não é a busca de um bem supremo guiado por uma razão absoluta, ou por um Direito Natural que guia os homens, a *recta ratio*. O que realmente move a justiça em sua origem seria uma forma de egoísmo e o instinto de autoconservação do próprio ser humano. Veja-se que essa compreensão da autoconservação se aperfeiçoará na passagem do aforismo de *Aurora* que diz que o homem chegou a esse direito³⁹⁶:

(...) mediante sua inteligência, temor e cautela: seja que esperam algo semelhante de nós em retorno (proteção dos seus direitos), que consideram inadequada uma luta conosco, que vêem toda diminuição de nossa força uma desvantagem para si, pois então tornamo-nos impróprios para uma aliança com eles, no enfrentamento de um terceiro poder hostil.

Ao concluir essa seção Nietzsche até brinca em seu clássico estilo: “Quão pouco moral pareceria o mundo sem o esquecimento! Um poeta poderia dizer que Deus instalou o esquecimento como guardião na soleira do templo da dignidade humana.”³⁹⁷ Nietzsche diz que os homens haviam esquecido o sentido atribuído aos atos do passado, bem como aquela

³⁹⁵ GM, II, §1.

³⁹⁶ A, §112. “(...) sei es, dass sie etwas Ähnliches von uns zurückerwarten (Schutz ihrer Rechte), dass sie einen Kampf mit uns für gefährlich oder unzweckmässig halten, dass sie in jeder Verringerung unserer Kraft einen Nachtheil für sich erblicken, weil wir dann zum Bündniss mit ihnen im Gegensatz zu einer feindseligen dritten Macht ungeeignet werden. (...)”

³⁹⁷ HH, §92.

moralidade, questão esta que evidenciaria o conflito com a moralidade do passado com a de outros tempos. O esquecimento é, na consideração de Nietzsche, uma das grandes forças humanas em relação aos elos da cadeia do poder e do direito na história.

Poderia surgir um questionamento: sendo a justiça um acordo entre homem de poderes mais ou menos iguais, como ficaria a questão se houvesse alteração destes poderes? De forma sintética a solução se daria nos seguintes termos: reduzindo os poderes de um, os outros homens avaliavam se ele poderia voltar ao *status quo ante* com a cessão dos poderes dos mais fortes aos mais fracos para um novo equilíbrio; não sendo possível este retorno, eles acabavam "negando" esse "direito" do agora mais fraco. Mas, para Nietzsche, esta solução é a mesma que se os poderes fossem iguais, ou até mesmo surgiria uma situação mais favorável para o mais fraco³⁹⁸. Interpretação semelhante a esta encontramos na fornecida por Karl Jaspers³⁹⁹:

La realidad de la existencia dada del hombre produce su "justicia", la cual ya no tiene nada que ver con el amor clarividente de la justicia existencia!, sino que es jurídica. En cuanto tal, no rige como una ley natural, sino que depende de condiciones de poder que ella, al mismo tiempo, pone en cuestión. Semejante justicia sólo nace bajo poderes casi iguales... donde no hay ninguna supremacía claramente reconocible, y donde surgiría la lucha por un mutuo daño inconsecuente, allí brotaría el pensamiento de entenderse... La justicia es, por tanto, compensación e intercambio, bajo el supuesto de una posición que confiere, poco más o menos, el mismo poder.

Já no caso de aumento de poderes, os homens em desproporção tenderiam a fazer com que o "poderoso" voltasse ao estado anterior, e para isto invocaria o *dever* que os une nesta relação de equidade. Nesse caso, pode-se pensar que o mais poderoso desta sociedade poderia fugir de seu *dever* com as prerrogativas de seu *poder*, ou de seu novo poder. Veja que por esta ótica poderíamos dizer que os atenienses do período trágico alcançaram uma solução bastante prática para o aumento do poder de um dos cidadãos: a pena do ostracismo⁴⁰⁰. Ainda com relação aos gregos, nesta equalização dos poderes, poderíamos dizer que em Nietzsche há de certa forma uma releitura da Justiça enquanto virtude⁴⁰¹, pois⁴⁰²:

³⁹⁸ AS, §26.

³⁹⁹ JASPERS, Karl. *Nietzsche: Introducción a la Comprensión de su Filosofar*. Buenos Aires: Sudamericana, 1963. Pág. 309-310.

⁴⁰⁰ Vale a sintética lição: "OSTRACISM: This political practice was unique to Athenian DEMOCRACY in the 400s B.C.E., whereby the people could vote to banish any citizen for 10 years. Created in reaction to the tyrannies of PEISISTRATUS and HIPPIAS, ostracism was intended for use against wealthy politicians who, while not guilty of wrongdoing, might still be suspected of hoping to seize supreme power." *In: SACKS, David. Encyclopedia of the Ancient Greek World*. Nova Iorque: Fact Files Inc., 2005. Pág. 235.

⁴⁰¹ Assim como em: AS, §34, §211.

⁴⁰² A, §112. "Der „billige Mensch“ bedarf fortwährend des feinen Tactes einer Wage: für die Macht- und Rechtsgrade, welche, bei der vergänglichen Art der menschlichen Dinge, immer nur eine kurze Zeit im

O "homem justo" requer, continuamente, a fina sensibilidade de uma balança: para os graus de poder e direito, que, dada a natureza transitória das coisas humanas, sempre ficarão em equilíbrio apenas por um instante, e geralmente subindo ou descendo: — portanto, ser justo é difícil, e exige a prática e boa vontade, e muito espírito bom.

Nietzsche uniria essa visão primitiva da justiça à questão da equidade. Para ele, seriam questões relacionadas - de certa forma, a própria equidade seria um desenvolvimento da justiça. Mais interessante ainda para os jusfilósofos, é a nova conotação que Nietzsche atribui ao conceito de equidade, algo bastante diferente do que encontramos, por exemplo, em Aristóteles. Ao pensar a equidade enquanto a justiça no caso concreto⁴⁰³, ou de outro modo, se a lei feita para os indivíduos é cega para a individualidade, para o Estagirita seria necessário o uso da equidade para restabelecer o justo, sem no entanto jamais se identificar com o justo. Vejamos a abordagem de Nietzsche sobre a equidade⁴⁰⁴:

Equidade.— Um desenvolvimento da justiça é a equidade, nascendo entre aqueles que não infringem a igualdade comunitária: nos casos em que a lei nada prescreve, é aplicada esta sutil consideração do equilíbrio, que olha para a frente e para trás, e cuja máxima é “como tu [fizeres] a mim, eu [farei] a ti”. *Aequum* significa justamente “é conforme a nossa igualdade; essa atenua também nossas pequenas diferenças, dando-lhes uma aparência de igualdade, e deseja que relevemos um ao outro várias coisas que não *teríamos* de relevar”.

Assim chegamos ao ponto que distingue a justiça do direito: o equilíbrio de poder. Como dissemos, o que determina o direito em sua gênese é a relação de poderes mais ou menos iguais; dito de outro modo, relação jurídica é aquela que possui uma relação de poder entre duas e mais partes que tenderão e tentarão manter esses poderes, esses direitos e deveres, em patamares não desproporcionais. Vimos que essa desproporção pode extinguir e gerar novos direitos na compreensão de Nietzsche. Mas, ao nosso ver, o que qualifica essa relação jurídica enquanto uma relação de poder justa é o equilíbrio, mesmo que temporalmente limitado, entre os poderes dos diversos agentes em ação. É nisto que se encaixaria o que poderíamos chamar de **Princípio do Equilíbrio** nas relações jurídicas primevas.

Essa compreensão do equilíbrio estava presente em passados remotos, e talvez em tempos mais recentes. Para Nietzsche o equilíbrio seria uma noção muito importante para os

Gleichgewichte schweben werden, zumeist aber sinken oder steigen: — billig sein ist folglich schwer und erfordert viel Übung, viel guten Willen und sehr viel sehr guten Geist.”

⁴⁰³ Aristóteles.

⁴⁰⁴ AS, §32. “Billigkeit. — Eine Fortbildung der Gerechtigkeit ist die Billigkeit, entstehend unter Solchen, welche nicht gegen die Gemeinde-Gleichheit verstossen: es wird auf Fälle, wo das Gesetz Nichts vorschreibt, jene feinere Rücksicht des Gleichgewichts übertragen, welche vor- und rückwärts blickt, und deren Maxime ist „wie du mir, so ich dir“. *Aequum* heisst eben „es ist gemäss unserer Gleichheit; diese mildert auch unsere kleinen Verschiedenheiten zu einem Anschein von Gleichheit herab und will, dass wir Manches uns nachsehen, was wir nicht müssten.“”

antigos princípios de justiça, e até mesmo da moral. Ele chega a dizer explicitamente que o equilíbrio é a base da justiça. Nisto, a sempre rechaçada pelo direito contemporâneo “lei de talião” seria um corolário desse princípio do equilíbrio nos tempos antigos, pois se limita a vingança e a cólera cega da vítima. Em virtude da *lex talionis* o equilíbrio entre as potências que havia sido destruído, volve a ser restabelecido.

É interessante notar que Nietzsche fornece até mesmo uma justificação própria para o início das sociedades humanas que se encaixa na sua compreensão dessas relações de poder. Para ele a comunidade é inicialmente uma organização dos fracos para contrabalançar a ação dos poderes que os ameaçam. Deve-se lembrar que mesmo para Nietzsche os fracos também tem força, potência, e assim potencial para gerar direitos; acima de tudo a inteligência e a perspicácia são suas principais forças. Neste momento, o filósofo busca fazer uma comparação entre um salteador e um o líder de uma comunidade, ou entre um comerciante e um pirata. Ambos, em tese, têm potencial para os mesmos atos, mas são as circunstâncias, e as vantagens que advém dessas, que os diferenciam. Trata-se de um ardil utilizado pelos mais fracos, mas extremamente eficaz. Neutraliza-se um poder hostil através de outro. Ao invés de dois inimigos, tem-se apenas um, pois os fracos passam a ser protegidos por aquele inimigo em potencial, agora legitimado como protetor

Fixada, mesmo que momentaneamente, essa primeira relação de poder entre dominantes e dominados para a estruturação da comunidade, pode-se passar para as relações de poder dentro da comunidade. Nietzsche percebe que dentro da comunidade há uma propensão de todos a se considerarem iguais em valor, e, poderíamos acrescentar, iguais em direitos e deveres dentro da comunidade. Especificamente, Nietzsche trará essa “igualdade” em relação aos delitos, *id est*, contra a ruptura do princípio do equilíbrio, concebendo a vergonha e o castigo como formas iniciais de coerção por parte dessa comunidade.

Assim, para Nietzsche, o delito é uma quebra desse princípio do equilíbrio dentro da comunidade. Por isso se justifica a punição, e com isso suas duas decorrências: a desonra e o castigo. A desonra enquanto sacrifício imposto ao infrator que se facilitou vantagens do equilíbrio anterior usurpando seus “pares” a quem acarretou prejuízos. Já o castigo estabelecendo contra o criminoso um contrapeso muito maior do que seu ato: contra a força bruta, a prisão; contra o roubo a restituição e a multa. Nietzsche conclui que essas consequências recordam o malfeitor que por seu ato ele se excluiu da comunidade, renunciando às respectivas vantagens morais. A comunidade trata-o como um desigual, como um fraco que se encontra fora dela. Por isto o castigo, não é somente uma vingança, como

também algo mais, que possui um pouco a barbárie do estado primitivo, recordando ao infrator que este é o estado que ele quer ressuscitar. Veja-se a seção completa para ilustrar o procedimento do raciocínio de Nietzsche⁴⁰⁵:

Princípio do equilíbrio. — O salteador e o poderoso que promete à comunidade defendê-la do salteador são provavelmente, no fundo, seres muito semelhantes, apenas ocorre que o segundo obtém sua vantagem de modo diferente do primeiro: a saber, mediante contribuições regulares que a comunidade lhe paga, e não mais através de saques. (É a mesma relação que há entre comerciante e pirata, que por muito tempo são a mesma pessoa: quando uma das duas funções não lhe parece aconselhável, a pessoa exerce a outra. Na verdade, ainda hoje a moral do comerciante não é mais que um *refinamento* da moral pirata: comprar tão barato quanto possível — se possível por nada, exceto os custos do empreendimento —, e vender o mais caro possível.) O essencial é que o poderoso promete manter o *equilíbrio* em relação ao salteador, e nisso os fracos vêem uma possibilidade de viver. Pois eles têm de, ou juntar-se eles próprios num poder *de peso igual*, ou submeter-se a um de peso igual (prestar-lhe serviços pelo que faz). **Esse último**

⁴⁰⁵ AS, §22. “Princip des Gleichgewichts. — Der Räuber und der Mächtige, welcher einer Gemeinde verspricht, sie gegen den Räuber zu schützen, sind wahrscheinlich im Grunde ganz ähnliche Wesen, nur dass der zweite seinen Vortheil anders, als der erste erreicht: nämlich durch regelmässige Abgaben, welche die Gemeinde an ihn entrichtet, und nicht mehr durch Brandschatzungen. (Es ist das nämliche Verhältniss wie zwischen Handelsmann und Seeräuber, welche lange Zeit ein und die selbe Person sind: wo ihr die eine Function nicht rätlich scheint, da übt sie die andere aus. Eigentlich ist ja selbst jetzt noch alle Kaufmanns-Moral nur die Verklügerung der Seeräuber-Moral: so wohlfeil wie möglich kaufen — womöglich für Nichts, als die Unternehmungskosten —, so theuer wie möglich verkaufen.) Das Wesentliche ist: jener Mächtige verspricht, gegen den Räuber Gleichgewicht zu halten; darin sehen die Schwachen eine Möglichkeit, zu leben. Denn entweder müssen sie sich selber zu einer gleichwiegenden Macht zusammenthun oder sich einem Gleichwiegenden unterwerfen (ihm für seine Leistungen Dienste leisten). Dem letzteren Verfahren wird gern der Vorzug gegeben, weil es im Grunde zwei gefährliche Wesen in Schach hält: das erste durch das zweite und das zweite durch den Gesichtspunct des Vortheils; letzteres hat nämlich seinen Gewinn davon, die Unterworfenen gnädig oder leidlich zu behandeln, damit sie nicht nur sich, sondern auch ihren Beherrscher ernähren können. Thatsächlich kann es dabei immer noch hart und grausam genug zugehen, aber verglichen mit der früher immer möglichen völligen Vernichtung athmen die Menschen schon in diesem Zustande auf. — Die Gemeinde ist im Anfang die Organisation der Schwachen zum Gleichgewicht mit gefahrdrohenden Mächten. Eine Organisation zum Uebergewicht wäre rätlicher, wenn man dabei so stark würde, um die Gegenmacht auf einmal zu vernichten: und handelt es sich um einen einzelnen mächtigen Schadhauer, so wird diess gewiss versucht. Ist aber der Eine ein Stammhaupt oder hat er grossen Anhang, so ist die schnelle, entscheidende Vernichtung unwahrscheinlich und die dauernde lange Fehde zu gewärtigen: diese aber bringt der Gemeinde den am wenigsten wünschbaren Zustand mit sich, weil sie durch ihn die Zeit verliert, für ihren Lebensunterhalt mit der nöthigen Regelmässigkeit zu sorgen, und den Ertrag aller Arbeit jeden Augenblick bedroht sieht. Deshalb zieht die Gemeinde vor, ihre Macht zu Vertheidigung und Angriff genau auf die Höhe zu bringen, auf der die Macht des gefährlichen Nachbars ist, und ihm zu verstehen geben, dass in ihrer Wagschale jetzt gleichviel Erz liege: warum wolle man nicht gut Freund mit einander sein? — Gleichgewicht ist also ein sehr wichtiger Begriff für die älteste Rechts- und Morallehre; Gleichgewicht ist die Basis der Gerechtigkeit. Wenn diese in roheren Zeiten sagt „Auge um Auge, Zahn um Zahn“, so setzt sie das erreichte Gleichgewicht voraus und will es vermöge dieser Vergeltung erhalten: sodass, wenn jetzt der Eine sich gegen den Andern vergeht, der Andere keine Rache der blinden Erbitterung mehr nimmt. Sondern vermöge des jus talionis wird das Gleichgewicht der gestörten Machtverhältnisse wiederhergestellt: denn ein Auge, ein Arm mehr ist in solchen Urzuständen ein Stück Macht, ein Gewicht mehr. — Innerhalb einer Gemeinde, in der Alle sich als gleichgewichtig betrachten, ist gegen Vergehungen, das heisst gegen Durchbrechungen des Principes des Gleichgewichtes, Schande und Strafe da: Schande, ein Gewicht, eingesetzt gegen den übergreifenden Einzelnen, der durch den Uebergriff sich Vortheile verschafft hat, durch die Schande nun wieder Nachtheile erfährt, die den früheren Vortheil aufheben und überwiegen. Ebenso steht es mit der Strafe: sie stellt gegen das Uebergewicht, das sich jeder Verbrecher zuspricht, ein viel grösseres Gegengewicht auf, gegen Gewaltthat den Kerkerzwang, gegen den Diebstahl den Wiederersatz und die Strafsumme. So wird der Frevler erinnert, dass er mit seiner Handlung aus der Gemeinde und deren Moral-Vortheilen ausschied: sie behandelt ihn wie einen Ungleichen, Schwachen, ausser ihr Stehenden; deshalb ist Strafe nicht nur Wiedervergeltung, sondern hat ein Mehr, ein Etwas von der Härte des Naturzustandes; an diesen will sie eben erinnern.”

procedimento é o preferido, porque, no fundo, mantém em xeque dois seres perigosos: o primeiro, através do segundo; e o segundo, mediante o ponto de vista da vantagem; pois ele tem seu ganho no fato de tratar piedosa ou razoavelmente os sujeitados, para que possam alimentar não apenas a si próprios, mas também seu dominador. As coisas ainda podem lhes ser bastante duras e cruéis, de fato, mas, em comparação ao total *aniquilamento* que sempre era possível antes, as pessoas já respiram aliviadas nessa condição. — **No início, a comunidade é a organização dos fracos para o equilíbrio com os poderes ameaçadores.** Uma organização para a preponderância seria mais aconselhável, se fossem fortes o bastante para *aniquilar* de uma vez o poder contrário: e, tratando-se de um único poder malfazejo, isso certamente é *tentado*. Mas, se ele é um chefe de tribo ou tem muitos seguidores, o aniquilamento rápido e decisivo é algo improvável, e deve-se esperar um longo, duradouro *conflito*, o qual, no entanto, ocasiona o estado menos desejável possível para a comunidade, pois ela perde, com ele, o tempo de que necessita para cuidar do próprio sustento com regularidade, e vê constantemente ameaçado o produto de todo o trabalho. Por isso a comunidade prefere colocar seu poder de ataque e defesa na mesma altura em que se acha o poder do vizinho perigoso, e dar-lhe a entender que no seu lado da balança está a mesma quantidade de metal: por que não devem ser bons amigos? — *Equilíbrio*, portanto, é também um conceito muito importante para a mais antiga doutrina legal e moral; equilíbrio é a base da justiça. Quando essa, em tempos mais rudes, diz “Olho por olho, dente por dente” pressupõe já alcançado o equilíbrio, e deseja *conservá-lo* mediante a represália: de modo que, se um indivíduo comete algo contra outro, esse outro já não pratica uma vingança de cego amargor. Mas sim, graças ao *jus talionis* [lei de talião], é *restaurado* o equilíbrio das relações de poder contrariadas, *pois um olho, um braço mais*, naquelas condições primevas, significa um quê de poder, um peso *mais*. — No interior de uma comunidade em que todos se consideram de peso igual, acham-se, contra os delitos, ou seja, as infrações do princípio do equilíbrio, a *desonra* e o *castigo*; a desonra, um peso estabelecido contra o indivíduo usurpador, que graças à usurpação adquiriu vantagens, e graças à desonra toma a sofrer desvantagens que cancelam e *excedem* as vantagens anteriores. O mesmo se dá com o castigo: contra a preponderância que todo criminoso se arroga, ele institui um contrapeso bem maior; contra o ato de violência, o encarceramento; contra o roubo, a restituição e a multa. **Assim o transgressor é lembrado de que, mediante seu ato, ele se excluiu da comunidade e de suas vantagens morais: ela o trata como um desigual, um fraco, que está fora dela; por isso o castigo não apenas é retribuição, mas possui algo mais, um tanto da dureza do estado de natureza –, é justamente isso que ele pretende lembrar.**

Aqui vale uma reflexão deveras necessária para a compreensão das menções que Nietzsche faz sobre a justiça, ou as justiças. Poderíamos distinguir no mínimo três formas, ou juízos, pelos quais o filósofo se reporta à justiça, o que não exclui que estas se subdividam em outras: um juízo genealógico, um juízo crítico (muitas vezes decorrente do genealógico) e um juízo avaliativo. Vale lembrar, no entanto, que a própria Genealogia é por si uma crítica e, portanto, não deixa de ser uma avaliação *lato sensu*. Todavia, existem momentos precisos em que o filósofo não faz uso do método genealógico e tão só realiza o confronto das concepções várias sobre o justo. De outro modo, esse juízo avaliativo do justo não seria propriamente do justo jurídico, mas de uma justeza do juízo.

O filósofo-genealogista não faz distinções textuais, como, por exemplo, uso de itálico, negrito, parênteses, ou, como é possível entre nós, distinção de sinal gráfico. Suas distinções são claramente contextuais. Para aquele familiarizado com seu estilo, com seu

pensamento e com toda a chamada Teoria da Justiça, tão cara à Filosofia do Direito, salta aos olhos a diferença do momento que constitui o procedimento genealógico do momento onde há especificamente uma crítica aos vários conceitos de justiça. Momentos estes que se distanciam das referências que Nietzsche faz quanto às avaliações sobre a vida, em que teríamos um fazer justiça e injustiça aos dados da realidade.

A referência genealógica é a que vimos na maior parte do presente subtítulo, por exemplo, no §92 de *Humano, demasiado humano*, §112 de *Aurora*, ou no §22 de *Andarilho e sua Sombra*. Ali se inquire sobre a constituição das relações de poder quanto ao justo em tempos passados. Contudo, quando Nietzsche emite juízos sobre concepções clássicas da Justiça - como dar a cada um o que é seu, enquanto uma ordem natural, ou como igualdade - ele está realizando uma reflexão eminentemente crítica. Tal criticismo ao modo nietzschiano, por sua vez, se distancia por sua vez dos juízos avaliativos com relação à vida, os quais serão distinguidos com mais vagar no próximo item.

Vejamos um exemplo de juízos genealógicos e juízos críticos em relação à justiça. Em um aforismo próximo (§29) topologicamente ao §22 supracitado, teremos uma alteração de perspectiva. Neste último aforismo vimos que Nietzsche havia acabado de falar do *Princípio do Equilíbrio* enquanto base da *Justiça* nos tempos primevos, e de como a comunidade se via e se avaliava internamente como *igual*; ou seja, aqui estava nosso autor a realizar uma tarefa claramente genealógica. Já no aforismo seguinte, intitulado *A inveja e sua irmã mais nobre* (§29), o filósofo não faz Genealogia, mas sim uma crítica, um juízo crítico dirigido a um conceito posto de justiça. Vejamos o aforismo para esclarecer e tecer os devidos comentários⁴⁰⁶.

A inveja e sua irmã mais nobre. — Ali onde a igualdade realmente penetrou e se estabeleceu duradouramente, surge aquela inclinação, considerada imoral no todo, que no estado de natureza dificilmente se conceberia: a *inveja*. O invejoso é sensível a toda elevação do outro acima do padrão comum e deseja rebaixá-lo até esse — ou erguer-se até lá; disso resultam dois modos diferentes de agir, que Hesíodo chamou de Éris boa e Éris ruim. Igualmente surge, no estado de igualdade, a indignação pelo fato de um outro passar mal, *aquém* da sua dignidade de igual, e um terceiro, bem, acima de sua medida de igual: estes são afetos de naturezas mais *nobres*. Elas sentem falta de justiça e equidade nas coisas que independem do arbítrio humano,

⁴⁰⁶ AS, §29. Der Neid und sein edlerer Bruder. — Wo die Gleichheit wirklich urchgedrungen und dauernd begründet ist, entsteht jener, im Ganzen als unmoralisch geltende Hang, der im Naturzustande kaum begreiflich wäre: der Neid. Der Neidische fühlt jedes Hervorragende des Anderen über das gemeinsame Maass und will ihn bis dahin herabdrücken — oder sich bis dorthin erheben: woraus sich zwei verschiedene Handlungsweisen ergeben, welche Hesiod als die böse und die gute Eris bezeichnet hat. Ebenso entsteht im Zustande der Gleichheit die Indignation darüber, dass es einem Anderen unter seiner Würde und Gleichheit schlecht ergeht, einem Zweiten über seiner Gleichheit gut: es sind diess Affecte edlerer Naturen. Sie vermissen in den Dingen, welche von der Willkür des Menschen unabhängig sind, Gerechtigkeit und Billigkeit, das heisst: sie verlangen, dass jene Gleichheit, die der Mensch anerkennt, nun auch von der Natur und dem Zufall anerkannt werde; sie zürnen darüber, dass es den Gleichen nicht gleich ergeht.

isto é: exigem que a igualdade que o homem reconhece seja também reconhecida pela natureza e pelo acaso; exasperam-se com o fato de os iguais não passarem de modo igual.

Aqui a crítica reside nos supostos estágios de igualdade entre os homens. Sabemos que na perspectiva de Nietzsche essa igualdade nunca é alcançada, mas pode-se dizer que é recorrentemente buscada pelos homens em seus sistemas políticos. À primeira vista, dois momentos históricos veem à mente: democracia ateniense do séc. V a.C. e o regime socialista russo do séc. XX. Inegavelmente em ambos os regimes parte-se de uma igualdade, no primeiro uma igualdade política para os cidadãos, no segundo uma igualdade econômica dos trabalhadores através da detenção dos meios de produção. Mas os homens ali mantêm relações de poder que vão além da igualdade forjada. Os méritos e os deméritos de cada indivíduo se manifestam e o senso, a percepção, destes poderes fazem-se presentes entre eles, principalmente para o fino senso do invejoso.

Uma interpretação a partir das lições de Foucault pode ser utilizada neste exemplo dado por nós quanto ao regime russo. Uma igualdade forjada não é possível, pois não há igualdade, e a desigualdade é o signo distintivo entre as comunidades, ou, dito no linguajar pós-moderno: diversidade. Essa diversidade nada mais é a desigualdade, a “injustiça”, necessária para todo desenvolvimento. Assim, as microrelações de poder exercidas no sistema socialista mantiveram-se as mesmas do sistema czarista. Ainda havia o impulso de se distinguir, dominar, superar. A força estatal manteve o sistema, mas a trama social se mantinha a mesma. A igualdade buscada pelo socialismo é quimérica, pois o homem realista nunca se verá como igual ao outro.

Neste ponto a imagem e referência mitológica de que Nietzsche faz uso ganha seu sentido. A boa e má Eris⁴⁰⁷, a discórdia agonística e a discórdia do ressentimento, são forças a atuar nessas microrelações de poder. No seio de uma comunidade essas relações de poder permanecem, pois os homens sempre comparam si entre si e, enquanto alguns são motivados a se superar, outros querem rebaixar os que se destacam até o patamar de sua mediocridade. Em Nietzsche há sempre a valorização desses instintos de superação, das forças ativas e positivas na vida, da afirmação da vida. A observação de Nietzsche quanto à reação dos que estão abaixo é interessante, pois estes não entendem a desigualdade, portanto, a injustiça

⁴⁰⁷ Éris [a discórdia] é mais uma divindade titânica originada de Nix [a noite], assim como Nemesis [a vingança]. Interessante notar que Éris passará para a mitologia olímpica, assim como Diké [Justiça Humana]. Mais alguns conceitos e abstrações personificados que demonstram a simbologia dessa subjetividade do poder e do direito nos homens. Interessante referência é a obra de David Granfield: *The Inner Experience of Law. A Jurisprudence of Subjectivity*, publicada em 1988. In: WINTGENS, Luc. Penn State University Press: *Philosophy & Rhetoric*. Vol. 24, No. 3, Theory and Praxis (1991), pp. 275-279. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40237682>>. Acesso em: 13/01/12.

necessária a toda a vida, e para tanto invocam a natureza e o acaso como fundamentadores da igualdade que sonham ter. A irmã mais nobre que Nietzsche menciona é a própria agonística necessária para o desenvolvimento material e cultural.

Portanto, este é um aforismo onde Nietzsche trata da relação entre justiça e igualdade de forma crítica, não de forma genealógica. Não é a justiça que se busca, mas a justiça que foi exercida, a ser criticada a partir da perspectiva nietzschiana. Vejamos um exemplo. Nietzsche, em um fragmento póstumo, ilustra bem uma concepção de justiça a partir da sua própria compreensão genealógica. Neste fragmento o filósofo compreende a justiça “como função de um poder de visão muito mais abrangente, que vê além das pequenas perspectivas de bem e mal, tendo portanto um horizonte mais amplo de *vantagem* - a intenção de obter algo que é mais do que essa e aquela pessoa”⁴⁰⁸. Ou, interpretado por nós, reduzir o ressentimento, equilibrar as vontades de poder particulares, incentivar a construção de algo maior: uma Cultura Aristocrática.

As veredas nietzschianas para a Filosofia do Direito e para uma Filosofia da Justiça são amplíssimas. O filósofo, ao perquirir pela genealogia da justiça, ataca por várias frentes os diversos modelos de justiça exercidos pelo homem. Mas ainda não há, e não haverá, uma assunção categórica na obra de Nietzsche de um modelo de justiça, pois até mesmo esta vem-a-ser. Se Nietzsche disse: “É somente o depois de amanhã que me pertence. Alguns homens já nascem póstumos”⁴⁰⁹, chegou a hora de a Era Contemporânea refletir a partir desse infinito legado de saber, principalmente para uma nova justiça [*neue Gerechtigkeit*]⁴¹⁰, uma nova Filosofia do Direito.

⁴⁰⁸ AP, verão-outono de 1884, 26 (149).

⁴⁰⁹ EH, Porque escrevo livros tão bons, §1.

⁴¹⁰ GC, §289.

PARTE III

1. A Justiça na Idade Trágica dos Gregos

*A mais nobre virtude*⁴¹¹. — Na primeira época da humanidade superior a valentia é considerada a mais nobre das virtudes, na segunda, a justiça, na terceira, a moderação, na quarta, a sabedoria. Em que era vivemos? Em qual vive você?

O mundo grego possui um lugar especial na construção da cultura e da identidade do Ocidente. Muito do que estimamos em nossa civilização deriva do espírito grego: poesia épica, poesia lírica, tragédia, teatro, matemática, historiografia, senso estético, política e, por fim, a Filosofia. Todos esses produtos do intelecto humano penetraram no Ocidente em função da Grécia e do que ela significou em nossa formação enquanto marco civilizacional. Nietzsche a todo o momento tem o mundo helênico como referencial para suas reflexões.

Não foram raras as tentativas de adjetivar a cultura Ocidental como um substrato greco-judaico-cristão, greco-romano-cristão, romano-cristão, romano-germânico, dentre outros. Todavia, poderíamos resumir tal questão a partir do seguinte aspecto: o que comumente se chama Ocidente é a estrutura cultural que tem como denominador comum o espírito grego, seja pela expansão da cultura grega através do helenismo alexandrino, seja posteriormente através da política arquitetada por Roma; ambos são, em maior ou menor grau, tributários do espírito helênico. Os outros elementos civilizacionais acrescentaram-se lado a lado com o grego.

A configuração do Ocidente de hoje não é o que os gregos ansiavam em se tornar, até porque neles não havia uma meta, um plano idealizado como civilização, um *thelos* histórico. Os gregos, em especial dos tempos heroico e trágico não era universalistas. Entretanto, há uma tarefa recorrente na pauta Ocidental após o Renascimento: o retorno ao mundo clássico. Reconhece-se soberanamente o valor da antiguidade grego-romana para a formação do arcabouço cultural da Europa. Assim, com a Renascença, inicia-se o desejo de se retornar para a unidade cultural representada pela Grécia, apesar do próprio estranhamento

⁴¹¹ AS, §64. “Die vornehmste Tugend. — In der ersten Aera des höheren Menschenthums gilt die Tapferkeit als die vornehmste der Tugenden, in der zweiten die Gerechtigkeit, in der dritten die Mässigung, in der vierten die Weisheit. In welcher Aera leben wir? In welcher lebst du?”

interno das *poleis*. A partir deste período o mundo greco-romano⁴¹² passou a ser, para muitos⁴¹³, o ideal de civilização: uma cultura forte, bela, sábia, moderada e ética.

Seja na História, seja na Filosofia, sempre pairaram dúvidas sobre a origem do gênio grego. Quando exatamente o espírito grego ascendeu a um nível superior aos outros povos? Quais fatores que possibilitaram essa cultura? Por que outros povos em nível técnico ou econômico equivalente aos gregos não alçaram esse patamar do saber? Perguntas como estas atormentaram as mentes dos maiores pensadores a partir do séc. XVII. Apesar de todos esses questionamentos há uma premissa para toda a compreensão do gênio grego: de maneira alguma a cultura grega surgiu a partir de uma geração espontânea, não existe nenhum “*hocus pocus*” na cultura. Como alerta Friedrich Nietzsche: “Nada há de mais absurdo do que atribuir aos Gregos uma cultura autóctone; pelo contrário, assinalaram a cultura viva de todos os outros povos.”⁴¹⁴

Ao reconhecer esse caráter não autóctone da Civilização Grega, Nietzsche ilustra de forma perfeita o salto cultural da Hélade: “se chegaram tão longe, foi porque souberam continuar a arremessar a lança onde um outro povo a tinha deixado”⁴¹⁵. Característica esta que Nietzsche ressalta como perdida pelos europeus: [os gregos] “são admiráveis na arte de aprender dando frutos; e deveríamos, como eles, aprender com os nossos vizinhos a utilizar os conhecimentos adquiridos como apoio para a vida e não para o conhecimento erudito, apoio a partir do qual se salta para o alto e mais alto ainda que o vizinho.”⁴¹⁶

De modo quase lúdico poderíamos nos perguntar: Por que a filosofia surgiu na Grécia e não na Pérsia? Diversas hipóteses foram propostas no decorrer dos séculos e não seria neste momento que tal celeuma estaria solucionada. Alguns argumentam que foi devido ao excesso de riquezas que os gregos puderam refletir, outros dizem que foi o seu sistema

⁴¹² Não precisamos retomar toda a tensão cultural entre Grécia e Roma, mas inegavelmente os romanos assumem na prática aquilo que os gregos conceberam enquanto teórico. De toda forma, os romanos são inegavelmente tributários culturais da Hélade, e a discussão do que fizeram com esse legado excede os fins desse trabalho.

⁴¹³ A título exemplificativo, vejamos dois extremos a essa leitura de Nietzsche, um do séc. XVII, Francis Bacon, e outro do séc. XVIII., Joaquim Winckelmann. Em ambos temos o destaque da sabedoria grega em sua moderação. Pode-se acrescentar, quanto à essa leitura dos gregos, que um aspecto essencial para as compreensões de Winckelmann diz respeito ao papel da imitação [*mimesis*] na arte grega. Para ele imitar não é copiar. A cópia é uma mera imitação servil, uma reprodução, um retrato. Na realidade o objeto, para ele o estético, deve ser imitado inteligentemente, uma imitação criadora. Como diz Winckelmann: “*O único meio de nos tornarmos grandes e, se possível, inimitáveis é imitar os antigos.*” Cf. MACHADO, Roberto. *O Nascimento do Trágico: De Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006. p. 10. Quanto a Francis Bacon, ele tenta fazer uma leitura moral dos mitos gregos, que de uma forma ou de outra pauta-se nessa moderação dos antigos. Cf. BACON, Francis. *A Sabedoria dos Antigos*. São Paulo: UNESP, 2002.

⁴¹⁴ FT, §1. Neste mesmo sentido vide: VERNANT, *Op. Cit.* Pág. 9-11; HEGEL, *Op. Cit.* Pág. 200.

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ *Ibid.*

escravagista. Alguns, até mesmo no séc. III A.D. sustentaram que a filosofia grega foi importada do Egito e da Judéia⁴¹⁷.

Entretanto, um dos elementos que devem ser destacados para essa formação do espírito grego está no próprio termo Filosofia. O saber na Grécia tem um caráter desinteressado, um saber para o Saber. O amigo da sabedoria destaca-se da mera aplicação concreta dos conhecimentos, sejam eles teológicos para explicar a natureza, sejam eles técnicos para construir monumentos em glória aos deuses, soberanos ou tiranos; nisto inserimos as limitações dos egípcios e outros povos contemporâneos em comparação ao mundo helênico. O pensar abstrato, levado às últimas consequências, é um dos elementos característicos do pensar grego e que o destacará dos outros povos. Os egípcios criaram triângulos concretamente em formas piramidais, mas foram os gregos que conceberam um triângulo em sua abstração mais pura.

Entre os gregos, esse distanciamento do saber concreto alia-se ao paulatino distanciamento da justificação mitológica. Nisso não podemos deixar de relacionar o papel de sua Mitologia e de seus deuses antropomorfizados. Como diz Schiller, lembrado por Hegel: "*Já que os deuses eram mais humanos, os homens eram mais divinos.*"⁴¹⁸ Essa justificação mítica foi o primeiro passo para a compreensão dos eventos, da natureza das coisas e dos homens; pois a partir da supremacia dos deuses olímpicos a realidade passou a ser interpretada através de um elemento ligado ao humano⁴¹⁹. Tal busca pelas origens do gênio grego pode nos remeter ao labirinto de Midas, e talvez somente com a ajuda de uma Ariadne possamos encontrar uma solução satisfatória. Embora não conclusiva, interessante é a abordagem de Nietzsche quanto ao tema⁴²⁰:

⁴¹⁷ Em relação à pretensa origem oriental da filosofia, elucidativa é lição de Nicola Abbagnano: "*Uma tradição que remonta aos filósofos judaicos de Alexandria (século I a.C.) afirma que a filosofia derivou do Oriente. Os principais filósofos da Grécia teriam extraído da doutrina hebraica, egípcia, babilônica e indiana não somente as descobertas científicas mas também as concepções filosóficas mais pessoais. Esta opinião divulgou-se progressivamente nos séculos seguintes; culminou na opinião do neo-pitagórico Numênio, que chegou a chamar a Platão um "Moisés ateicizante"; e passou dele aos escritores cristãos. Contudo, não encontra ela qualquer fundamento nos testemunhos mais antigos. Fala-se, é verdade, de viagens de vários filósofos ao Oriente, especialmente pela Pérsia, teria viajado Pitágoras; Demócrito, pelo Oriente; pelo Egito, segundo testemunhos mais verosímeis, Platão. Mas o próprio Platão (Rep., IV, 435 e) contrapõe o espírito científico dos Gregos ao amor da utilidade, característico dos Egípcios e dos Fenícios; e assim exclui da mesma maneira clara a possibilidade de que se tenha podido e se possa trazer inspiração para a filosofia das concepções daqueles povos.*" ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Vol. 1. 2ª Ed. Trad. António Borges Coelho. Lisboa: Editorial Presença, 1969. Pág.18-19.

⁴¹⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª Ed. Brasília: Editora UNB, 1999. Pág. 208.

⁴¹⁹ Neste sentido, vejam-se os exemplos homéricos dados por Hegel. HEGEL. *Op. Cit.* Pág. 198-199.

⁴²⁰ FT, §1. "Wenn wir das gesammte Leben des griechischen Volkes richtig deuteten, immer würden wir doch nur das Bild wiedergespiegelt finden, das in seinen höchsten Genien mit lichterem Farben strahlt. Gleich das erste

Mesmo que interpretássemos corretamente toda a vida do povo grego, encontraríamos sempre apenas o reflexo da imagem que brilha em cores mais vivas nos seus gênios mais elevados. Já o primeiro acontecimento da filosofia em solo grego, a sanção dos sete sábios, é um traço nítido e inesquecível da imagem do génio helénico. Outros povos têm santos, os Gregos têm sábios.

Vista esta parte introdutória do Mundo Grego vale retomar um repisado bordão filosófico sob outra perspectiva. Ao lembrar a inscrição do templo de Apolo em Delphos, Hegel, que assim como Nietzsche nutria imenso respeito pelo mundo antigo, dizia que “*este provérbio não pressupõe o autoconhecimento das particularidades de suas fraquezas ou erros; não é o indivíduo particular que deve conhecer a própria especialidade, mas é a humanidade em geral que deve conhecer a si mesma.*”⁴²¹ Avançando a partir deste mesmo pensamento pode-se dizer que tal afirmativa possui maior relevo para os contemporâneos. Para todos os ocidentais o “*Homem, conheça-te a ti mesmo*” significa que nós deveríamos conhecer os Gregos, devemos conhecer a essência do espírito da cultura ocidental, de onde viemos e para onde ansiamos retornar para superar.

Nisto há que se destacar, em especial, para não dizer especificamente, o que Nietzsche chama de Grécia Trágica, pois ali residiria o verdadeiro elemento da cultura grega. O Filósofo Trágico enquanto Filólogo nutria respeito, admiração e em muito se dedicou ao estudo povos áticos e dóricos. Quão proveitosas não seriam para a reflexão de Nietzsche as descobertas arqueológicas dos fins do séc. XIX e início do séc. XX, como a descoberta do Linear B com Sir. Arthur Evans⁴²², ou a compilação dos fragmentos e doxografias com Diels e Kranz⁴²³. Todavia, apesar destas descobertas, vale notar uma percepção que Nietzsche possui com relação à formação dos gregos⁴²⁴:

Ah, a história grega passa tão rápida! Nunca mais se viveu tão prodigamente, tão imoderadamente. Não me convenço de que a história dos gregos tenha tido o curso *natural* que nela é decantado. Eles tinham talentos muito grandes e muito diversos para serem *graduais*, à maneira da tartaruga que anda passo a passo na competição com Aquiles: o que é chamado de desenvolvimento natural. Com os gregos tudo avança rapidamente, mas também declina rapidamente; o movimento da máquina é

Erlebniß der Philosophie auf griechischem Boden, die Sanktion der sieben Weisen, ist eine deutliche und unvergeßliche Linie am Bilde des Hellenischen. Andere Völker haben Heilige, die Griechen haben Weise.”

⁴²¹ HEGEL. *Op. Cit.* Pág. 208.

⁴²² VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Diefel, 2009. Pág. 23 e segs.

⁴²³ FREEMAN, Kathleen. *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers: A complete translation of the Fragments in Diels Fragmente der Vorsokratiker*. Forgotten Books, 2010.

⁴²⁴ HH, §261. “(...) Ach, die griechische Geschichte läuft so rasch! Es ist nie wieder so verschwenderisch, so maasslos gelebt worden. Ich kann mich nicht überzeugen, dass die Geschichte der Griechen jenen natürlichen Verlauf genommen habe, der so an ihr gerühmt wird. Sie waren viel zu mannichfach begabt dazu, um in jener schrittweisen Manier allmählich zu sein, wie es die Schildkröte im Wettlauf mit Achilles ist: und das nennt man ja natürliche Entwicklung. Bei den Griechen geht es schnell vorwärts, aber eben so schnell abwärts; die Bewegung der ganzen Maschine ist so gesteigert, dass ein einziger Stein, in ihre Räder geworfen, sie zerspringen macht. Ein solcher Stein war zum Beispiel Sokrates; (...)”

tão intensificado, que uma única pedra jogada nas engrenagens a faz explodir. Uma tal pedra foi Sócrates.

As oposições de Nietzsche à filosofia grega pós-socrática são constantes e recorrentes, algo que desde o início sua obra ele constrói⁴²⁵. Todavia, vale ressaltar que a visão de Nietzsche sobre os gregos não é romanceada, idílica, inocente. Para ele, visualizar nos gregos “belas almas”, uma “áurea moderação” e outras perfeições nada mais são que uma “elevada ingenuidade”; uma “bobagem alemã”, da qual o Filósofo Trágico se diz protegido⁴²⁶. Na realidade Nietzsche diz que foi o primeiro que levou a sério o **instinto helênico**, descobrindo nele seu essencial, o dionisíaco, ou na sua visão: esse forte instinto enquanto **Vontade de Poder**⁴²⁷. Sobre essa questão e sua recepção pelos “filósofos” enuncia Nietzsche⁴²⁸:

⁴²⁵ NT, §145, §149; Em específico com relação a essa oposição ao socratismo em o Nascimento da Tragédia, cf. RODRIGUES, Luzia Gontijo. Nietzsche e os Gregos: arte e “mal-estar” na cultura. São Paulo: Annablume, 1998. Pág. 94-100.

⁴²⁶ CI, X – Incursões de um extemporâneo, §3.

⁴²⁷ “WILL TO POWER (DER WILLE ZUR MACHT). Concept first mentioned in Thus Spoke Zarathustra within a psychological and organic context. The will to power is the driving element in all life: “Where I found a living creature, there I found the will to power” (Za II: “On Self-Overcoming”). Arthur Schopenhauer had posited the will as a “thing in itself” that manifested itself in the individual as the “will to life,” over which that person had no control. Nietzsche sought to go beyond Schopenhauer’s pessimistic metaphysics. In the higher man, the will is contingent on affirmation of life, amor fati, and acquires added significance through its link to eternal return. The higher man is fit to hear Zarathustra’s teachings on the Übermensch: To redeem the past and to transform every “it was” into an “I wanted it thus!”—that alone do I call redemption! Will—that is what the liberator and bringer of joy is called: thus have I taught you, my friends! (Za, II: “Of Redemption”) In Daybreak, Nietzsche paved the way for his concept of the will to power by describing the human condition as a worship of force: “we must assess to what extent precisely force (Kraft) has been overcome by something higher, in the service of which it now stands as means and instrument!” (D, V: 548). Here, he suggests that force can be measured in rational terms; it excels when it is employed “for its own constraint,” as the genius or great man has already grasped. In positing a “victory over force” (Sieg über Kraft; D, V: 548), Nietzsche uses the language of contest so dear to him from his study of Greek culture. There are echoes of this in Human, All Too Human: “There exists a defiance of oneself of which many forms of asceticism are among the most sublimated expressions” (HH, I: “The Religious Life,” 142). R. J. Hollingdale points out that between The Gay Science and Thus Spoke Zarathustra, Nietzsche arrived at the hypothesis that all actions are motivated by the desire for power. Hitherto, power has been expressed through morality; now Nietzsche wants to posit “a possible reality deprived of all metaphysical support” (R. J. Hollingdale, Nietzsche: The Man and His Philosophy, 1999). (...) In On the Genealogy of Morality, the will to power is discussed in connection with the emergence of master and slave morality through the influence of the ascetic ideal. The latter harnesses it in a corrupting sense and thus denigrates life instead of affirming it. Nietzsche insists on an affirmative use of the will and on a revaluation of all values.” DIETHE, Carol. *Historical Dictionary of Nietzscheanism*, Second Edition. Lanham: The Scarecrow Press, Inc., 2007. Pág. 296-297.

⁴²⁸ CI, X – O que devo aos antigos, §3. “In den Griechen „schöne Seelen“, „goldene Mitten“ und andre Vollkommenheiten auszuwittern, etwa an ihnen die Ruhe in der Grösse, die ideale Gesinnung, die hohe Einfalt bewundern — vor dieser „hohen Einfalt“, einer niaiserie allemande zuguterletzt, war ich durch den Psychologen behütet, den ich in mir trug. Ich sah ihren stärksten Instinkt, den Willen zur Macht, ich sah sie zittern vor der unbändigen Gewalt dieses Triebs, — ich sah alle ihre Institutionen wachsen aus Schutzmaassregeln, um sich vor einander gegen ihren inwendigen Explosivstoff sicher zu stellen. Die ungeheure Spannung im Innern entlud sich dann in furchtbarer und rücksichtsloser Feindschaft nach Aussen: die Stadtgemeinden zerfleischten sich unter einander, damit die Stadtbürger jeder einzelnen vor sich selber Ruhe fänden. Man hatte es nöthig, stark zu sein: die Gefahr war in der Nähe —, sie lauerte überall. (...)”

Vislumbrar nos gregos “almas belas”, “áurea moderação” e outras perfeições, ou neles admirar a calma na grandeza, a mentalidade ideal, a elevada ingenuidade — dessa “elevada ingenuidade”, uma *niaiserie allemande* [bobagem alemã], afinal, fui protegido pelo psicólogo que há em mim. Eu vi seu mais forte instinto, a vontade de poder, eu os vi tremendo ante a indomável força desse instinto — eu vi todas as suas instituições nascerem de medidas preventivas para resguardarem uns aos outros de seu íntimo *material explosivo*. A enorme tensão no interior descarregava-se em terrível e implacável inimizade com o exterior: as cidades dilaceravam umas às outras, para que os cidadãos de cada uma encontrassem paz diante de si mesmos. Era necessário ser forte: o perigo estava próximo — espreitava em toda parte.

Nietzsche propõe uma compreensão do espírito helênico extremamente realista, jamais próxima de ilusões conceituais que pretendem atribuir aos gregos as características que os modernos e os contemporâneos no Ocidente desejaram possuir. Assim foi feito com a Liberdade, com a Igualdade e com a Democracia, no pretense berço helênico para estas ideias. Deste modo, o filósofo prudentemente faz uma ressalva para as leituras históricas da moral, lição que a Genealogia traz consigo⁴²⁹: “*Não julgueis*”⁴³⁰. — Devemos ter o cuidado de não incorrer na censura injusta, ao refletir sobre épocas passadas. A injustiça da escravidão, a crueldade na sujeição de pessoas e povos não deve ser medida pelos nossos critérios”.

Ao contrário do que poderia parecer, esta leitura realista de Nietzsche não legitima a crueldade do passado, mas extrai a lição que daí deve surgir. Não se nega o passado e a história do homem, os possíveis erros cometidos; não deixarão de ser “erros” apesar dos remédios aplicados. Sempre serão cicatrizes na história a mostrar o que somos e como nos construímos. O Filósofo Trágico assume essa postura, mas aponta para um caminho⁴³¹:

O passado inteiro da cultura antiga foi construído sobre a violência, a escravidão, o embuste, o erro; mas nós, herdeiros de todas essas situações, e mesmo concreções de todo esse passado, não podemos abolir a nós mesmos, nem nos é permitido querer extrair algum pedaço dele. A disposição injusta se acha também na alma dos que não possuem, eles não são melhores do que os possuidores e não têm prerrogativa moral, pois em algum momento seus antepassados foram possuidores. **‘Ó que é necessário não são novas distribuições pela força, mas graduais transformações do pensamento; em cada indivíduo a justiça deve se tornar maior e o instinto de violência mais fraco.** (Grifo nosso)

Neste fragmento reside uma constante crítica que Nietzsche faz ao seu tempo. Nisto podemos dizer que jamais Nietzsche pode ser considerado um pensador nostálgico, a apontar apenas os acertos do passado. Na realidade, suas observações históricas sempre se

⁴²⁹ HH, §101.

⁴³⁰ Referência nietzschiana ao livro bíblico de Mateus, 7.1.

⁴³¹ HH, §452. “(...)Die ganze Vergangenheit der alten Cultur ist auf Gewalt, Slaverei, Betrug, Irrthum aufgebaut; wir können aber uns selbst, die Erben aller dieser Zustände, ja die Concrencenzen aller jener Vergangenheit, nicht wegdecretiren und dürfen nicht ein einzelnes Stück herausziehen wollen. Die ungerechte Gesinnung steckt in den Seelen der Nicht-Besitzenden auch, sie sind nicht besser als die Besitzenden und haben kein moralisches Vorrecht, denn irgend wann sind ihre Vorfahren Besitzende gewesen. Nicht gewaltsame neue Vertheilungen, sondern allmähliche Umschaffungen des Sinnes thun noth, die Gerechtigkeit muss in Allen grösser werden, der gewalthätige Instinct schwächer.”

voltam ao seu tempo, há um engajamento histórico, não um alheamento à erudição. Não é fim do trabalho perquirir por tais questões, mas o aforismo citado evoca a menção à temática. A crítica que ali reside é contra a tentativa ressentida e manipuladora que Nietzsche via na política do seu tempo, principalmente nos filhos da chamada Democracia Moderna⁴³²: Socialismo e Nacionalismo.

Em Nietzsche é recorrente o repúdio à igualdade; para o filósofo não há igualdade possível ou desejável. Em *Crepúsculo dos Ídolos* ele sintetiza as compreensões que teve sobre a chamada doutrina da igualdade. Veja-se que essa igualdade é buscada pela democracia e seus rebentos por diversos modos. Ao questionar essa doutrina, diz o Filósofo do Futuro: “Mas não há veneno mais venenoso: pois ela *parece* ser pregação da própria justiça, quando é o *fim* da justiça... ‘Igualdade aos iguais, desigualdade aos desiguais’ — isto seria o verdadeiro discurso da justiça: e, o que daí se segue, ‘Nunca tornar igual o desigual’”⁴³³. Nisto, um aforismo póstumo arremata⁴³⁴: “Os seres humanos *não* são iguais: assim fala o senso de justiça. Algo assim eu vos digo outra vez. Mas a vida, ao me anunciar em sumo segredo a sua lei, acrescentou ainda: ‘e os seres humanos inclusive nem devem ser iguais!’”

Em relação à primeira [a democracia], Nietzsche veria a busca da igualdade de todos como um rebaixamento, um nivelamento por baixo; a democracia e sua mania de contar por cabeças. O segundo [socialismo], sabe que a igualdade da democracia é falaciosa, por isso a implementa assumidamente pela força. O terceiro [nacionalismo], fala da igualdade de todos, mas a partir da supremacia de um, do Estado. Em especial quanto ao socialismo, diz Nietzsche⁴³⁵:

Por isso ele se prepara secretamente para governos de terror, e empurra a palavra “justiça” como um prego na cabeça das massas semicultas, para despojá-las totalmente de sua compreensão! (depois que esta já sofreu muito com a semi-educação) e criar nelas uma boa consciência para o jogo perverso que deverão jogar.

Nietzsche antecipa uma série de questões que serão aprofundadas na política do séc. XX, por isso, realmente ele seria um profeta do totalitarismo, pois denunciaria e acusaria algo que já apresentava seus germens nos séc. XIX. Acima de tudo, o uso “ideológico” que seria feito da ideia de justiça em relação à massa. Antes de passar propriamente para a nossa última reflexão, ou seja, sobre o que viria a ser uma Justiça Trágica a partir do pensamento de

⁴³² HH, §438, §450, §472.

⁴³³ CI, IX - Incursões de um extemporâneo, §48.

⁴³⁴ AP, Outono de 1882, 12 (43).

⁴³⁵ HH, §473. “(...)Deshalb bereitet er sich im Stillen zu Schreckensherrschaften vor und treibt den halbgebildeten Massen das Wort „Gerechtigkeit“ wie einen Nagel in den Kopf, um sie ihres Verstandes völlig zu berauben (nachdem dieser Verstand schon durch die Halbbildung sehr gelitten hat) und ihnen für das böse Spiel, das sie spielen sollen, ein gutes Gewissen zu schaffen (...)”

Nietzsche, principalmente a partir das lições do Perspectivismo e da Genealogia dos Valores, vejamos uma última e astuta crítica que Nietzsche faz à manipulação da Justiça⁴³⁶:

A justiça como chamariz dos partidos — Representantes nobres (embora não muito perspicazes) da classe dominante podem muito bem jurar a si mesmos: “Vamos tratar os homens como iguais, dar-lhes direitos iguais”. Em tal medida, um modo de pensar socialista baseado na *justiça* é possível; mas, como foi dito, apenas no interior da classe dominante, que neste caso *exerce* a justiça com sacrifícios e renúncias. Por outro *lado*, *exigir* igualdade de direitos, como fazem os socialistas da casta subjugada, não é jamais produto da justiça, mas da cobiça.— Se alguém mostra pedaços de carne sangrenta a uma fera e depois os retira, até que afinal ela ruge: vocês acham que esse rugido significa justiça?

⁴³⁶ HH, §451. “Gerechtigkeit als Parteien-Lochruf. — Wohl können edle (wenn auch nicht gerade sehr einsichtsvolle) Vertreter der herrschenden Classe sich geloben: „wir wollen die Menschen als gleich behandeln, ihnen gleiche Rechte zugestehen“; insofern ist eine socialistische Denkungsweise, welche auf Gerechtigkeit ruht, möglich, aber wie gesagt nur innerhalb der herrschenden Classe, welche in diesem Falle die Gerechtigkeit mit Opfern und Verleugnungen übt. Dagegen Gleichheit der Rechte fordern, wie es die Socialisten der unterworfenen Kaste thun, ist nimmermehr der Ausfluss der Gerechtigkeit, sondern der Begehrlichkeit. — Wenn man der Bestie blutige Fleischstücke aus der Nähe zeigt und wieder wegzieht, bis sie endlich brüllt: meint ihr, dass diess Gebrüll Gerechtigkeit bedeute?”

2. Por uma Justiça Trágica

Embarquem! — Subi aos vossos navios! O que necessitamos é de uma nova Justiça! E de uma nova libertação. E de novos filósofos. A terra moral é redonda, também. E a terra moral possui seus antípodas. E os antípodas também têm seu direito à existência! Há um mundo novo a descobrir e até mais de um! Aos vossos navios, todos a bordo, filósofos!⁴³⁷

Após o estudo do Perspectivismo enquanto crítica da Verdade e da Genealogia enquanto crítica de uma Origem para essas Verdades, bem como inquiridas as hipóteses genealógicas de Nietzsche para o Direito e para a Justiça, podemos adentrar na penumbra que recobre a própria concepção de Justiça Trágica. O filósofo nunca utilizou esta expressão em específico para se referir ao justo, esta é uma expressão que utilizamos para uma ideia que gravita em torno do pensamento nietzschiano, do início ao fim: o Trágico.

Todavia, a literatura nietzschiana relata a mesma expressão em alguns momentos diversos, e com sentidos distintos do pretendido por nós. Para tanto, empreenderemos uma análise negativa sobre o conceito para erigirmos a nossa compreensão. A partir do que não é, poderemos clarificar o sentido que essa expressão pode adquirir dentro da Filosofia do Direito. Neste ponto, remontamos a nossa distinção acima empreendida quanto aos juízos em Nietzsche com base na expressão Justiça [Gerechtigkeit]. Naquele momento apontamos três sentidos para tais juízos: genealógico, crítico e avaliativo.

Os dois primeiros foram explorados nas seções anteriores; resta agora apontar o que seria esse juízo avaliativo em relação à justiça, para ao final densificarmos a nossa própria contribuição para o momento afirmativo e criativo da filosofia nietzschiana para a Justiça: uma Justiça Trágica. Por isso podemos dizer que pretendemos lançar os primeiros olhares, as primeiras perspectivas, para a construção de uma Genealogia de uma Justiça Trágica, pois ela também possuirá uma história.

Neste momento, vale analisarmos o sentido dado à mesma expressão por Jorge Luiz Viesenteiner, em sua tese de doutorado⁴³⁸, para ilustramos o que para nós não é esta Justiça Trágica. No sentido abaixo vislumbramos que seria tão somente aquele juízo

⁴³⁷ GC, §289. “Auf die Schiffe! — (...) Sondern eine neue Gerechtigkeit thut noth! Und eine neue Losung! Und neue Philosophen! Auch die moralische Erde ist rund! Auch die moralische Erde hat ihre Antipoden! Auch die Antipoden haben ihr Recht des Daseins! Es giebt noch eine andere Welt zu entdecken — und mehr als eine! Auf die Schiffe, ihr Philosophen!”

⁴³⁸ VIESENTEINER, Jorge Luiz. *Experimento e Vivência: A Dimensão Da Vida Como Pathos*. São Paulo: UNICAMP. Tese de Doutorado, 2009. 336 p.

avaliativo da realidade, onde coincidentemente a palavra justiça surge com o sentido diverso do juízo genealógico, ou do juízo crítico, e por fim, de uma compreensão afirmativa tal como vislumbramos. Veja-se⁴³⁹:

Nietzsche nunca registrou a expressão ‘justiça trágica’, mas ela é um conceito que nomeamos como resultante do movimento conceitual do nosso primeiro capítulo. Entendemos por justiça trágica um conceito que significa restituir às coisas o que é seu, de modo a não mais transferir a elas nenhuma categoria conceitual ou moral que sirva de anteposto entre o homem e a vida. Nietzsche usou a expressão “justiça para com as coisas” no outono de 1880, referindo-se à sua “tarefa” de fazer com que a “alegria predomine em valor sobre todas as outras formas de prazer”. Alegregar-se novamente com o que há de necessário no mundo é a forma “mais elevada de fatalismo”, aquela de “Zaratustra” em que não há mais “nenhuma ordenação moral nas coisas”. Justiça, neste caso, é restituir às coisas aquilo que inserimos subrepticiamente nelas, retirando as fantasmagorias morais conceituais, ou seja, “um valor e um significado dentro da natureza, que, em si, ela não tem”.

Concordamos integralmente com o sentido dado, mas pedimos vênia para discordar da expressão, que pode adquirir uma conotação infinitamente mais rica dentro da seara da Filosofia do Direito. De fato, quanto Nietzsche utiliza a expressão “justiça para com as coisas”⁴⁴⁰, ele quer restituir a realidade ao seu devido lugar, ou dito de outro modo, para fora de uma justificação ou explicação metafísica, longe de um fundamento último e intrínseco às coisas. A língua portuguesa possibilitaria o uso de uma expressão mais adequada para o sentido supramencionado sobre a justiça: a “justeza”⁴⁴¹. Seria exatamente este o sentido que vislumbramos quando do estudo do Perspectivismo daquilo que naquele momento chamamos de Verdade Trágica: a verdade é que não há Verdade. Todavia, este ainda seria tão somente o ponto de partida para a compreensão de uma Justiça Trágica.

Vislumbramos que o sentido que por nós em breve será dado distancia-se sensivelmente das referências à justiça que outros intérpretes viram na obra de Nietzsche quando do tratamento do jurídico e do justo. Em muito, aquela distinção tríplice que realizamos inicialmente é inspirada em estudo⁴⁴² que pretendeu problematizar a justiça em Nietzsche a partir de três aspectos: justiça como ordem cósmica, como norma do direito, como virtudes do homem justo.

⁴³⁹ VIESENTEINER, Jorge Luiz. *Experimento e Vivência: A Dimensão Da Vida Como Pathos*. São Paulo: UNICAMP. Tese de Doutorado, 2009. Pág. 323.

⁴⁴⁰ AP, Outono de 1880, 6 (67): „Meine Aufgabe: [...] der Trieb der Redlichkeit gegen mich, der Gerechtigkeit gegen die Dinge so stark, daß seine Freude den Werth der anderen Lustarten überwiegt“.

⁴⁴¹ Sentido que compartilhamos como André Martins: “A justiça corresponderia assim à justeza: “ajustar-se” ao devir, à multiplicidade do real, à efetividade em devir, à totalidade da existência, isto é, afirmá-la tragicamente, desejá-la.” In: MARTINS, André. *Justiça, justeza e Amor Fati*. Sobre a interpretação de Blaise Benoit. São Paulo: Cadernos Nietzsche 26, 2010. Disponível em: <<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/home/item/59-justica-justeza-e-amor-fati-sobre-a-interpretacao-de-blaise-benoit>>. Acesso em: 15/01/2012.

⁴⁴² BENOIT, Blaise. *A Justiça como Problema*. São Paulo: Cadernos Nietzsche 23, 2010. Disponível em: <<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/home/itemlist/category/28-n-26-2010>>. Acesso em 15/01/12.

O Prof. Blaise Benoit⁴⁴³ em seu artigo “A Justiça como Problema” quer (re)visitar a questão da justiça em Nietzsche, e, para tanto, lança um argumento de exceção a partir de um aforismo de *Gaia Ciência* que diz explicitamente: “nós simplesmente não consideramos desejável que o reino da justiça e da concórdia seja fundado sobre a Terra”⁴⁴⁴. A finalidade do intérprete é interessante, mas o meio que se utilizou traz em nossa visão um problema. Como foi dito por nós anteriormente, Nietzsche não faz distinção explícita entre os sentidos do termo Justiça em cada um dos momentos de sua obra. Todavia, a partir de uma leitura atenta, pode-se perceber a sutileza paradoxalmente radical da diferença de sentidos do termo justiça na obra de Nietzsche. Vejamos um trecho mais amplo do aforismo citado:

(...) Não “conservamos” nada, tampouco queremos voltar a algum passado, não somos em absoluto “liberais” não trabalhamos para o “progresso” não precisamos sequer tapar os ouvidos às sereias que cantam o futuro na praça do mercado — o que elas cantam, “direitos iguais” “sociedade livre” “nada de senhores e de servos” isso não nos atrai! — **nós simplesmente não consideramos desejável que o reino da justiça e da concórdia seja estabelecido na Terra** (porque seria, em todas as circunstâncias, o reino da mais profunda mediocrização e chineseria) (...) (Grifo da seleção do mencionado articulista)

É de clareza solar que esta justiça e concórdia sobre a terra a que ele se refere não é uma Justiça na compreensão de Nietzsche, mas a concepção daqueles “modernos” que ele veementemente ataca: a matriarca e a prole da decadência política ocidental para o filósofo trágico; a democracia, o socialismo e o nacionalismo. Aqui temos tão somente um juízo crítico em relação à justiça, seja àquela que já existiu na história, ou a perseguida por aqueles negadores da vida, como os acima citados.

Para fazer justiça à problematização de Blaise Benoit continuemos nas trilhas de seus argumentos. Logo no início ele faz uma divisão da justiça em Nietzsche: “Ainda assim, é possível ver a justiça sob o ângulo de uma estrutura tripartite: ordem cósmica / norma do direito / virtudes do homem justo.”⁴⁴⁵ Ou, como ele mesmo assume, partindo de um macrocosmo para um microcosmo.

As interpretações aventadas por Blaise Benoit foram entre nós clareadas e acrescidas da leitura de um estudo contraposto realizado por André Martins no mesmo veículo de divulgação⁴⁴⁶. Tal estudo se distancia e se aproxima em alguns momentos da interpretação de Benoit para estimular reflexões suscitadas pelo texto. Citaremos de forma consecutiva a

⁴⁴³ Ainda há que se mencionar, em complementação ao estado da arte dos estudos da justiça no pensamento de Nietzsche, que o professor da Universidade de Nantes, Blaise Benoit, defendeu em 2006 seu doutorado na Universidade de Paris-I (Panthéon Sorbonne), com menção honrosa por unanimidade, cujo título era: «Nietzsche et le problème de la justice».

⁴⁴⁴ GC, §377.

⁴⁴⁵ BENOIT, Blaise. *Op. Cit.*

⁴⁴⁶ MARTINS, André. *Op. Cit.*

síntese empreendida por André Martins sobre as três acepções de Justiça na obra de Nietzsche dada por Blaise Benoit:

1) Justiça e ordem cósmica (sentido cósmico). Recusando a justiça eterna schopenhaueriana e a justiça poética do *deus ex machina* da arte trágica eurípidiana, a justiça como “economia do todo” é “não moral”. A ordem cósmica é a do caos, no sentido de uma ausência de ordem moral, prévia, harmoniosa. Ao contrário, se “não há nada fora do todo” (KSA 6.96, GD/CI, “Os quatro grandes erros”, § 8), não é possível extirpar dele o que nos desagrada a fim de corrigi-lo segundo uma pretensa ordem moral. Contra a idéia de justiça como equilíbrio, Nietzsche proporia uma compreensão da justiça como trágica ou dionisíaca, escreve Benoit. Em seu característico (talvez possamos dizer: metodológico) uso contraditório das palavras, a fim de exigir do leitor que o compreenda – ao invés de se ater ao significado prévio ou corrente correspondente ao significante em questão – e propondo, assim, uma transvaloração de todos os valores, Nietzsche fala da desordem de um mundo sem Deus e da ordem trágica do mundo, da ausência de lei e da lei da vida ou da necessidade.

2) Justiça e norma do direito (sentido social ou coletivo). O direito “serve à vida, intensificando-a?”, pergunta-se nietzschianamente Benoit. Primeiramente, o direito é pensado por Nietzsche como se originando de uma relação de forças, origem, no entanto, progressivamente esquecida, em prol do equilíbrio obtido (cf. KSA 3.100, M/A § 112). Decorre daí que se por um lado o direito é expressão de fraqueza daqueles que buscaram garantir sua pouca força por meio de um expediente legal, por outro lado o direito também protege o forte, exigindo uma reparação social pela má fé da ação dolosa do fraco. Em resumo, Benoit considera que a questão é de pensar um direito penal vislumbrado sobre a base da inocência do vir-a-ser – ao que me parece cabe aqui pensar na proposta de Spinoza de inocentar o direito natural inevitavelmente amoral de cada indivíduo, assumindo-se o caráter contingente e coletivo, mas útil e necessário para a vida comum (tanto mais quanto mais distante da moral), do direito civil.

3) As virtudes do homem justo (sentido individual). Também no que diz respeito à virtude precisamos nos perguntar em que sentido Nietzsche a critica e em que sentido dela faz o elogio. Ela é criticada no sentido moral, como uma fachada, que oculta sob a boa aparência afetos e paixões proibidas, porém sentidas, e tal ocultação visa egoisticamente aos louros atribuídos àquele que procurar fazer o bem, reduzindo-se portanto a uma vaidade e uma falsidade com os outros e consigo próprio. Em seu sentido amoral, Nietzsche a preconiza “como coragem de olhar a realidade sem se furtar e portanto sem mentir”, nas palavras de Benoit. Em *Aurora*, por exemplo, lembra Benoit, Nietzsche explicita o que considera “as quatro grandes virtudes”, a saber, a lealdade consigo mesmo e com os amigos; a coragem contra os inimigos; a magnanimidade para com os vencidos; a polidez sempre (KSA 3.325, M/A § 556)

Nesta divisão tripartite conseguimos adequar as formulações anteriores deste trabalho com as opções feitas pelo professor francês. Podemos fazer um paralelo entre a classificação empreendida por nós e por Blaise Benoit. A dimensão cósmica se aproxima da acepção dada por nós para a Verdade Trágica enquanto pressuposto para a construção da Justiça Trágica. A dimensão da Justiça enquanto norma de direito (apesar do sentido específico de norma empregado pela Teoria Geral do Direito) aproxima-se das explanações já realizadas por nós sobre a Genealogia do Direito e da Justiça, ou seja, os juízo genealógicos. Neste sentido, vale referenciar uma observação feita por Blaise Benoit⁴⁴⁷:

⁴⁴⁷ BENOIT, Blaise. *Op. Cit.*

O direito é tradicionalmente concebido como antídoto à *força*. Ora, Nietzsche pensa o direito *em relação a potência*, do qual ele não é senão a expressão (pensa-se aqui no parágrafo 112 da *Aurora*). “O equilíbrio é a base da justiça [*Gleichgewicht ist die Basis der Gerechtigkeit*]”, diz-nos o parágrafo 22 do *Andarilho e sua sombra* (KSA 2.555, WS/AS § 22) (próximo do parágrafo 190 dessa mesma seção, e esse equilíbrio ascende do cálculo (*ratio*) certo ou da prudência (*Klugheit*) e não daquilo que Kant pode chamar de razão prática.

Por fim, a última classificação de Blaise Benoit: a justiça enquanto virtude. A esta fizemos breve menção no momento de explanação da Genealogia da Justiça. Trata-se de um momento realmente particular da leitura nietzschiana. Visualizamos essa vinculação da justiça enquanto virtude como uma aproximação da compreensão dos gregos. Em todos os casos, o estudo empreendido por Blaise Benoit é instigante e confirma muitas de nossas proposições neste trabalho.

Concluídas essas aproximações e distinções terminológicas, podemos partir ao Trágico e, por conseguinte, para a nossa proposição sobre o que seria essa Justiça Trágica a partir da obra de Nietzsche. Pode-se dizer que Nietzsche tem uma das visões mais peculiares sobre a Tragédia Grega no séc. XIX, bem como é peculiar a sua construção de uma Filosofia Trágica⁴⁴⁸. Todavia, não foram poucos os autores que estudaram esta temática sobre outros enfoques. Há que se mencionar, desde já, a leitura de Joachim Winckelmann sobre os gregos e como essa abordagem incentivou os estudos helenísticos na Alemanha a partir do séc. XVIII.

Johann Joachim Winckelmann (1717-1768) é considerado o criador da moderna história da arte. Foi o principal entusiasta da arte grega e do teatro aos moldes clássicos no séc. XVIII. Winckelmann expõe duas formulações da lei principal a que estavam submetidos os artistas gregos: “reproduzir a natureza o melhor possível” e “representar as pessoas parecidas e ao mesmo tempo mais belas do que são de fato”⁴⁴⁹. O esteta ainda traz a teoria que os artistas gregos na verdade tinham essa concepção estética por perceberem uma degeneração da arte de sua época.

⁴⁴⁸ Para um estudo entre a questão da Filosofia e da Tragédia, mas remontando à Modernidade, e não apenas à Contemporaneidade, interessante é a obra de Walter Kaufmann, o intérprete americano de Nietzsche que trabalha a questão desde os modernos, trazendo contrapontos entre a literatura e a filosofia desde Shakespeare, tecendo ainda as posições dos filósofos que se detiverem neste fenômeno da literatura. Sobretudo a presença de autores modernos, como David Hume, e contemporâneos, como Max Scheller e Sartre sobre a temática. Cf. KAUFMANN, Walter. *Tragedy and Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press, 1968. Pág. 270 e segs. Na primeira parte o autor faz a sua leitura filosófica das tragédias gregas em específico, na segunda a compreensão dos filósofos por ele escolhidos.

⁴⁴⁹ ROBERTO, Machado. *O Nascimento do Trágico: De Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006. Pág. 10.

Para Winckelmann os modernos deveriam imitar os gregos, pois estes imitaram a natureza com simplicidade e grandeza. Posição completamente diversa da de Bernini⁴⁵⁰ que dizia que devíamos partir da própria natureza. Entretanto, deve-se ressaltar uma diferença feita por Winckelmann entre a cópia e a imitação. Copiar é uma "imitação servil, reprodução, um retrato". Quando um objeto é imitado inteligentemente, quando o que se imita é o procedimento, ele pode se tornar um original. "O único meio de nos tornarmos grandes e, se possível, inimitáveis é imitar os antigos."⁴⁵¹ Uma visão que destaca as virtudes e a moderação dos gregos.

Todavia, essa retomada da Tragédia não é um fenômeno da Contemporaneidade nascente do séc. XIX. A Era Elisabetana do séc. XVII foi deveras criativa neste campo da literatura, criando o que os teóricos da literatura denominaram posteriormente de Tragédia Moderna em distinção à Tragédia Antiga ou Grega⁴⁵². A partir das lições de Roberto Machado em sua obra *O Nascimento do Trágico*⁴⁵³, pode-se dizer que as reflexões sobre o trágico surgem após o pensamento kantiano.

Neste momento, uma primeira distinção pode ser feita. Haveria uma Poética da Tragédia, inaugurada por Aristóteles, que se impôs até o séc. XVIII como um estudo formal, analítico e classificatório da poesia. Diferentemente, no séc. XIX, haveria uma Filosofia do Trágico, formulada por pensadores como Schelling, Hegel, Hölderlin, Schopenhauer e Nietzsche, os quais elaboraram uma reflexão sobre a essência do Trágico a partir do conteúdo da Tragédia. Em sua obra, Roberto Machado tenta mostrar que essa nova reflexão se deve muito a Kant. Não que o Chinês de Königberg⁴⁵⁴ tenha sido um pensador do trágico, mas que, após a *Crítica da Faculdade do Juízo*⁴⁵⁵, uma série de pensadores se puseram a refletir sobre o

⁴⁵⁰ ROBERTO, Machado. *O Nascimento do Trágico: De Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006. Pág. 12.

⁴⁵¹ WINCKELMANN, Johann. *apud* MACHADO, Roberto. *Op. Cit.* Pág. 13.

⁴⁵² Vale destacar que a Tragédia é uma grande incógnita para os herdeiros da cultura grega. O Ocidente moderno só teve acesso a uma porcentagem ínfima das obras deixadas pelos dramaturgos gregos. Portanto, com o pouco que nos chegou apenas tateamos o que de fato seria a Tragédia Grega. Podemos entender parte de seu espírito, mas não a totalidade de seu *corpus*. Neste sentido, cita-se o curso "Greek Tragedy" ministrado pela Prof.^a Elizabeth Vandiver da Universidade de Maryland da série *The Teaching Company*. In VANDIVER, Elizabeth. *Greek Tragedy*. Chantilly: The Teaching Company, 2000. Bom como o clássico entre nós: ROMILLY, Jacqueline de. *A Tragédia Grega*. Brasília, Editora UnB, 1998.

⁴⁵³ Optamos por utilizar a leitura de Roberto Machado por esta sempre se preocupar no cotejo dos estudos com a posição de Nietzsche, mas existem outras referências tão qualificadas para o tema de uma Filosofia Trágica, como também a já citada obra de Kaufmann em nota anterior. Uma obra anterior à de Roberto Machado, com um panorama mais amplo a englobar autores como Sören Kierkegaard e Georg Simmel, é o já clássico estudo de Peter Szondi *Um ensaio sobre o Trágico*, em que este primeiramente analisa os leitores modernos da tragédia para depois analisar o trágico na obra dos antigos e dos modernos. Cf. SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o Trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

⁴⁵⁴ Expressão de Nietzsche em AC, §11.

⁴⁵⁵ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Lisboa: INCM, 1992.

Trágico. Nesta obra se encontra a verdadeira estética kantiana, que ali analisa o belo e o sublime⁴⁵⁶. Friedrich Schiller⁴⁵⁷, que estudou profundamente a terceira crítica, retomou a teoria do sublime e, a partir dela, pensou o trágico.

Pode-se perceber duas posições sobre o tema. Em Schiller e Hölderlin⁴⁵⁸ – que são mais poetas e dramaturgos do que filósofos – há uma visão do trágico que faz parte de sua própria visão de mundo [Weltanschauung]. Já em Hegel, o trágico é um momento de um processo histórico que vai além do trágico⁴⁵⁹. O Dialético situou a visão trágica numa perspectiva histórica. Tal perspectiva começa a mudar com Schopenhauer, pois a respeito dele é possível falar já de uma visão de mundo filosoficamente trágica⁴⁶⁰.

Essa relação entre trágico e a tragédia alcançará outro estágio com Nietzsche, quando ele passa a elaborar uma visão do trágico independente do teatro e da tragédia. Por isso, podemos visualizar em Nietzsche o ápice de todo esse processo de formação de uma visão trágica do mundo. No último período de sua filosofia, retomando o Nascimento da Tragédia, ele dirá: “Tenho, neste sentido, o direito de me considerar a mim mesmo como o primeiro filósofo trágico”⁴⁶¹. Há nisso um completo deslocamento da temática do trágico, ainda adstrita ao campo da teoria arte, para a própria Filosofia. A partir disso o filósofo elaborará uma forma de pensamento que assume uma visão trágica do mundo.

A primeira compreensão de Nietzsche sobre a tragédia deriva de um período de amadurecimento das ideias nos seus primeiros anos como professor na Universidade da Basileia. Nos chamados textos preparatórios ao *Nascimento da Tragédia*, como *A Visão Dionisíaca do Mundo*, a *Tragédia de Sófocles*, dentre outros, o filósofo já começa a elaborar sua visão sobre o Trágico⁴⁶². Na obra que marca seu primeiro período encontramos a origem

⁴⁵⁶ Deve-se ressaltar que algumas questões estéticas da referida obra de Kant remontem a uma longa discussão que se inicia na Poética Clássica, de Pseudo-Longino a Edmund Burke. Principalmente deste último Kant fez um contraponto com relação à questão do Belo e do Sublime, exposta na obra de 1757 de Burke, *Investigação filosófica sobre a origem do belo e do sublime*. Trazemos isso para demonstrar que a discussão tem raízes muito mais distantes. Cf. BURKE, Edmund. *A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*: with several other additions. Nova Iorque: P.F. Collier & Son Company, 1914.

⁴⁵⁷ Em Friedrich Schiller, inspirado pela Crítica da Faculdade do Juízo de Kant, inicia um estudo vinculando a tragédia a uma formação estética do homem que visaria alcançar a liberdade do mesmo. A tentativa mais sólida deste poeta de adentrar no terreno do trágico, desvinculando-o da Tragédia, foi uma coletânea de estudos que mais tarde foi colhida sob o nome de Teoria da Tragédia. Cf. SCHILLER, Friedrich. *Teoria da Tragédia*. São Paulo: E.P.U., 1995. Esta obra influenciará por sua vez a Schelling, já no idealismo alemão.

⁴⁵⁸ ROBERTO, Machado. *O Nascimento do Trágico: De Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006. Pág. 66-73, 158-166.

⁴⁵⁹ *Ibidem*. Pág. 128 e segs.

⁴⁶⁰ ROBERTO, Machado. *O Nascimento do Trágico: De Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006. Pág. 181-190.

⁴⁶¹ EH, Nascimento da Tragédia, §3.

⁴⁶² Interessante notar que assim que Nietzsche publica o Nascimento da Tragédia há uma reação de outros helenistas e filólogos sobre seu texto. Em especial a rivalidade que surgirá a partir da crítica do filólogo

da tragédia para Nietzsche no antagonismo existente entre duas forças que estariam presentes no Trágico: a representação de Apolo através da arte, da harmonia, da luz; o êxtase de Dionísio através do conhecimento, da abundância, das trevas. Em alguns momentos forças antitéticas que se fundem na Tragédia Grega, em outros a preponderância de uma sobre a outra, mas com a resolução em Dionísio.

Recorrente é a percepção que Apolo é a moderação, Dionísio é o excesso. Ou ainda, Apolo é o momento da Representação, do *principium individuationis*, na filosofia de Schopenhauer⁴⁶³; Dionísio, o excesso, a contemplação estética da Vontade. Interessante notar que essa oposição radical é mitigada por Nietzsche em momentos posteriores, a tensão não seria tanto de contradição, mas de prevalência do dionisíaco. Vale a pena trazer a posição de um reconhecido intérprete da filosofia de Nietzsche sobre o papel do Apolíneo na Grécia trágica⁴⁶⁴. Tal deidade nesta ótica não seria tão moderada como queria ver o Discípulo de Dionísio⁴⁶⁵: “Há um elemento de maldade, de crueldade na imagem de Apolo, que se reflete na comunicação da sabedoria. E, de fato, diz Heráclito, um sábio: "O senhor, a quem pertence o oráculo que está em Delfos, não diz nem oculta, mas acena".”

Devemos lembrar a figura dos oráculos que permearam toda a tradição dos gregos: eram o fundamento arcaico do poder humano e divino, eram mensageiros dos deuses, assim como Hermes o foi. Basta nos lembrarmos do papel do oráculo (apolíneo) de *Delphos* para os gregos. As máximas dos Sábios gregos estavam esculpidas nas paredes do templo. Ditos como “*Homem, conheça-te a ti mesmo*” e “*Nada em excesso*” eram máximas para todos os viventes da Hélade. Vale lembrar outros oráculos apolíneos, como Dodona e Trofônio⁴⁶⁶.

Müllendorff-Wilamowitz, futuro mestre de Werner Jäger. Para mais informações sobre essa agonística acerca da tragédia, cf. MACHADO, Roberto (Org.). *Nietzsche a polêmica sobre “O Nascimento da Tragédia”*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

⁴⁶³ Para Colli, Nietzsche quis ver uma dualidade como em Schopenhauer no mundo grego: “Dissemos que a esfera do conhecimento e da sabedoria liga-se com muito mais naturalidade a Apolo do que a Dionísio. Falar de Dionísio como o deus do conhecimento e da verdade, entendidos estritamente como intuições de uma angústia radical, significa pressupor na Grécia um Schopenhauer que lá não existiu.” COLLI, Giorgio. *O Nascimento da Filosofia*. Campinas: Editora Unicamp, 1992. Pág. 13.

⁴⁶⁴ “Segundo Nietzsche, Apolo é o símbolo do mundo como aparência, na esteira do conceito schopenhaueriano de representação. Esta aparência é, ao mesmo tempo, bela e ilusória, e por isso a obra de Apolo é essencialmente o mundo da arte, entendido como libertação, mesmo que ilusória, do terrível conhecimento dionisíaco, da intuição da dor do mundo.” COLLI, Giorgio. *O Nascimento da Filosofia*. Campinas: Editora Unicamp, 1992. Pág. 12-13.

⁴⁶⁵ COLLI, Giorgio. *O Nascimento da Filosofia*. Campinas: Editora Unicamp, 1992. Pág. 13.

⁴⁶⁶ Coincidentemente Nietzsche, na sua obra *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, utiliza o mito de Trofônio ao ser referir que os sábios do séc. V e VI a.C. não surgiram ao acaso, mas surgiram entre os enormes perigos e as tentações de uma vida secularizada naquele momento da história grega; tais sábios surgem da opulência das colônias gregas, e para a alegria da descoberta do saber. Referindo-se a eles nos seguintes termos: “*O juízo desses filósofos sobre a vida e sobre a existência em geral é muito mais significativo do que um juízo moderno, porque tinham diante de si a vida numa plenitude exuberante e porque neles o sentimento do pensador*

Quanto ao papel dos oráculos nessa transição do natural para o espiritual, interessante é a tese levantada pelo filósofo italiano Giorgio Colli, onde ele atribui à *mania* ou loucura a origem da sabedoria grega. Através dos mistérios, principalmente através dos enigmas – basta nos lembrarmos da Esfinge e Édipo às portas de Tebas – estaria uma das chaves para a compreensão da origem da sabedoria grega, e, portanto da Filosofia. Esta mania estava em Apolo, não em Dionísio, como depreendemos do relato de Platão no *Fedro*, lembrado pelo mestre italiano⁴⁶⁷:

Diz o texto [de Platão]: "os maiores dentre os bens chegam a nós por meio da loucura, que é concedida por um dom divino (...) de fato, a profetisa de Delfos e a sacerdotisa de Dodona, enquanto possuídas pela loucura, proporcionaram à Grécia muitas e belas coisas, tanto para os indivíduos como para a comunidade". Coloca-se em evidência, portanto, desde o início, a ligação entre "mania" e Apolo.

A (re)interpretação de Colli destoa da de Nietzsche quanto à compreensão e o papel de Apolo na tragédia. Todavia, o mais importante nestas leituras sobre os gregos é a percepção de que os helenos possuíam modelos, mesmo que míticos, para representarem a realidade, demonstrando quão duro, cruel e até mesmo irracional é o devir. Eles não queriam ver razão em tudo, mas dar uma “razão” a tudo. Nisto os gregos se distinguiram de outras culturas que ajudaram a formatar a matriz da civilização ocidental, como a semítica. Ainda a partir dessa compreensão de Nietzsche, podemos relembrar a comparação entre os mitos feita pelo Prof. Andytiás Matos⁴⁶⁸:

De acordo com Nietzsche, o mito de Dionysos presentifica o centro trágico sobre o qual gravita não apenas toda a cultura grega, mas também a ária, bem mais antiga. Diferentemente do que ocorre no mito semítico do pecado original, segundo o qual a busca de conhecimento é motivada por sentimentos baixos e “femininos” — a curiosidade, a cobiça, a ilusão mentirosa, a seduzibilidade —, o herói dionisíaco revela sua dignidade pessimista na justificação da dor do existir humano.

Esse caráter muitas vezes visto como pessimista, até mesmo pelo jovem Nietzsche, revela no gênio grego profundo realismo. O legado desse extremo realismo/pessimismo é encontrado nas representações da Tragédia Grega. Contudo, como dissemos anteriormente, esta se transfigura após as longas reflexões dos pensadores do séc. XIX no reconhecimento da uma sabedoria trágica a partir dos gregos. No mais longo dos séculos encontramos o desenvolvimento de uma Filosofia Trágica.

não se enreda como em nós, na cisão do desejo da liberdade, da beleza, da grandeza da vida, e do instinto de verdade, que só pergunta: o que é que a vida vale?" FT, §2. A conclusão a essa pergunta será dada ao final de sua filosofia: “O valor da vida não pode ser avaliado”.

⁴⁶⁷ COLLI, Giorgio. *O Nascimento da Filosofia*. Campinas: Editora Unicamp, 1992. Pág. 17.

⁴⁶⁸ MATOS, Andytiás Soares de Moura Costa. *O grande sistema do mundo: do Pensamento Grego Originário à Mecânica Quântica*. Belo Horizonte: Crisálida, 2011. Pág. 147.

Na obra de Nietzsche essa sabedoria trágica vai ganhando contornos lentamente, desde as obras iniciais no período da Universidade da Basileia, até a assunção de forma realmente trágica de pensar a vida através da Filosofia nos últimos momentos de sua reflexão⁴⁶⁹. O impulso artístico-filosófico para o trágico em Nietzsche residirá em sua *magna opus Assim Falou Zarathustra*. Nesta encontramos poeticamente transfigurada a verdade trágica do homem através do ocaso de Zarathustra. Concepções filosóficas anteriores como a Morte de Deus⁴⁷⁰ e o Eterno Retorno⁴⁷¹, iniciadas em *Gaia Ciência*, ganham uma versão poética.

Todavia, pode-se dizer que as teses poético-filosóficas são trabalhadas de forma “discursiva”, mesmo com o ponto de partida aforístico, nas obras limítrofes com *Assim falou Zarathustra*, bem como nas obras posteriores. Principalmente em *Além do Bem e do Mal* encontramos o desenvolvimento filosófico de Zarathustra. Nesta obra, como vimos em muitos momentos do estudo do Perspectivismo, encontramos as mais radicais críticas ao conhecimento e à verdade por Nietzsche; este seria o ponto de aprofundamento da assimilação da Verdade Trágica, parte que podemos dizer necessária e integrante da Filosofia Trágica.

Podemos dizer que encontramos a síntese dessa sabedoria trágica em um aforismo de *Crepúsculo dos Ídolos*, quando vemos a retomada de temas do período inicial, as próprias autocríticas realizadas e a afirmação do Trágico como ponto positivo, construtivo, da filosofia de Nietzsche. É imprescindível a referência ao mencionado aforismo de sua filosofia a marteladas⁴⁷²:

⁴⁶⁹ Vale a lição de Scarlett Marton: “No período da transvaloração dos valores, a idéia reaparece. Pulsões cósmicas, apolíneo e dionisíaco são aspectos que o conceito de vontade de potência recobre. Dionisíaco é o princípio que quebra barreiras, rompe limites, dissolve e integra; apolíneo, o que delinea, distingue, dá forma. Ora, por seu caráter intrínseco, as forças querem exercer-se sempre mais; da luta entre elas, surgem novas formas, outras configurações.” MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990. Pág. 56.

⁴⁷⁰ GC, §125.

⁴⁷¹ GC, §241.

⁴⁷² CI, X – O que devo aos antigos, §5. “Die Psychologie des Orgasmus als eines überströmenden Lebens- und Kraftgefühls, innerhalb dessen selbst der Schmerz noch als Stimulans wirkt, gab mir den Schlüssel zum Begriff des tragischen Gefühls, das sowohl von Aristoteles als in Sonderheit von unserm Pessimisten missverstanden worden ist. Die Tragödie ist so fern davon, Etwas für den Pessimismus der Hellenen im Sinne Schopenhauer's zu beweisen, dass sie vielmehr als dessen entscheidende Ablehnung und Gegen-Instanz zu gelten hat. Das Jasagen zum Leben selbst noch in seinen fremdesten und härtesten Problemen; der Wille zum Leben, im Opfer seiner höchsten Typen der eignen Unerschöpflichkeit frohwerdend — das nannte ich dionysisch, das errieth ich als die Brücke zur Psychologie des tragischen Dichters. Nicht um von Schrecken und Mitleiden loszukommen, nicht um sich von einem gefährlichen Affekt durch dessen vehemente Entladung zu reinigen — so verstand es Aristoteles —: sondern um, über Schrecken und Mitleid hinaus, die ewige Lust des Werdens selbst zu sein, — jene Lust, die auch noch die Lust am Vernichten in sich schliesst ... Und damit berühre ich wieder die Stelle, von der ich einstmals ausgieng — die „Geburt der Tragödie“ war meine erste Umwerthung aller Werthe: damit stelle ich mich wieder auf den Boden zurück, aus dem mein Wollen, mein Können wächst — ich, der letzte Jünger des Philosophen Dionysos, — ich, der Lehrer der ewigen Wiederkunft...”

A psicologia do orgiástico como sentimento transbordante de vida e força, no interior do qual mesmo a dor age como estimulante, deu-me a chave para o conceito do sentimento *trágico*, que foi mal compreendido tanto por Aristóteles como, sobretudo, por nossos pessimistas. A tragédia está tão longe de provar algo sobre o pessimismo dos helenos, no sentido de Schopenhauer, que deve ser considerada, isto sim, a decisiva rejeição e *instância contrária* dele. O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos — a *isso* chamei dionisíaco, nisso vislumbrei a ponte para a psicologia do poeta *trágico*. Não para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante sua veemente descarga — assim o compreendeu Aristóteles —: mas para, além do pavor e da compaixão, *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir-a-ser — esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir*... E com isso toco novamente no ponto do qual uma vez parti — o *Nascimento da tragédia* foi minha primeira tresvaloração de todos os valores: com isso estou de volta ao terreno em que medra meu querer, meu *saber* — eu, o último discípulo do filósofo Dionísio — eu, o mestre do eterno retorno...

Nietzsche parte do Mundo para reconhecer essa tragicidade da existência, mas quer e vai além dele. O filósofo de Dionísio caracteriza o mundo grego como “o terrível sob a máscara do belo”⁴⁷³. Algo que Schopenhauer viu como pessimismo entre os gregos, mas Nietzsche vê como a alegria de viver, a afirmação da vida apesar das adversidades. A percepção comparativa de Georg Simmel entre o Filósofo da Vontade e o Filósofo da Vontade de Poder é precisa⁴⁷⁴:

Schopenhauer só conhece um valor: o não viver. Nietzsche também só conhece um: o viver. Para Schopenhauer todos os valores que reconhecemos como substantivos, como beleza, santidade, aprofundamento metafísico e moral, são apenas meios que encaminham para o fim último de negar a vida. Para Nietzsche, eles são meios para afirmar e intensificar a vida.

Neste mesmo sentido, atenta Thomaz Brum, ao citar Marcel Conche, Nietzsche contraria a filosofia pessimista de Schopenhauer. No grande Pessimista temos o sábio que deseja “viver menos e o menos possível”. Já o anunciador de Zaratustra mostra o seu homem dionisíaco como um sábio trágico, “ele tem a volúpia de viver segundo a lógica da vida, a da vontade de potência.”⁴⁷⁵ Duas ideias na filosofia de Nietzsche se unem na afirmação da vida através da sabedoria trágica: a Vontade de Potência⁴⁷⁶ e o Eterno Retorno do mesmo⁴⁷⁷.

⁴⁷³ AP, Inverno de 1869-Primavera de 1870, 3 [74], *apud* MACHADO, Roberto. *O Nascimento do Trágico: De Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006. Pág. 224.

⁴⁷⁴ SIMMEL, George. *Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011. Pág. 175.

⁴⁷⁵ BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998. Pág. 77.

⁴⁷⁶ Das diversas leituras sobre a Vontade de Potência a que nos parece mais elaborada, menos idealizada metafisicamente, é a proposta por Müller-Lauter, interpretação a rivalizar com a de Heidegger sobre o mesmo tema. *Cf.* MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. 1 ed. São Paulo: Annablume, 1997.

⁴⁷⁷ Quanto ao eterno retorno, tanto como perspectiva histórica, como perspectiva ética, referência é obra de Karl Löwith. *Cf.* LÖWITH, Karl. *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*. Los Angeles: University of California Press; 1 edition, 1997.

São dois dos pilares do pensamento nietzschiano que trazem o que há de peculiar e único em sua Filosofia Trágica. Tais ideias por si só foram, e são, alvos de estudos quase centenários sobre a obra de Nietzsche. Jamais estaria nas pretensões deste trabalho penetrar com destemor nas brumas desses saberes. Todavia, não podemos nos esquivar de trazer à ciência esses dois conceitos que vitalizam a Filosofia Trágica e possibilitarão o desenvolvimento de uma Justiça Trágica.

Essa afirmação da vida, contra todo o pessimismo, é algo que encontramos com vigor no período intermediário da filosofia de Nietzsche. No segundo volume de *Humano, demasiado humano* lê-se: “O que é bom induz a viver – Todas as coisas boas são fortes estimulantes para a vida, mesmo todo bom livro escrito contra a vida.”⁴⁷⁸ Em *Gaia Ciência*, Nietzsche afirma: “Viver — isso significa: rejeitar para longe de si algo que tende a morrer; viver — isso significa: ser cruel e inexorável com tudo o que em nós é velho e enfraquecido, e não somente em nós”⁴⁷⁹. Em aforismo póstumo desse período também encontramos uma confirmação dessas questões pela letra do filósofo: “Eu queria dizer: sofrimento talvez seja algo do essencial de toda a existência.”⁴⁸⁰

Aquilo que nos gregos foi identificado como pessimismo é para Nietzsche o reconhecimento dessa dor que é inerente à vida, não com a resposta de indiferença ou negação perante ela, mas com a afirmação dessa dor, amor a essa dor. A fórmula do *Amor Fati* [Amor ao destino] de Nietzsche seria a resposta ética para o homem em sua singularidade e como parte daquilo que é comum ao mundo, a Vontade de Poder. Deste modo, o Eterno Retorno traz para o homem a resposta sobre o maior dos pesos. Querer eternamente o peso de suas ações, a assimilação de toda a dor, agora convertida em afirmação da vida, de forma demasiadamente trágica⁴⁸¹:

⁴⁷⁸ OS, §16.

⁴⁷⁹ GC, § 26.

⁴⁸⁰ AP, Agosto-Setembro de 1885, 39 (16).

⁴⁸¹ GC, §341. “Das grösste Schwergewicht. — Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts, ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: „Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen, und Alles in der selben Reihe und Folge — und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht — und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!“ — Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: „du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!“ Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei Allem und Jedem „willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?“ würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts mehr zu verlangen, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?“

O maior dos pesos.— E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma seqüência e ordem — e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente — e você com ela, partícula de poeira!” — Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?” pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela?

A Vontade de Poder e o Eterno Retorno seriam ideias realmente trágicas da filosofia de Nietzsche, serviriam como aportes teóricos para a Filosofia Trágica de Nietzsche, e por conseguinte para a construção de uma Genealogia de uma Justiça Trágica. Ressaltamos mais uma vez que não se trata de ideia conclusa no pensamento do filósofo, mas uma perspectiva do porvir.

Ainda como contributo da idade trágica dos gregos para as compreensões do nosso filósofo, vale a pena trazer uma das fontes desta sabedoria trágica em Nietzsche, demonstrando que ela fazia parte de suas reflexões desde o período inicial de seu pensamento. Em especial nos auxilia nisto uma obra publicada postumamente, chamada *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos* [*Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Bücher*]⁴⁸². Tais escritos foram ofertados pelo próprio Nietzsche, que os reuniu no natal de 1872, à senhora Cosima Wagner, esposa do famoso compositor alemão Richard Wagner.

Na aludida coletânea de prefácios, especificamente no intitulado “O Estado Grego”, o filósofo abordará a questão de certos valores modernos que não existiam ou eram valorizado entre os gregos por conta de suas intuições trágicas sobre a vida. Neste sentido assevera Nietzsche⁴⁸³:

Nós modernos temos, com relação aos gregos, a vantagem de dois conceitos que nos são dados como consolo para um mundo onde tudo conduz à

⁴⁸² Há entre nós a tradução realizada por Pedro Süsskind, cf.: NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005. Todavia, para manter o paralelismo de citação, assim como nos póstumos, utilizaremos a versão de Noéli Correia de Melo Sobrinho em sua coletânea de Escritos sobre o Direito em Nietzsche.

⁴⁸³ CP, §3. “Wir Neueren haben vor den Griechen zwei Begriffe voraus, die gleichsam als Trostmittel einer durchaus sklavisch sich gebahrenden und dabei das Wort „Sklave“ ängstlich scheuenden Welt gegeben sind: wir reden von der „Würde des Menschen“ und von der „Würde der Arbeit.“ NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos Sobre Direito*. Tradução, apresentação e notas por Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2010. p.53.

escravidão e que, por isso, encara com pavor a palavra “escravo”: falamos da “dignidade do homem” e da “dignidade do trabalho.

Nietzsche via claramente a situação calamitosa em que viviam os trabalhadores europeus do seu tempo. Para o filósofo era uma turba que se matava pelo trabalho para perpetuar miseravelmente uma vida de misérias⁴⁸⁴. Era a dura necessidade a mover o homem. Neste ponto, percebe-se ainda a grande influência do pensamento de Arthur Schopenhauer no pensamento nietzschiano. O filósofo trágico chega a afirmar que o intelecto humano⁴⁸⁵, ou seja, a Representação, enganado pela Vontade, olha para o trabalho, ao menos por um momento, como algo digno de respeito⁴⁸⁶. Mas isto seria apenas mais uma ilusão, mais uma vez o véu de Maya a enganar os mortais.

Uma coisa é analisar o trabalho enquanto valor, outra enquanto **relação jurídica**. Entretanto, até mesmo como relação jurídica optam os modernos por simplesmente objetar o trabalho no mundo clássico enquanto apoiado pela escravidão e trabalho servil. Elucidativa é a análise de Antônio Álvares da Silva sobre o trabalho enquanto objeto de pesquisa no mundo clássico, o qual muitas vezes é deixado de lado⁴⁸⁷:

Há quase unanimidade na afirmativa de que o conceito de Trabalho na antiguidade é irrelevante para o Direito do Trabalho porque era prestado na sua maioria por escravos e, quando prestado por trabalhadores livres, realizava-se em caráter de liberdade e não de subordinação. Prefere-se apenas apontar acontecimentos sociais a partir da revolução industrial. As afirmativas são evidentemente exageradas. O Direito, como ciência histórica, obedece a uma evolução gradual: não há quebras (Bruchstelle) na evolução histórica.

Na perspectiva do trabalho enquanto objeto das relações jurídicas tem-se o ponto de partida em Roma⁴⁸⁸; enquanto valor, o ponto de partida é a Grécia. Na própria Hélade encontram-se as primeiras reflexões do trabalho enquanto valor, ou na realidade para os helenos, enquanto desvalor. Tais reflexões são expressas na Filosofia, Literatura, Religião e na Arte. Para Nietzsche, o trabalho como valor a partir da Modernidade exerceria o papel da escravidão na cultura helênica, e, por reflexo, na romana, mas sem os benefícios à cultura que necessariamente deveriam advir na ótica do filósofo: o surgimento de grandes mentes, o desenvolvimento do gênio no sentido de Goethe e Schopenhauer⁴⁸⁹.

⁴⁸⁴ *Ibidem*.

⁴⁸⁵ CP, §3.

⁴⁸⁶ Sobre os conceitos de Vontade e Representação cf. CARDOSO, Renato C. *A ideia de Justiça em Schopenhauer*. Belo Horizonte: Argumentvm, 2008. Pág. 43-83.

⁴⁸⁷ SILVA, Antônio Álvares da. *Filosofia do Trabalho como objeto das relações jurídicas*, apud CARDOSO, Renato C. *O Trabalho e o Direito*. 2 ed. Editora RTM: Belo Horizonte, 2010. Pág. 19.

⁴⁸⁸ CARDOSO, Renato C. *O Trabalho e o Direito*. 2 ed. Editora RTM: Belo Horizonte, 2010. Pág. 15.

⁴⁸⁹ CP, §3.

Todo pensamento dos gregos trágicos e do “pessimismo” schopenhaueriano despontam nesse aludido discurso de Nietzsche. Mas ao contrário do ermitão de Frankfurt, para quem toda a vida é dor e sofrimento [Alle Leben Leiden ist], para Nietzsche os gregos possuíam um caractere único em afirmar constantemente a vida apesar das adversidades⁴⁹⁰. Eis um traço característico dos gregos, uma moral de afirmação da vida. E neste ponto compara os modernos aos antigos helenos⁴⁹¹:

Os gregos não precisavam destas alucinações conceituais: neles, a ideia de que o trabalho é um aviltamento se exprime com uma franqueza assustadora e uma sabedoria secreta que raramente fala, mas que está presente em todo lugar; junte-se a isso que o próprio ser humano é um vil e lamentável nada, o "sonho de uma sombra"⁴⁹².

Todavia, adentrar na longa discussão sobre a escravidão na obra de Nietzsche não solucionará os questionamentos aos quais está passível a crítica ao (des)valor do trabalho; trata-se aqui apenas de uma contribuição, a partir da leitura de Nietzsche, aos ditos “valores modernos”⁴⁹³. O caminho pretendido por Nietzsche na realidade é outro. O filósofo almeja um novo *status* para a Cultura Ocidental (Nietzsche é inegavelmente eurocêntrico). Neste sentido assevera o filósofo, com a sagacidade que lhe é peculiar, recorrendo a uma imagem demasiadamente trágica para explicar o ciclo da dor e da superação para novos tempos⁴⁹⁴:

Podemos, por conseguinte, chegar a um acordo e revelar como um eco esta verdade cruel: *a escravidão pertence à essência de uma cultura*; verdade que não deixa, a bem dizer, restar qualquer dúvida quanto ao valor absoluto da

⁴⁹⁰ Visão de mundo tão somente perceptível nos gregos da idade trágica, pois posteriormente diria Nietzsche: AS, §190: “Na Grécia tardia, as cidades estavam plenas dessas abstrações “divinumanizadas” (escuse-se o termo singular, por mor de um conceito singular); o povo construiu para si, à sua maneira, um platônico “céu de idéias” no meio da Terra, e não creio que os habitantes dele fossem considerados menos vivos que qualquer divindade homérica antiga.”

⁴⁹¹ CP, §3. “Die Griechen brauchen solche Begriffs-Hallucinationen nicht, bei ihnen spricht sich mit erschreckender Offenheit aus, daß die Arbeit eine Schmach sei — und eine verborgenere und seltner redende, aber überall lebendige Weisheit fügte hinzu, daß auch das Menschending ein schmähhliches und klägliches Nichts und eines „Schattens Traum“ sei.” NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos Sobre Direito*. Tradução, apresentação e notas por Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2010. p. 54.

⁴⁹² Referência ao poeta grego Píndaro, conforme nota da tradutora em NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos Sobre Direito*. Tradução, apresentação e notas por Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2010. p. 54.

⁴⁹³ Quanto à questão da escravidão na obra do filósofo assevera Losurdo, já mencionado historiador italiano que promove uma longa crítica ao pensamento de Nietzsche: “A escravidão: eis uma presença embaraçosa e como que removida da historiografia filosófica e da imensa bibliografia sobre Nietzsche. Compreende-se que, para um autor tão fascinante e muitas vezes lido como um filósofo do individualismo, os intérpretes estejam propensos a considerar o tema, que volta obsessivamente, como um paradoxo ou como uma metáfora inocente e fascinante.” LOSURDO, Domenico. *Nietzsche o rebelde aristocrata*: Biografia intelectual e balanço crítico. Rio de Janeiro: Revan, 2009. Pág. 379.

⁴⁹⁴ CP, §3. “Demgemäß müssen wir uns dazu verstehen, als grausam klingende Wahrheit hinzustellen, daß zum Wesen einer Kultur das Sklaventhum gehöre: eine Wahrheit freilich, die über den absoluten Werth des Daseins keinen Zweifel übrig läßt. Sie ist der Geier, der dem prometheischen Förderer der Kultur an der Leber nagt.” NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos Sobre Direito*. Tradução, apresentação e notas por Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2010. p. 57.

existência. *Ela é o abutre que rói o fígado do pioneiro prometeico da cultura.* (Grifo nosso)

A Justiça Trágica há que ser construída, portanto, a partir da compreensão da Verdade Trágica: a verdade que não há Verdade. Não há fundamento primeiro ou último a ser encontrado. Nossas percepções nada mais são que criações humanas na história. Portanto, em constante devir. Todavia, ao contrário do que poderia parecer, não haveria um esvaziamento do elemento ético, mas um radical deslocamento da responsabilidade de todos os atos para os homens, para a humanidade. O Eterno Retorno enquanto resposta ética às contingências da história. Querer eternamente, mesmo sabendo que não há eternidade. Cada acerto, cada erro, cada dor, cada alegria, assumida e afirmada. O homem a forjar seu futuro e a amá-lo [Amor Fati]. Aquele que não domina seu “destino” é destruído por ele.

Esta Justiça Trágica não é a origem da Justiça que foi exposta pelo procedimento genealógico, na realidade é uma Justiça a se construir, uma Justiça do porvir. Aquela Justiça enquanto equilíbrio de Poder, a partir do momento que foi esquecido seu começo, nada mais foi que o início do ocaso da Justiça, pois surgiram subterfúgios, ilusões de altruísmo e igualdade a alienar a responsabilidade do homem sobre a história. A própria Genealogia da Justiça Trágica é uma compreensão em aberto, a se construir. A Genealogia da Justiça e o Perspectivismo nada mais são que exigências para uma Justiça Trágica, a busca por uma Justiça Trágica...

PARTE IV

1. Conclusão

Mas nós, que somos seres mistos, ora inflamados pelo fogo, ora resfriados pelo espírito, queremos nos ajoelhar ante a Justiça, como a única deusa que reconhecemos acima de nós.⁴⁹⁵

Ao fim deste percurso nas trilhas da suspeita de Nietzsche chega-se a um platô que deixa entrever o que está abaixo, mas também o que está para além das coisas humanas conhecidas e reconhecidas; dos diversos caminhos que ainda são possíveis de andar e revirar. Nosso esforço foi o de tocar as primeiras notas para uma Justiça Trágica, apresentando uma conjugação harmônica entre o Perspectivismo e a Genealogia dos Valores, em nosso caso do Valor do Direito e da Justiça. Os dois, em simbiose, apresentam uma história em perspectiva da vida dos valores jurídicos.

Para tanto foram necessários certos preparativos; não há como iniciar uma jornada, um pouco audaciosa, sem estabelecer a “logística” dessa viagem⁴⁹⁶, tanto no sentido moderno como sentido antigo deste termo. Talvez tenhamos empreendido uma logística às avessas. Dividir a história para multiplicá-la; subtrair a Verdade para adicionar novos termos⁴⁹⁷. Nesta complexa operação, nada matemática, nada logicista, foi necessário entrever as relações entre a Filosofia e o Direito enquanto saberes que sempre conviveram com o complexo pensamento de nosso filósofo, mas muitas vezes tratando-o como um a estranho, em uma recíproca incompreensão⁴⁹⁸.

Foi necessário ainda reconhecer quem trilhou o mesmo caminho, ou ao menos pretendeu o mesmo caminho, visualizando seus meios e seus fins. Alguns para contestar, outros para afirmar. Em todos os casos, pretendeu-se extrair as lições do passado, os leitores e suas leituras, para formulação de nossa própria leitura⁴⁹⁹. Nisto, inegavelmente, vimos que alguns “Nietzsches” foram esboçados no séc. XX: alguns caricatos, como o dos Nazistas; outros por demais historicizados, como o de Losurdo. Haverá um só filósofo, ou perspectivas sobre o mesmo filósofo?

⁴⁹⁵ HH, §637. “Aber wir, die wir gemischten Wesens sind und bald vom Feuer durchglüht, bald vom Geiste durchkältetsind, wollen vor der Gerechtigkeit knieen, als der einzigen Göttin, welche wir über uns anerkennen.”

⁴⁹⁶ *Supra*: item I, 1.a-b.

⁴⁹⁷ *Supra*: item, I, 2.

⁴⁹⁸ *Supra*: item I, 1.c.

⁴⁹⁹ *Supra*: item I, 1.d.

Em Nietzsche se vê a construção de um pensamento, e nessa paulatina construção o filósofo passa por uma reconstrução de si. O trágico, ponto de chegada, mas também de partida, é um indício disto. Não se trata da mesma compreensão da juventude, mas a maturidade do pensamento trouxe em si a marca dos tempos de outrora. O filósofo é uma sucessão de filósofos. O jovem Nietzsche está presente no Nietzsche Positivista, que por sua vez está no Nietzsche Trágico; os dois primeiros, ao serem negados pelo último, são afirmados e confirmados pelo filósofo, enquanto caminhos necessários.

Grande parte do esforço inicial foi evocar o Perspectivismo, como método de crítica da Verdade, para a formulação da única afirmação possível, a da Verdade Trágica⁵⁰⁰. Afirmação nada dogmática, mas por demais zetética, pois as inquirições são constantes, apesar de todas as dúvidas. Nisto, de fato, grandes são as proximidades entre Nietzsche e os Céticos, no entanto jamais reduzida a uma identidade, como vimos. Assim como em relação aos Sofistas, Nietzsche não é a reencarnação do “Super-Homem” [hyperanthropos] da Segunda Sofística⁵⁰¹, mas tem proximidades com a Primeira Sofística, admira-a, sobretudo, na figura do realismo de Tucídides.

Desconstruída a Verdade no pensamento de Nietzsche, foi possível adentrar na história das verdades e dos valores para o filósofo. A Genealogia é por excelência um método de reflexão sobre o passado⁵⁰². Foi a partir dela que se pretendeu analisar o Direito e a Justiça, o jurídico e o justo, mesmo que os antigos não os denominassem desse modo. Categorias são apenas modelos de adequação da realidade, e o homem teve historicamente essa necessidade de categorizar. Por isso o dilema entre as categorias morais e as categorias jurídicas nos primórdios da vida em coletividade.

Após estas explanações pudemos chegar à hipótese genealógica: os fenômenos jurídicos como relações de poder e nada mais? Relações de poder que demonstram mais uma vez que o Direito e a Justiça não são um dado da Natureza, mas construções no templo da cultura, no tempo da história⁵⁰³. Essa mesma história que se perenizou pela tradição, mas que deve ser revisitada pela Contra-História da Filosofia do Direito, conforme a proposta primeira. Como bem disse o filósofo, na terra moral os antípodas também tem seu direito à existência⁵⁰⁴.

⁵⁰⁰ *Supra*: item I, 3.

⁵⁰¹ KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey: Princeton University Press, 1974. Pág. 307-308.

⁵⁰² *Supra*: item, I,4.

⁵⁰³ *Supra*: item, II, 1.

⁵⁰⁴ *Supra*: item III, 2.

O trágico da existência, que aos olhos de muitos seria perceber a ausência de fundamento de toda a Verdade, na realidade é um novo infinito que se abre ao homem, à humanidade. Isso não é “trágico”, é o que há de mais belo, a beleza do terror do conhecimento. Acima de tudo, cabe a o homem se afirmar frente a esse terror, a esse destino. A fórmula do *Amor Fati* de Nietzsche não é simplesmente uma imagem poética, mas um desafio que se põe ao Homem, à Humanidade.

A proposta de Nietzsche é uma das mais radicais para o Homem. Ele oferece à Humanidade a responsabilidade de tomar definitivamente as rédeas da história, sem subterfúgios, sem alienações, mas aceitação da verdade mais trágica: Humanidade, é a medida e fim de todas as coisas. Não porque assim *Tu Deves* ser, mas porque assim *Nós Queremos* ser. Não se trata do homem abstrato em sua individualidade, não meramente o social ou coletivo, mas a aceitação da multiplicidade das perspectivas. No que podemos acrescentar, sem imposição e com tolerância, traço característico do humanismo em sua matriz retórica e cética⁵⁰⁵, que inegavelmente está presente no pensamento nietzschiano.

Essa **Genealogia** apresentada através do **Perspectivismo** foi início da história da Justiça. Para Nietzsche o que surgiu depois dos Gregos Trágicos nada mais é que o ocaso da Justiça, a história do Niilismo. Para o Filósofo Trágico o que a humanidade precisa é de uma nova Justiça. *Incipit Tragoedia!*⁵⁰⁶

⁵⁰⁵ ADEODATO, João Maurício. *Retórica Constitucional: Sobre Tolerância, Direitos Humanos E Outros Fundamentos Éticos Do Direito Positivo*. São Paulo: Saraiva, 2010. Pág. 117.

⁵⁰⁶ GC, §432. [A Tragédia Começa].

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Obras de Friedrich Nietzsche:

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Edição crítica organizada por Mazzino Montinari e Giorgio Colli. Berlim: Walter de Gruyter, 1999. 15 volumes.

_____. *Ecce homo: Como cheguei a ser como sou*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Humano, demasiado Humano: Um livro para Espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Humano, demasiado Humano II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Aurora: Reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos: Ou como se filosofa com martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *O Anticristo e Ditirambos de Dioniso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Para além do bem e do mal: Uma filosofia para o futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Genealogia da Moral: Uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *O Nascimento da Tragédia: Ou Helenismo e Pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Assim Falava Zarathustra: Um livro para todos e para ninguém*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005.

_____. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 2003.

_____. *Acerca da Verdade e da Mentira / Anticristo*. São Paulo: Rideel, 2005.

_____. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Edición preparada por Manuel Garrido. Madrid: Editorial Tecnos, 2010

_____. *Fragmentos do espólio: 1882-1883*; seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

_____. *Fragmentos do espólio: 1884-1885*; seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2009.

_____. *Fragmentos Finais*. org. KOETHE, Flávio René. Brasília: UnB, 2004.

_____. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *The Pre-Platonic Philosophers*. Trad. Greg Whitlock. Chicago: University of Illinois Press, 2006.

_____. *Os Pensadores: Nietzsche*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

- Bibliografia Consultada:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *História da Filosofia*. Vol. 1. 2ª Ed. Trad. António Borges Coelho. Lisboa: Editorial Presença, 1969.

ADEODATO, João Maurício. *Ética e Retórica: para uma teoria da dogmática jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002.

_____. *Retórica Constitucional: Sobre Tolerância, Direitos Humanos E Outros Fundamentos Éticos Do Direito Positivo*. São Paulo: Saraiva, 2010.

_____. *Uma Teoria da Norma e do Direito Subjetivo numa Filosofia Retórica da Dogmática Jurídica*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Tese de Livre Docência, 2010.

ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Nietzsche em sua obras*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: Uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

_____. *The Nietzsche Reader*. London: Blackwell Publishing, 2006

_____. *Nietzsche: 'On the Genealogy of Morality' and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche e Freud: O Eterno Retorno e Compulsão a Repetição*. São Paulo: Loyola, 2005.

ARISTOTÉLES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2001.

BATAILLE, Georges. *On Nietzsche*. London: Continuum, 1992

BACHOFEN, Johann Jakob. *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Stuttgart: Verlag von Kraus und Hoffmann, 1861. *Passim*. [Disponível em: <http://books.google.de/books?id=5NYFAAAAQAAJ>] Acesso em: 15/01/12.

BACON, Francis. *A Sabedoria dos Antigos*. São Paulo: UNESP, 2002.

BENOIT, Blaise. *A Justiça como Problema*. São Paulo: Cadernos Nietzsche 23, 2010. Disponível em: <<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/home/itemlist/category/28-n-26-2010>>. Acesso em 15/01/12.

BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

CARDOSO, Renato César. *A ideia de Justiça em Schopenhauer*. Belo Horizonte: Argumentvm, 2008.

_____. *O Trabalho e o Direito*. 2 ed. Editora RTM: Belo Horizonte, 2010

CHITWOOD, Ava. *Death by Philosophy: The biographical tradition in the life and death of the archaic philosophers Empedocles, Heraclitus, and Democritus*. Michigan: University of Michigan Press, 2004.

Coleção Os Pensadores, *Os Pré-socráticos*, 1.^a edição, vol.I., São Paulo: Abril Cultural, 1973.

COLLI, Giorgio. *O Nascimento da Filosofia*. Campinas: Editora Unicamp, 1992.

DELEUZE, Gilles *Nietzsche e a Filosofia*. Coimbra: Res Editora, 2001.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 1999.

DIAS, Rosa. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

DIETHE, Carol. *Historical Dictionary of Nietzscheanism*, Second Edition. Lanham: The Scarecrow Press, Inc., 2007.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário Gama Kury. Ed. UnB, 2008

DRIES, Manuel. *Nietzsche on Time and History*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

EMDEN, Christian J. *Friedrich Nietzsche and the politics of history*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

FASSÒ, Guido. *Historia De La Filosofia Del Derecho: Antigüedad Y Edad Media*. Madrid: Ediciones Pirámide, 1966.

_____. *Historia De La Filosofia Del Derecho [Vol 3]: Siglos XIX y XX*. Madrid: Editorial Pirámide, 1996.

FEITOSA, Charles. *Nietzsche e os Gregos: Arte, Memória e Educação*. Rio de Janeiro: DP&A EDITORA, 2006.

FERNANDES, Rodrigo Rosas. *Nietzsche e o Direito*. 239 p. Tese (Doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral (org.). *Fenômeno & Sentido*. Salvador: Quarteto, 2003.

FERREIRA DOS SANTOS, Mário. *Origem dos Grandes Erros Filosóficos*. São Paulo: Editora Matese, 1965.

_____. *Filosofia Concreta* (3 tomos). São Paulo: Editora Logos, 1961

FINK, Eugen. *Nietzsche's Philosophy*. New York: Continuum, 2003.

FONSECA, Angela Couto Machado. 'Em que medida também nós ainda somos devoto': uma leitura sobre metafísica, niilismo e direito a partir de Nietzsche. In: FONSECA, Ricardo Marcelo. *Crítica da Modernidade*. 01 ed. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2002.

_____. *Nietzsche, Freud e Marx Theatrum Philosophicum*. São Paulo: Editora Princípio, 1997.

_____. *Nietzsche, Genealogy, History*. In *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, edited by D. F. Bouchard. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. *Platão de Nietzsche. O Nietzsche de Platão*. Cadernos Nietzsche, São Paulo, v. 3, p. 23-36, 1997.

_____. *O Grande Experimento: Sobre Eticidade e Autonomia Em Nietzsche*. São Paulo: Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia, v. 12, p. 97-132, 1989.

_____. *Nietzsche e a Genealogia do Direito*. *Crítica da Modernidade* v. 01, p. 21-40, 1ª ed. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

_____. *Teses sobre a Genealogia do Direito em Nietzsche*. In: POMMER, A. FRAGA, P. D. SCHNEIDER, P. R.. (Org.). *Filosofia e Crítica*. Ijuí, RS: Unijuí, 2007.

_____. Tradução de Aforismo Póstumo.
Marília: Trans/Form/Ação, vol.13, jan. 1990. Disponível em:
<<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31731990000100009>> Acesso em: 04/07/2011.

GIORDANI, Mário Curtis. *Iniciação ao Direito Romano*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006.

GOMPERZ, Theodor. *Os Pensadores da Grécia: Tomo I, Filosofia Pré-Socrática*. São Paulo: Editora Ícone, 2011.

GOODRICH, Peter; Valverde, Mariana (org.). *Nietzsche and Legal Theory: Half-Written Laws*. Nova Iorque: Routledge, 2005.

GUTHRIE, W. K. C. *Os Sofistas*. São Paulo: Paulus, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*. Publicado en sobre Nietzsche y Otros Ensayos, version Castellana de Carmen García Trevijano y Silverio Cerca. Madrid: Tecnos, 1982.

_____. *The Philosophical Discourse of Modernity: 12 Lectures*. Cambridge: Polity Press, 1998

HATAB, Lawrence J. *Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*. Illinois: Open Court Publishing, 1995

_____. *Genealogia da Moral de Nietzsche: uma introdução*. São Paulo: Madras, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª Ed. Brasília: Editora UNB, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche, V.1*. São Paulo: Forense Universitária, 2007.

_____. *Nietzsche, V.2*. São Paulo: Forense Universitária, 2008.

_____. *Nietzsche: Metafísica e Niilismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 2000.

_____. *La frase de Nietzsche “Dios ha Muerto”*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Caminos de bosque, 1996.

JASPERS, Karl. *Nietzsche: Introducción a la Comprensión de su Filosofar*. Buenos Aires: Sudamericana, 1963.

_____. Nietzsche y el Cristianismo. In “Conferencias y ensayos sobre Historia de la filosofía”. Editorial Gredos, Madrid, 1972.

JENS, Petersen. Nietzsche's Genialität der Gerechtigkeit. 1º Edition. Berlin: Walter de Gruyter; (February 27, 2008).

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey: Princeton University Press, 1974.

_____. *Tragedy and Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press, 1968.

KAZANTZAKIS, Nikos. *Friedrich Nietzsche On The Philosophy Of Right And State*. Trad. Odysseus Makridis. New York: State University of New York Press, 2006.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

KLOSSONSKI, Pierre. *Nietzsche e o Círculo Vicioso*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

LEMM, Vanessa. *Nietzsche's Animal Philosophy. Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2009.

LOSURDO, Domenico. *Nietzsche o rebelde aristocrata: Biografia intelectual e balanço crítico*. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

LÖWITH, Karl. *From Hegel To Nietzsche: The Revolution In Nineteenth Century Thought*. Nova Iorque: Columbia University, 1991.

_____. *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*. Los Angeles: University of California Press; 1 edition, 1997.

_____. *O Sentido da História*. Lisboa: Edições 70, 1991.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Graal Editora, 1999.

_____. *O Nascimento do Trágico: De Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

_____. *Zaratustra: tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

_____(Org.). *Nietzsche a polêmica sobre "O Nascimento da Tragédia"*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

MAGEE, Bryan. *The Philosophy of Schopenhauer*. New York: Oxford University, 2002.

MANN, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid: Editora Alianza, 2001.

MARCH, Jenny. *Cassell's Dictionary of Classical Mythology*. Nova Iorque, Cassell & CO., 1998

MARTINS, André. *Justiça, justiça e Amor Fati: Sobre a interpretação de Blaise Benoit*. São Paulo: Cadernos Nietzsche 26, 2010. Disponível em: <<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/home/item/59-justica-justeza-e-amor-fati-sobre-a-interpretacao-de-blaise-benoit>>. Acesso em: 15/01/2012.

MARTON, Scarlet,(Org.). *O pensamento vivo de Nietzsche*. 1. ed. São Paulo: Martin Claret Editores, 1985.

_____. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. *Nietzsche. A transvaloração dos valores*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2006.

_____. *Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. 1. ed. São Paulo: Discurso Editorial/Bacarola, 2009.

_____. *Por uma Genealogia da Verdade*. São Paulo: Discurso. Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, v. 9, p. 63-80, 1979.

_____. *Nietzsche, o filósofo da suspeita*. São Paulo: Casa da Palavra, 2010.

_____. *A terceira margem da interpretação: A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. 1 ed. v. , p. 7-48. São Paulo: Annablume, 1997.

MATOS, Andyttias Soares de Moura Costa. *O grande sistema do mundo: do Pensamento Grego Originário à Mecânica Quântica*. Belo Horizonte: Crisálida, 2011.

MAURER, Reinhart. *O Outro Nietzsche: Justiça Contra Utopia Moral*. Trad. GIACCOIA JUNIOR, Oswaldo. TRANS/FORM/ACAO, v. 18, p. 171-182, 1995.

MONTINARI, Mazzino. *Interpretações Nazistas in São Paulo: Cadernos Nietzsche*, n. 7, 1999.

MORRISON, Wayne. *Filosofia do Direito: dos Gregos ao Pós-Modernismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. 1 ed. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. *His Philosophy of Contradictions and Contradictions of His Philosophy*. Chicago: University Illinois Press, 1999.

NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche, Life as Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia: as sabedorias antigas*. Trad. Monica Stahel. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

PLATÃO. *Dialogues of Plato*. Vol. III, B. Jowett. London: Oxford University Press, 1931.

POMMER, A. FRAGA, P. D. SCHNEIDER, P. R.. (Org.). *Filosofia e Crítica*. Ijuí, RS: Unijuí, 2007.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana, Vol. I: Pré-socráticos e Orfismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. *História da Filosofia Grega e Romana, Vol. II: Sofistas, Sócrates e Socráticos menores*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

REALE, Miguel. *Horizontes do Direito e da História*. São Paulo: Saraiva, 2002.

_____. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Saraiva, 2002.

_____. *Paradigmas da Cultura Contemporânea*. São Paulo: Saraiva, 2010.

_____. *Lições Preliminares do Direito*. São Paulo: Saraiva, 2004.

_____. *Verdade e Conjetura*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2001

REBOUL, OLIVIER. *Nietzsche, Critico de Kant*. Barcelona: Anthropos, 1993.

_____. *Introdução à Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RICHARDSON, John. *Nietzsche's System*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1996.

RODRIGUES, Luzia Gontijo. *Nietzsche e os Gregos: Arte e Mal Estar Na Cultura*. São Paulo: Annablume, 1998.

ROCHEFOUCAULD, François de La. *Máximas e Reflexões*. São Paulo: Escala, 2007.

SACKS, David. *Encyclopedia of the Ancient Greek World*. Nova Iorque: Fact Files Inc., 2005.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça Em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1996.

SANDER, L. Gimán. *Conversations with Nietzsche: A Life in the Words of His Contemporaries*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

SCHACHT, Richard (org.). *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*. Berkeley: University of California Press, 1994.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Fragmentos sobre a Filosofia da História*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Two Essays: On The Fourfold Root Of The Principle Of Sufficient Reason and On The Will In Nature*. London: George Bell and Sons, 1889.

_____. *O Mundo como Vontade e Representação*. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. *Ofício do Escritor*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of Scepticism*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2007.

SIMMEL, George. *Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

SOERGEL, Philip M. (Ed.). *Arts & Humanities Through the Eras: The Age of the Baroque and Enlightenment (1600–1800)*. Thomson Gale, 2006.

STALOFF, Darren. Great Minds of the Western Intellectual Tradition 3rd. Lecture Sixty-Two: James's Pragmatism (00:30:24). The Teaching Company Ed, 2000.

SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o Trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

TAHA, Abir. *Nietzsche: O Profeta do Nazismo*. São Paulo: Madras, 2007.

TEIXEIRA, Felipe Charbel. *Uma construção de fatos e palavras: Cícero e a concepção retórica da história*. Belo Horizonte: Varia Historia, vol.24, no.40, 2008. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-87752008000200014>>. Acesso em: 10/11/11.

TUCÍDIDES. *Historia de La Guerra del Peloponeso*. Barcelona: Editora Orbis, 1986.

VELLOSO ROCHA, Silvia Pimenta. *Abismos da Suspeita: Nietzsche e o Perspectivismo* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

VERDROSS, Alfred. *La Filosofia del Derecho del Mundo Occidental: Vision panorâmica de sus fundamentos y principales problemas*. Traducción de Mario de la Cueva. México: Centro de estudios filosóficos da Universidad Nacional Autonoma de México, 1962.

VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Diefel, 2009.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. *Experimento e Vivência: A Dimensão Da Vida Como Pathos*. Tese de Doutorado. 337 p. Campinas: UNICAMP, 2009.

VILLELA-PETIT, Maria da Penha. Platão e a poesia na República. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 44, n. 107, Junho, 2003. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2003000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 02 de Janeiro 2012.

VILLELA SOUTO, Marcelo Lion. *Lições sobre os filósofos pré-platônicos e a Filosofia na época trágica dos gregos: um ensaio comparativo*. São Paulo: Cadernos Nietzsche n.13, 2002.

WINTGENS, Luc. Penn State University Press: *Philosophy & Rhetoric*. Vol. 24, No. 3, Theory and Praxis (1991), pp. 275-279. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40237682>>. Acesso em: 13/01/12.

- Bibliografia Informativa⁵⁰⁷:

ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia: Iluminismo Inglês, Frances, Italiano E Alemão, Kant*, V. 7. Barcarena: Editorial Presença, 2000.

_____. *História da Filosofia: Romantismo.Fichte.Shelling.Hegel*, V.8. Barcarena: Editorial Presença, 2000.

_____. *História da Filosofia: Marx. O Retorno Romântico Da Tradição. Positivismo. Nietzsche*, V.9. Barcarena: Editorial Presença, 2000.

ADEODATO, João Maurício. *Uma Teoria Retórica da Norma e do Direito Subjetivo*. São Paulo: Editora Noeses, 2012.

ALMEIDA, Miranda. *Nietzsche e Freud: O Eterno Retorno e a Compulsão à Repetição*. Rio de Janeiro: Editora Loyola, 2005.

ANDRADE, Daniel Pereira. *Nietzsche: A Experiência De Si Como Transgressão*. São Paulo. Annablume, 2007.

⁵⁰⁷ Bibliografia não citada no texto, mas utilizada como apoio de informação e esclarecimento em temas pertinentes à dissertação.

BARRENECHEA Miguel Angel de. *Nietzsche as e Ciências*. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2011.

BARROS, Fernando de Moraes. *O pensamento música de Nietzsche*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

BELO, Fernando. *Leituras de Aristóteles e de Nietzsche*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

BOWIE, Andrew. *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche*. Manchester: Manchester University Press, 2003.

BRITON, Crane. *Nietzsche*. Trad. Esther Mesquita. São Paulo: Editora Nacional, 1942.

BRUM, Jose Thomaz. *O Pessimismo e suas Vontades: Schopenhauer E Nietzsche*. São Paulo: Rocco, 1998.

BURKE, Edmund. *A Philosophical Inquiry Into The Origin Of Our Ideas Of The Sublime And Beautiful*. New York: P.F. Collier & Son Company, 1914.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas; de Maquiavel a nossos dias*. Trad. Lydia Christina. 3. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1986.

DA SILVA, Paulo Marcos. *O princípio de razão suficiente (1813) e a questão da verdade em Schopenhauer*. Dissertação (Mestrado em Filosofia).São Paulo: Universidade de São Paulo, 2010.

DREHER, Luís Henrique. *A Questão da Morte de Deus in FERREIRA, Acylene Maria Cabral (org.). Fenômeno & Sentido*. Salvador: Quarteto, 2003.

FERREIRA, Arthur Arruda Leal. F. Nietzsche e W. James: duas estratégias de combate em torno da verdade. Rio de Janeiro. Revista Virtual Morpheus da UNIRIO. Disponível em: <<http://www.unirio.br/morpheusonline/artur%20arruda.htm>>. Acesso em: 31/01/2012.

FREEMAN, Kathleen. *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers: A complete translation of the Fragments in Diels Fragmente der Vorsokratiker*. Forgotten Books, 2010.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Os Labirintos da Alma. Nietzsche e A Auto-Supressão da Moral*. 1. ed. Campinas: Edunicamp, v. 1. 188 p, 1997.

_____. *Nietzsche & Para Além de Bem e Mal*. 2a.. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *¿Quién Es El Zarathustra De Nietzsche?* Traducción de Eustaquio Barjau, publicada en Conferencias y artículos. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

JANZ, Curt Paul. *Der Musikalische Nachlass*. Basileia: Bärenreiter-Verlag, 1976.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Lisboa: INCM, 1992.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche abaixo do Equador: A recepção na América do Sul*. São Paulo: Unijui, 2006.

_____. *Nietzsche: Uma filosofia a marteladas*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

_____ (Org.). *Nietzsche na Alemanha*. 1. ed. São Paulo - Ijuí: Discurso Editorial - Editora da Unijuí, 2005.

MOOTZ III, Francis J.; GOODRICH, Peter. *Nietzsche and Law*. Hampshire (UK): Ashgate, 2008.

MORA, José Ferrater. *Diccionario de Filosofia*, Tomo II. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964.

NIETZSCHE. *The Music of Friedrich Nietzsche: Documentary recordings of 43 works for voice, violin, choir, piano, and piano duet*. Montreal: Concordia University, 1998. 2 discos sonoros (52:46/50:34), estéreo, CD.

_____. *O Livro do Filósofo*. Porto: Res Editora, 1984.

_____. *Despojos de uma Tragédia*. Lisboa: Relógio D'Água. 1991.

_____. *Sabedoria para depois de amanhã*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Escritos sobre História*. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Escritos sobre Política*, V.1. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *Escritos sobre Política*, V.2. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *Escritos sobre Educação*. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *Introdução a Tragédia de Sófocles*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____. *A Visão Dionisíaca do Mundo e outros textos da juventude*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia: as sabedorias antigas*. Trad. Monica Stahel. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

PETERSEN, Jens. *Nietzsches Genialität der Gerechtigkeit*. Berlim: De Gruyter Rechtswissenschaften Verlags, 2008.

REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão - Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das "Doutrinas não-escritas"*. 14. ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

ROMILLY, Jacqueline de. *A Tragédia Grega*. Brasília, Editora UnB, 1998.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: Biografia de uma Tragédia*. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. São Paulo: Martins Fontes. 2006.

SOLOMON, Robert C. *Living With Nietzsche: What the Great "Immoralist" Has to Teach Us*. New York: Oxford University Press, 2003.

_____. *The Will to Power: The Philosophy of Friedrich Nietzsche*. Springfield: The Teaching Company, 1999.

VANDIVER, Elizabeth. *Greek Tragedy*. Chantilly: The Teaching Company, 2000.

YOUNG, Julian. *Friedrich Nietzsche: a philosophical biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

_____. *The death of God and the meaning of life*. London: Routledge, 2003.