

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

Luiz Filipe Araújo Alves

A Ideia de Justiça em Nietzsche

ou a justiça para além da ideia

Doutorado em Direito

Tese apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Direito e justiça pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, sob a orientação do Prof. Dr. Renato César Cardoso, com auxílio financeiro do CNPq.

Belo Horizonte

2016

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

A Ideia de Justiça em Nietzsche

ou a justiça para além da ideia

Luiz Filipe Araújo Alves

Belo Horizonte

2016

A474i Alves, Luiz Filipe Araújo
A ideia de justiça em Nietzsche: ou a justiça para além da
ideia / Luiz Filipe Araújo Alves – 2016.

Orientador: Renato César Cardoso.
Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Direito.

1. Direito – Filosofia – Teses 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm
(1844-1900) – Interpretação e crítica 3. Direito e justiça
4. Vingança 5. Vontade – Filosofia I. Título
CDU₍₁₉₇₆₎ 340.12

O presente escrito não é para super-homens [Übermenschen] e nem para homens superiores [Herrenmenschen] no sentido da fraseologia de Nietzsche. Ele se destina preferencialmente aos colegas juristas, para quem uma exploração extraprofissional no território da filosofia talvez seja bem-vinda, mesmo que se deparem com várias coisas que já são conhecidas¹.

Adelbert Dühringer *in* A filosofia de Nietzsche a partir do ponto de vista do direito moderno [1906]

1

¹ “Die vorliegende Schrift ist nicht für „Übermenschen“ und nicht für „Herrenmenschen“ im Sinne der Phraseologie Nietzsches geschrieben. Sie wendet sich vorzugsweise an die juristischen Kollegen, denen ein außerdienstlicher Ausflug in philosophisches Gebiet vielleicht nicht unwillkommen ist, wenn sie dabei auch manchem begegnen, das ihnen schon bekannt war.” DÜHRINGER, Adelbert. **Nietzsches Philosophie vom Standpunkte des modernen Rechts**. Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1906. Pág. 1.

RESUMO:

A partir da perspectiva de uma Contra-História da Filosofia do Direito, que compreende o pensamento jurídico não apenas pelas grandes tradições filosóficas, é possível pensar uma justiça para além de fundamentos transcendentais como Liberdade, Igualdade ou Dignidade Humana. Pode-se, assim, propor um questionamento da ideia de justiça a partir de filósofos como Friedrich Nietzsche [1844-1900]. A partir das reflexões próprias da filosofia nietzschiana, como o Perspectivismo e a Genealogia dos Valores, é possível pensar uma crítica e compreensão não convencional sobre o direito e a justiça, qual seja, enquanto uma relação de poderes em constante embate na busca de um equilíbrio. Para isto faz-se necessária uma leitura da Vontade de Poder para se compreender a dinâmica que há nas relações de poderes em todos os âmbitos da vida, especialmente no ético-jurídico. Todavia, não basta simplesmente compreender a justiça enquanto relações de poderes. As reflexões de Nietzsche sobre a cultura ocidental e sua marcha para o chamado Niilismo demonstram como é possível identificar as manifestações deste movimento sobre as avaliações da existência enquanto oposições à própria vida. Oposições estas não só contra homens e instituições, mas contra valores por muitos considerados os mais importantes. Assim, seria possível pensar uma nova justiça que se afirma nas possibilidades do devir: sem culpa, má-consciência, ressentimento, mas acima de tudo enquanto oposta à vingança. A presente tese retoma questões centrais da filosofia do direito, mas numa perspectiva diferente e divergente ao legado da tradição filosófica ocidental até agora.

PALAVRAS-CHAVE: Justiça - Nietzsche - Vontade de Poder - Niilismo - Ressentimento - Vingança

ABSTRACT:

From the perspective of a Counter-History of Philosophy of Law, which comprises the legal thought not just through the greatest philosophical traditions, it is possible to think justice beyond transcendent foundations, such as Freedom, Equality and Human Dignity. These reflections about the justice based upon philosophers such Friedrich Nietzsche [1844-1900]. From the central themes of the Nietzschean philosophy, such as the Perspectivism and the Genealogy of Values, it would be possible to think in a critical and unconventional way the understanding of law and and justice, that is, while an agonistic relation of power in search of a balance. In that sense, there is a reception of the Will to Power to understand the dynamics inside the power relations in all spheres of life, especially in the legal and ethical life. However, is not a simple reflexion of justice as power relations. Nietzsche's reflections on Western culture and its march towards Nihilism show that it is possible to identify expressions of this movement on the evaluations of the world as oppositions to life itself. These oppositions are not only against society and institutions, but also against values. Thus, it is possible to think of a new justice which shows itself in the becoming without guilt, bad conscience, resentment and, above all, as opposed to vengeance. This dissertation discusses key issues of the Philosophy of Law, but in a different and divergent perspective of justice until now bequeathed in the West.

Keywords: Justice - Nietzsche - Will to Power - Nihilism - Resentment - Vengeance

ZUSAMMENFASSUNG:

Ausgehend von der Perspektive einer Gegengeschichte der Rechtsphilosophie, die das juristische Denken nicht nur durch die großen philosophischen Traditionen versteht, ist es möglich an eine Gerechtigkeit jenseits transzendenter Fundamente, wie Freiheit, Gleichheit oder Menschenwürde, zu denken. Somit kann man ein Hinterfragen der Gerechtigkeitsidee ausgehend von Philosophen wie Friedrich Nietzsche (1844-1900) vorschlagen. Anhand der eigenen Reflexionen über Nietzsches Philosophie, wie der Perspektivismus und die Genealogie der Moral, ist es möglich an eine Kritik und ein unkonventionelles Verständnis über das Recht und die Gerechtigkeit zu denken, bei der Machtbeziehungen, welche in ständigem Aufeinanderstoßen auf der Suche eines Gleichgewichts sind. Dafür wird ein Verstehen des Willens zur Macht notwendig, um die Dynamik zu verstehen, die es in den Machtbeziehungen in allen Lebensbereiche gibt, insbesondere des Ethisch-Juristischen. Jedoch reicht es nicht aus, die Gerechtigkeit nur als Machtbeziehungen zu verstehen. Nietzsches Überlegungen zur westlichen Kultur und ihre Entwicklung in Richtung des sogenannten Nihilismus zeigen, wie es möglich ist, die Erscheinungen dieser Bewegung im Licht der Existenzbeurteilung als Oppositionen zum eigenen Leben zu identifizieren. Diese Oppositionen nicht nur gegen Menschen und Institutionen, sondern auch gegen Werte, die von vielen als die wichtigsten betrachtet werden. Auf diese Weise wäre es möglich an eine neue Gerechtigkeit zu denken, die sich in den Möglichkeiten des Werdens behauptet: Ohne Schuld, schlechtes Gewissen, Ressentiment, aber vor allem als Gegensatz zur Rache. Die vorliegende Thesis nimmt zentrale Fragen der Rechtsphilosophie auf, aber aus einer anderen Perspektive und bis jetzt abweichend vom Vermächtnis der westlichen philosophischen Tradition.

Schlüsselwörter: Gerechtigkeit - Nietzsche - Wille zur Macht - Nihilismus - Ressentiment - Rache

Agradecimentos

Gratidão é um dos sentimentos cuja vivência é interna, mas se reflete em pequenas ações, muitas vezes invisivelmente e com dilação fragmentada no tempo. Assim espero retribuir e superar o bem e o mal que me fizeram até agora neste longo *cursus honorum* da vida acadêmica que ainda se inicia.

À Universidade Federal de Viçosa, minha *alma mater*, primeira e sempiterna casa nos caminhos do saber. À Faculdade de Direito da UFMG por me apresentar os vetustos caminhos para novas ideias no mundo jurídico. Ao CNPq por fomentar minha pesquisa no exterior, certamente os ecos do que aprendi no velho mundo ressoarão em minhas futuras ações e lições na academia nacional.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Renato César Cardoso, por ser uma luz nos momentos de desespero metodológico e incertezas nos estudos, com ele aprendi o verdadeiro sentido da orientação acadêmica para a pesquisa e o magistério. Serei um acadêmico mais completo por suas carismáticas lições como docente e rigorosas como pesquisador.

Ao Prof. Dr. Stephan Kirste e toda sua equipe no Departamento de Filosofia do Direito e Filosofia Social da Faculdade de Direito da Universidade de Salzburg, pela amistosa recepção austríaca durante dois períodos letivos abriu meus olhos para o dever de liderança do *Professor* na tradição germânica.

À minha família pelas condições de afeto e paz de espírito que sempre possibilitaram a realização de minhas silenciosas atividades acadêmicas. Aos meus pais pelas lições estoicas em favor da família, da honra e da formação. À minha irmã pelos dialógos pacientes entre psicologia e filosofia. Ao meu irmão pela sabedoria prática de conduzir a vida, a Cristina, Nina e Lucca por engrandecerem ainda mais nossa família.

Aos amigos, que mesmo sem saber estiveram presentes nos momentos de solidão que são necessários para a reflexão em áreas tão abissais como as do filósofo trágico, especialmente Nara, Carol, Mari, Kelly, Paulo César, Iago, Chico, André, Gabriel, João, Leandro, Leo, Alex, Isaac, Cícero, Alexandre, Regel, Nacif e tantos outros nestas idas e vindas da vida.

Viçosa, Zona da Mata, Inverno de 2016.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

O presente trabalho adotará a convenção bibliográfica utilizada internacionalmente para as referências das obras de Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900). Isto se justifica pelo fato dos parágrafos, seções e aforismos nas obras de Nietzsche serem facilmente localizáveis, independentemente das páginas, nas suas mais diversas edições publicadas nas diversas línguas. Peculiaridade esta que facilita o cotejo entre as diversas traduções no esclarecimento dos textos utilizados.

Assim, para os textos escritos pelo filósofo adotar-se-á a convenção proposta pela edição Colli/Montinari² das obras completas de Nietzsche e adotada pelo *Nietzsche Studien* internacionalmente e 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 foram sempre lidas e cotejadas entre o texto alemão e a tradução em português, esta usada no corpo do texto e aquela 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/seção (§); no caso de *Genealogia da Moral*, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à parte do livro; no caso de *Assim Falou Zaratustra*, o algarismo romano remeterá à parte do livro e a ele se seguirá o título do discurso; no caso de *Crepúsculo dos Ídolos* e de *Ecce Homo*, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo e a indicação do aforismo.

Por exemplo: GM, II, §12. Significa: Genealogia da Moral, Segundo(a) Capítulo(Dissertação), Seção (Aforismo) 12. Os Prólogos das obras, que possuem imenso valor interpretativo, serão também indicados logo após a sigla da obra, por exemplo: GM, Prólogo, §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*)

² NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtliche Werke**: Kritische Studienausgabe. Edição crítica organizada porazzino Montinari e Giorgio Colli. Belim: Walter de Gruyter, 1999. 15 volumes.

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*)

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

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

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

M/A – Morgenröte (*Aurora*)

FW/GC - Die fröhliche Wissenschaft (*Gaia Ciência*)

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

JGB/ABM – 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/FTG – 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:

Serão referidos nos moldes amplamente difundido nos estudos Nietzsche internacionalmente a partir obras completas na edição de Giorgio Colli e Mazzino Montinari da Kritische Studienausgabe - KSA, com a anotação padrão do Nietzsche Studien, qual seja:

KSA 12, 38 [12].

KSA Volume, grupo de notas [fragmento]

Para os aforismos póstumos organizados nos volumes 7, 8, 9 e 10 das obras completas de Nietzsche, quando necessário, será utilizada a tradução espanhola organizada por Diego Sánches Meca pela editora Técnos.

Para os aforismos póstumos colacionados nos volumes 11, 12 e 13 das obras completas na versão Colli/Montinari será utilizada a tradução portuguesa empreendida por Marco Antônio Casanova publicados pela Editora Forense. Em caso de outra tradução ou cotejo de traduções será informada a origem da tradução.

PRÓLOGO

Duas das mais antigas e constantes forças na história das ações humanas se apresentam por meio do jogo de poder e força entre a justiça e a vingança. Ambas possuem um caráter retributivo que foi confundido ao longo dos tempos. Quantos não clamaram por justiça e no fundo desejavam apenas a vingança? Quantos se vingaram pensando estarem plenamente amparados pela justiça?

Imagem perene para o direito é a representação da justiça numa estátua feminina com traços harmônicos. Do aspirante a jurista ao mais alto magistrado não faltará a resposta em voz convicta: é a Deusa da justiça. Mas talvez sequer os juristas saibam verdadeiramente o que é a justiça. Talvez saibam o que é o direito e seu conceito, mas não realmente o sentido e o sentimento da justiça, como aquele homem primevo que exerce uma em nome da outra.

Esta relação dúbia das ações e reações humanas não passou despercebida no plano da cultura, seja através das religiões ou da literatura. Assim nos mitos da religião grega que animam o imaginário do ocidente essa tensão e dualidade também não foi esquecida. Esteticamente existem várias representações da justiça, mas também eticamente no imaginário ocidental existem representações diversas: Themis? Diké? Clio? Atena? Nemesis? Justitia? Fortuna? Às cegas ou às vistas muitos poderiam confundir tais divindades. Todavia, a lição legada pela tradição clássica tem muito mais a nos dizer do que o frio mármore revela ao homem moderno nestas imagens das justíças.

Nos tempos titânicos quando os homens ainda temiam apenas os deuses existia uma deidade para a justiça, ainda a justiça divina aplicada impiedosamente. Themis, matriarca da justiça humana, filha de Urano e Gaia, cujas filhas com Zeus são as Horas, Diké (justiça), Eunomia (ordem legal) e Irene (paz). Themis é a justiça divina que pune os homens nos atos contra os deuses e contra seus pares em desrespeito às leis eternas.

Entretanto, Themis possui uma divindade assemelhada numa linhagem colateral não muito distante nos laços divinos, mas próxima nos traços humanos. Nemesis, filha de Nyx, a noite, divindade primordial, representava a retribuição dos deuses e dos homens na ruptura da ordem moral ou divina. Trata-se de uma divindade titânica obscura que permeia o sentimento dos homens. Assim como outras divindades da ordem e do destino era conhecida pela inexorabilidade de sua espada. Muitas vezes concebida como a vingança, na realidade para muitos poderia ser apenas a retomada do equilíbrio original.

Nesta sábia intuição dos mitos que tão bem caracterizam as relações humanas será a vingança apenas uma forma de injusto, uma justiça desfigurada? Ou mesmo a encarnação da própria injustiça? Ainda caminhamos nas sombras dos mitos. Assim veremos que sob os auspícios de Themis e Nemesis ainda vivem as ações humanas no Chaos, o início e fim de todas as coisas...

SUMÁRIO

NOTA BIBLIOGRÁFICA	9
PRÓLOGO	12
SUMÁRIO	13
INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1 - APORTES PRELIMINARES DENTRO DA FILOSOFIA NIETZSCHIANA	35
1.1 O PERSPECTIVISMO COMO EPISTEMOLOGIA.....	38
1.2 GENEALOGIA DOS VALORES COMO DIMENSÃO HISTÓRICA.....	54
1.3 UMA BREVE RELAÇÃO ENTRE PERSPECTIVISMO, GENEALOGIA DOS VALORES E VONTADE DE PODER.....	70
CAPÍTULO 2 - ALGUMAS PERSPECTIVAS DA JUSTIÇA NO PENSAMENTO DE NIETZSCHE	76
2.1 AS JUSTIÇAS E A JUSTIÇA COMO JUSTEZA.....	83
2.2 O PROBLEMA DO DIREITO NATURAL E DA JUSTIÇA ETERNA	97
2.3 A JUSTIÇA COMO EQUILÍBRIO DE PODERES.....	116
CAPÍTULO 3: A VONTADE DE PODER DO PONTO DE VISTA DA DINÂMICA DE PODERES	128
3.1 A VONTADE COMO PROBLEMA FILOSÓFICO E SUA RECEPÇÃO A PARTIR DE ARTHUR SCHOPENHAUER	133
3.2 A(S) VONTADE(S) EM NIETZSCHE	147
3.3 A VONTADE DE PODER E AS RELAÇÕES DE PODERES.....	166
CAPÍTULO 4: O NIILISMO, RESENTIMENTO E VINGANÇA CONTRA A JUSTIÇA	173
4.1 UMA GENEALOGIA DO HUMANO.....	176
4.2 O PROBLEMA DO NIILISMO E DO RESENTIMENTO	194
4.3 JUSTIÇA CONTRA VINGANÇA.....	210
CONCLUSÃO	234
EPÍLOGO	242
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	243

INTRODUÇÃO

A história da filosofia do direito não é constituída apenas pelas grandes tradições filosóficas, como o platonismo e o aristotelismo, o racionalismo e o empirismo, o pensamento kantiano e hegeliano³, mas também pelos pensadores e correntes filosóficas que se contrapuseram em relação à reflexão do seu tempo e à própria tradição. Geralmente esta oposição toma posturas bastante direcionadas, como entre Sócrates e os Sofistas, Platão contra Demócrito; ou na modernidade com Kant em relação ao Idealismo Dogmático de Wolff e Berkeley; Schopenhauer em relação à Hegel. De outro modo, a filosofia se forjou por meio do embate e conflito das ideias, sendo assim agonística desde sua gênese.

Nenhum sistema filosófico se fez a partir do nada, mas na historicidade do diálogo com as reflexões que lhe antecederam e que lhe foram coetâneas. O próprio nascimento da filosofia no ocidente traz esta marca da agonística do saber. Os primeiros filósofos posicionaram-se contra muitas das crenças e mitos de seu tempo. Antes mesmo de Tales de Mileto falecer seus discípulos Anaximandro e Anaxágoras contestaram a água enquanto princípio das coisas [Arché]⁴.

A filosofia se construiu a partir do arcabouço cultural que precede o esforço intelectual dos diversos pensadores no curso da história. Cada filósofo arremessa mais longe a lança do saber a partir do ponto que a encontra. Esse caráter agonístico se mantém até mesmo nas ciências modernas, pois mesmo em abordagens distintas da filosofia da ciência encontra-se o mesmo traço agonístico, seja em Karl Popper⁵ com a

³ Entretanto não é incomum renomados historiadores da filosofia do direito se limitarem às grandes tradições do pensamento jusfilosófico. A título exemplificativo: CABRAL DE MONCADA, Luis Solano. **Filosofia do Direito e do Estado**. Coimbra: Coimbra Editora, 1995; VILLEY, Michel. **A Formação do Pensamento Jurídico Moderno**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006; CICCIO, Cláudio de. **História do Pensamento Jurídico e da Filosofia do Direito**. São Paulo: Saraiva, 2006. DEL VECCHIO, Giorgio. **História da Filosofia do Direito**. Trad. Maria de Lourdes Costa Queiroz. Belo Horizonte: Editora Líder, 2010.

⁴ Como bem demonstra: KIRK, Geoffrey Stephen; RAVEN, John Earl; SCHOFIELD, Malcolm. **Os filósofos pré-socráticos**. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008. Bem como: LONG, A. A. (org.). **Os primórdios da filosofia grega**. Trad. Paulo Ferreira. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

⁵ POPPER, Karl. **Conjecturas e refutações**. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora da UnB, 2008; POPPER, Karl. **A Lógica da Pesquisa científica**. Trad. Leonidas Hegenberg e Octtanny Silveira da Motta. São Paulo: Cultrix, 1972.

falseabilidade-refutabilidade ou em Thomas Kuhn⁶ com os paradigmas entre ciência normal e ciência revolucionária.

Todavia, no que tange à filosofia do direito, pode-se identificar uma falha na formação brasileira recente que acredita ser possível filosofar sem a própria história da filosofia. Por outro lado, não se poderia caminhar para o extremo oposto ao reduzir tarefa da filosofia a mero relato histórico das ideias de justiça. O pensamento e sua construção na cultura são atividades que caminham lado a lado, principalmente a partir da tradição filosófica continental que se elaborou deste modo dialógico para alguns, ou dialético para outros.

A autonomia epistemológica da filosofia do direito é mais necessária quando juristas passam a questionar seu *status* partindo para uma “filosofia no direito”⁷. Parece que tal abordagem trata a filosofia como caixa de ferramentas para responder os problemas da juridicidade, centrando suas especulações em marcos teóricos muito recentes sem adentrar no seu lastro histórico com a devida profundidade. Assim, seria tão somente uma filosofia *ex nunc*, que olvida o peso da história, acreditando compreender o presente numa historicidade muito restrita temporalmente.

Na contemporaneidade alguns pensadores ganharam importante destaque nos estudos da filosofia acadêmica, alguns até mesmo sendo considerados como aqueles que forjaram a dita pós-modernidade, por mais vaga e imprecisa que possa ser essa expressão; como é para alguns o caso da tríade **Marx, Nietzsche e Freud**⁸. Em maior ou menor grau, os três são *outsiders* perante a tradição do direito, às vezes citados ou referenciados, mas de veras pouco estudados pelos juristas. Para os objetivos deste trabalho concentrar-se-ão as atenções em Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), pois as contribuições dos

⁶ KUHN, Thomas. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. Trad. Beatriz Vianna Doreira e Néilson Boeira. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

⁷ Postura adotada, por exemplo, pelo Prof. Lênio Streck, inspirado por Ernildo Stein, ao defender uma filosofia no direito. Ao se referir à “viragem hermenêutico-ontológica” promovida por Heidegger e Gadamer como paradigma central das análises filosóficas contemporâneas não há sequer menção a Friedrich Nietzsche como antecipador da problemática, meramente reduzindo a metafísica contemporânea como Vontade de Poder numa leitura de veras superficial. Cf. STRECK, Lênio. **Hermenêutica Jurídica e(m) crise**, 10ª ed. rev., atual, e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2011. Pág. 58, 371.

⁸ Como pretende Michel Foucault que tanto influenciou a filosofia universitária no final do séc. XX. Cf. FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, Freud e Marx**: Theatrum Philosophicum. Trad. Jorge de Lima Barreto. 4. ed. São Paulo: Editora Princípio, 1997. Ou numa leitura ainda mais à esquerda do pensamento nietzschiano: LEFEBVRE, Henri. **Hegel, Marx, Nietzsche**: o el reino de las sombras. Trad. Mauro Armiño. Cidade do México: Siglo XXI Editores, S.A., 1988.

outros dois podem ser, se possível, mais adequadas para a sociologia do direito e uma psicologia jurídica de matriz psicanalítica.

Nos estudos acadêmicos nas ditas Ciências Humanas, seja em âmbito nacional ou internacional, Friedrich Nietzsche é um dos grandes marcos teóricos para a reflexão de diversos problemas da contemporaneidade. Com ou contra Nietzsche se posicionaram muitos daqueles que são considerados grandes filósofos do século XX, como Martin Heidegger⁹ e Jürgen Habermas¹⁰. Desde a Axiologia ou Filosofia dos Valores até ao dito giro linguístico podem-se encontrar marcas nietzschianas; nisto obras como **Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral** [1873] ou **Genealogia da Moral** [1886] são antecipações inequívocas de problemas que são destaque na filosofia do século XX.

Até mesmo no campo da Filosofia Política¹¹ Nietzsche poderia ter sido um grande aporte teórico já no século XX caso não houvesse a polêmica em torno da apropriação e distorção pelo nacional-socialismo¹², sem contar as reservas e pré-conceitos daí decorrentes num argumento *ad hominem* filosófico. Contra esta postura houve um grande esforço a partir da década de 60 do século passado para uma reabilitação do pensamento de Nietzsche, como tentaram Foucault, Derrida, Deleuze e outros¹³. De certo modo, alguns intérpretes incorreram numa certa “hermenêutica da inocência”¹⁴ do pensamento nietzschiano, cuja tentativa era ocultar ou se omitir sobre traços mais duros e

⁹ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Forense Universitária, 2007; e outros textos, como veremos a seguir.

¹⁰ HABERMAS, Jürgen. **The Philosophical Discourse of Modernity: 12 Lectures**. Trad. Frederick Lawrence. Cambridge: Polity Press, 1998.

¹¹ Talvez até mesmo da Biopolítica, como propõe Oswaldo Giacoia Junior ao remontar ao pensamento de Nietzsche as discussões contemporâneas sobre o Biopoder; cf. GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Sobre Direitos Humanos na Era da Bio-Política**. Belo Horizonte: Kriterion (UFMG. Impresso), v. XLIX, p. 267-308, 2008.

¹² Quanto ao problema da apropriação distorcida e indevida pelo nazismo vejam-se as reflexões na obra com textos de grandes intérpretes de Nietzsche: GOLOMB, Jacob; WISTRICH, Robert S. (Org.). **Nietzsche, Godfather of Fascism?: On the Uses and Abuses of a Philosophy**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002.

¹³ Destaca-se que alguns filósofos franceses na década de 90 voltaram-se contra esta leitura, como foi o caso de André Comte-Sponville, Vicent Descombes, Luc Ferry, Alain Renaut e outros. Tais críticas manifestaram-se contra um nietzschianismo do que propriamente contra Nietzsche, cf. BOYER, Alain *et al.* **Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens**. Paris: Éditions Grasset et Fasquelle, 1991; tradução inglesa: **Why We Are Not Nietzscheans**, trans. Robert de Loaiza, ed. Luc Ferry and Alain Renaut. Chicago: University of Chicago Press, 1997. Para uma visão ampla dessa polêmica na recepção francesa, cf. SCHRIFT, Alan D. A disputa de Nietzsche: Nietzsche e as guerras culturais. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 7, p. 3-26, 1999.

¹⁴ Conforme posição revisionista no plano da histórica do historiador marxista Domenico Losurdo. Cf. LOSURDO, Domenico. **Nietzsche, o rebelde aristocrata**: biografia intelectual e balanço crítico. Trad. Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

brutos aos ouvidos contemporâneos: como uma crítica à democracia, ao trabalho, à liberdade e à dignidade humana.

Se Friedrich Nietzsche pode ser considerado um dos primeiros pensadores da contemporaneidade, ou pós-modernidade, ele certamente é um contraponto ainda atual para nosso tempo. Em muitos aspectos é um pensador extemporâneo e pouco explorado pela filosofia do direito; não de todo modo desconhecido, mas em grande medida negligenciado¹⁵ e às vezes vilipendiado¹⁶ através dos pré-conceitos constituídos em relação ao filósofo-filólogo.

Nietzsche colocou o seu pensamento em diálogo, para não dizer em disputa, com grande parte das tradições filosóficas que o antecederam. Enquanto diálogo pode-se elencar aproximações com a filosofia pré-socrática ou pré-platônica¹⁷, nisto incluindo-se a sofística helênica, como também a todo tempo com temas do pensamento platônico e a tradição platonista. Mas também dialogou com pensadores modernos como Michel de Montaigne, Baruch Spinoza e Blaise Pascal; assim como com a filosofia kantiana, em especial com Arthur Schopenhauer, o grande mentor intelectual do jovem Nietzsche e sombra até o final de sua obra.

Entretanto, o rol das tradições filosóficas com as quais Nietzsche possui uma postura crítica é significativamente mais extenso. Nietzsche se põe radicalmente contra as

¹⁵ Alguns autores da filosofia do direito simplesmente mencionam o pensamento de Nietzsche, mas sequer adentram em um estudo de complexidade comparada às grandes tradições jusfilosóficas, por exemplo: FASSÒ, Guido. **Historia De La Filosofia Del Derecho**: Vol. 3 - Siglos XIX y XX. Madrid: Editorial Pirámide, 1996. Pág. 128-129; WELZEL, Hans. **Introducción a la Filosofia del Derecho**. Trad. Felipe González Vicén. Madrid: Aguilar, 1971. Pág. 211. BILLIER, Jean-Cassien; MARYIOLI, Aglaé. **História da filosofia do direito**. Trad. Maurício de Andrade. Barueri: Manole, 2005. Pág. 62, 275, 365, 370, 371. Outros autores, no Brasil, por exemplo, preferem tão somente relacionar o pensamento de Nietzsche a uma Ética Jurídica, mas não propriamente em relação à Filosofia do Direito, vide BITTAR, Eduardo. **Curso de Ética Jurídica**: Ética geral e profissional. São Paulo: Saraiva, 2012. Pág.342-363.

¹⁶ Mais radical é a postura de Giorgio Del Vecchio que compara o pensamento de Nietzsche ao individualismo anárquico de Max Stirner, enuncia Del Vecchio: “Afim, sob certos aspectos, é a teoria, cheia de paradoxos, de Federico Nietzsche (1844/1900), que nos seus numerosos escritos (Como falou Zarathustra, 1883/1891, Ao de lá do bem e do mal 1886, Genealogia da moral, 1887, etc.) propôs-se a subverter todos os valores éticos, combatendo a moral do amor, e exaltando, ao contrário, a ilimitada “vontade de potência”, como característica própria do homem superior, ou “super-homem”. in DEL VECCHIO, Giorgio. **História da Filosofia do Direito**. Trad. João Baptista da Silva. Belo Horizonte: Editora Líder, 2010. Pág. 231-232.

¹⁷ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na idade trágica dos gregos**. Lisboa: Edições 70, 1995; bem como nos fragmentos póstumos derivados de suas lições ainda no tempo da Universidade da Basileia: NIETZSCHE, Friedrich. **The Pre-Platonic Philosophers**. Trad. Gregory Whitlock. Urbana: University of Illinois Press, 2006.

filosofias intelectualistas, principalmente as advindas do ramo socrático/platônico na recepção da filosofia antiga¹⁸, incluindo-se as apropriações teológicas da filosofia grega, como em Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino. Na modernidade sua crítica se direciona aos sistemas filosóficos que se construíram a partir do primado da razão, em especial a Immanuel Kant e o kantismo. Em ambos os casos, o foco da reflexão de Nietzsche se volta contra os aspectos morais e éticos destes sistemas, pois num viés nietzschiano a posição epistemológica altera a compreensão sobre os problemas morais, os quais não podem ser desconsiderados em relação ao corpo e à fisiologia, como será visto *infra*.

A vastidão de temas na obra de Nietzsche o torna um polímata filosófico. Um pensador que ataca por várias frentes as fortalezas da tradição filosófica e que está sempre a forçar o seu leitor a problematizar acima de tudo as bases da vida, e assim até de sua própria filosofia. O filosofar, assim como a atividade artística em Nietzsche, é por excelência *locus* de uma liberdade possível, jamais essencializada e sempre em conflito. O filósofo para Nietzsche deve ser um espírito-livre¹⁹ que se desprende das amarras de uma moralidade e cria novos valores²⁰, mesmo que para ele tais tipos de filósofos talvez nunca viessem a existir, sendo tão somente como uma promessa do porvir.

Dentro da pluralidade de temas no pensamento filosófico de Nietzsche existem abordagens que estão fora das preocupações estritas da filosofia do direito. Tais temáticas por não estarem relacionadas com os temas jusfilosóficos propriamente ditos, possuem aqui um *status* secundário, como é o caso dos estudos de estética ou filosofia da religião. Todavia, grande parte das temáticas nietzschianas se inter cruzam com problemas da maior relevância para o direito, em especial o homem como ser moral inserido na história e nas suas inconstantes relações de poder. Assim, temas como a História, a Moral,

¹⁸ É interessante notar que em relação a Aristóteles a posição de Nietzsche é relativamente neutra. Encontra-se maiores objeções à abordagem sobre a tragédia da Poética aristotélica na primeira fase do seu pensamento. Todavia, poucas são as referências ao estagirita na obra do filósofo trágico. O que não implica em dizer que mesmo o racionalismo moderado de Aristóteles não seria alvo de críticas da postura antimetafísica encontrada em Nietzsche. O contrário se mostra em relação a Platão, com quem Nietzsche mantém um diálogo muitas vezes velado durante toda sua obra.

¹⁹ HDH I, Pr. §4, §5 e §7.

²⁰ ABM, §211, §212.

o Estado, a Política, a Liberdade e a Igualdade ganham contornos únicos a partir da reflexão de Nietzsche²¹.

A partir da perspectiva de uma **Contra-História da Filosofia do Direito**²², o curso do pensamento não é constituído apenas das grandes tradições filosóficas, mas de todo o esforço intelectual que está disponível para refletir, criticar e desenvolver as compreensões em torno do fenômeno jurídico. Desta feita, são as luzes e sombras que possibilitam a visualização dos objetos da normatividade com mais clareza. A contra-história da filosofia do direito faz parte da própria história da filosofia do direito²³. Este ponto de vista direciona suas preocupações para pensadores e temáticas que foram obnubiladas pela vastidão das perspectivas jusfilosóficas²⁴ predominantes na tradição. Todavia, elas são imprescindíveis para compreender o próprio pensamento jurídico

²¹ Por todos, apenas a título ilustrativo, o já clássico livro de Keith Ansell-Pearson que reinaugurou os estudos políticos a partir de 1990. Cf. ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche como pensador político**: Uma introdução. Trad. Mauro Gama e Cláudia Martinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

²² Vale destacar que o projeto estruturante de “Contra-História da Filosofia do Direito e do Estado” da linha de pesquisa de “História, Poder e Liberdade” do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG inspirou-se inicialmente nas ideias do filósofo francês Michel Onfray [1959-] que já escreveu nove volumes nesta linha, sem mencionar obras esparsas do mesmo autor. A proposta do filósofo de Caen não é elucidar a repetida História da Filosofia pelos vencedores da tradição, mas a partir daqueles que não representaram o pensamento uníssono do seu tempo. Problema que se repete claramente na História da Filosofia do Direito. Cf. ONFRAY, Michael. **Contra-história da filosofia**: As sabedorias antigas. Trad. Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2008. ONFRAY, Michel. **La inocencia del devenir**: La vida de Friedrich Nietzsche. Trad. Alcira Bixio. Barcelona: Gedisa, 2009. ONFRAY, Michel. **La construction du surhomme**. Paris: Grasset, 2011.

²³ Importante destacar que a pretensão da tese está em coerência com a vocação da escola jusfilosófica mineira em perquirir no curso da história do pensamento jurídico pelo desenvolvimento da Ideia de justiça, um dos centros das preocupações da Filosofia do Direito. Neste sentido, é um esforço de continuidade ao *iter* iniciado pelo Professor Joaquim Carlos Salgado com suas já clássicas obras “A Ideia de justiça em Kant”, “A Ideia de justiça em Hegel” e a “Ideia de justiça no Mundo Contemporâneo”. Obras que consolidam a importância da temática dentro da História da Filosofia do Direito. Quanto às obras do Professor Salgado, vide: SALGADO, Joaquim Carlos. **A Idéia de justiça em Kant**: seu fundamento na liberdade e na igualdade. 3. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2012. SALGADO, Joaquim Carlos. **A Idéia de justiça em Hegel**. São Paulo: Loyola, 1996. SALGADO, Joaquim Carlos. **A idéia de justiça no Mundo Contemporâneo**: Fundamentação e Aplicação do Direito como o Maximum Ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. E ainda há que se mencionar a obra no prelo: “A Ideia de justiça no Mundo Antigo” a englobar o desenvolvimento da Ideia de justiça nos quadrantes da Metafísica do Objeto.

²⁴ Um grande exemplo de uma verdadeira Contra-História da Filosofia do Direito é a tese de doutorado defendida na Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais pelo Professor Renato César Cardoso no ano de 2008. Ao extrair da filosofia de Arthur Schopenhauer uma Ideia de justiça completamente nova e fora dos marcos racionalistas engrandece a História da Filosofia do Direito e lança novas compreensões sobre a própria tradição jusfilosófica.

enquanto uma totalidade; pretensão esta, mesmo que problemática, ínsita à própria filosofia desde sua origem.

Num plano mais individual, não se pode compreender um filósofo em uma espécie de solipsismo reflexivo a partir pura e simplesmente de sua própria obra, mas somente a partir do diálogo, muitas vezes silencioso, que ele faz com outros pensadores e com a tradição. Por exemplo, é impossível compreender o sistema filosófico schopenhaueriano sem conhecer o criticismo kantiano e sua recepção pelo idealismo alemão; ou mesmo sem conhecer os princípios do platonismo e da sabedoria vedanta tão caros ao pessimista de Frankfurt. Assim também, é no mínimo temerário estudar o pensamento de Friedrich Nietzsche sem compreender o pensamento de Schopenhauer, a filosofia grega antiga²⁵ e tantas outras presenças em sua obra.

Inegavelmente a filosofia contemporânea tem no pensamento de Friedrich Nietzsche um dos seus mais importantes marcos filosóficos, quer contra ele ou a favor dele. Nietzsche é o primeiro filósofo a reconhecer e criticar a contemporaneidade, antes mesmo que o pensamento corrente da filosofia notasse a mudança de paradigmas ocorrida após o fim da revolução francesa, que em nossa visão tem termo com Napoleão Bonaparte. Tanto que negavelmente é uma revolução tão profunda que inaugura a nova fase do próprio direito, pois a codificação napoleônica é o apogeu de um processo de racionalização do direito, e também reducionismos duais iniciados na idade moderna²⁶.

O século XIX é um século de transição e de ligação da história do ocidente, pois as mudanças propostas nos séculos XVII e XVIII se concretizaram no séc. XIX, e as revoluções – ou evoluções – culturais, políticas e ideológicas do séc. XIX influenciaram toda a história do séc. XX e ainda fazem sentir seus ecos nesse início do séc. XXI. Como dizem alguns²⁷, é o mais longo dos séculos, percorrendo desde a revolução francesa até o fim da Primeira Guerra Mundial.

Assim, Friedrich Nietzsche é *par excellence* um filho de seu século. As crises da primeira metade do século XIX não foram vividas por Nietzsche, mas as alterações que se

²⁵ Obra interessante que faz um panorama dessas discussões desde as filosofias antigas até o Classicismo Germânico encontra-se em: BISHOP, Paul (Org.). **Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition**. Nova Iorque: Camden House, 2004.

²⁶ GROSSI, Paolo. **Mitologias jurídicas da modernidade**. Trad. Arno Dal Ri Júnior. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. Pág. 87-122.

²⁷ BLACKBOURN, David. **The Long Nineteenth Century: A History of Germany, 1780-1918**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1998.

operaram na segunda metade são vivenciadas por ele. Ele é contemporâneo de três circunstâncias que guiarão toda a política e sociedade, e, deste modo, o direito do século XX, a saber: democracia, socialismo e nacionalismo. Em torno destes três eixos todos os fatores políticos, econômicos, sociais e jurídicos formaram e consubstanciaram as crises que abalaram o século XX.

Após a doença que impossibilitou as atividades do filósofo permanentemente, em 04 de janeiro de 1889 em Turim, uma expansão de sua obra, tanto na Europa quanto nos Estados Unidos da América, se deu de forma vertiginosa²⁸. A sua “loucura” trouxe a “glória”, ou sua “desgraça”, pois propiciou também a deturpação ideológica. Surgiram cursos em Universidades com objetivo de estudar sua obra, diversas biografias, pesquisas, estudos, institutos etc. Nesta mesma expansão, fato que não se pode esquecer e necessário mencionar é a apropriação ilegítima do pensamento de Nietzsche como sustentáculo filosófico da ideologia nacional-socialista do III Reich²⁹.

Nietzsche teceu profundas críticas às ideologias políticas, princípios culturais, morais e religiosos de seu tempo e de todos os tempos do ocidente; também o direito não estaria fora de suas análises. 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 Nietzsche³⁰, quais sejam: a **Vontade de Poder** [Wille zur Macht]³¹, o **Eterno**

²⁸ Para essa recepção no mundo anglo-saxão desde a fase final do pensamento de Nietzsche vide MABILLE, Louise. **Nietzsche and the Anglo-Saxon tradition**. Nova Iorque: Continuum, 2009.

²⁹ Quanto ao Nazismo, essa confusão com o pensamento de Nietzsche durante o período de guerra e pós-guerra fez com que o mundo acadêmico adormecesse em relação ao pensamento nietzschiano. Confusão esta que só seria desfeita após a década de 70 com a renovação dos estudos no filósofo. Para citar apenas um argumento simples, mas que demonstra a incompatibilidade de seu pensamento com o do Nazismo, basta lembrar-se que Nietzsche execrava o II Reich de Bismark e sua política nacionalista. Imagine-se a reação do filósofo em relação ao III Reich. O filósofo ansiava por uma Europa unida, mas sobre vínculos civilizatórios e culturais, não meramente políticos e étnicos, como era um profundo admirador da cultura e arte francesa e russa; jamais admitiria uma política com os anseios totalitários, excludentes, anticulturais e corruptos como os do nacional-socialismo e do Stalinismo. Cf. ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche como pensador político**: Uma introdução. Trad. Mauro Gama e Cláudia Martinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. Pág. 38-41.

³⁰ Lição esta extraída primeiramente das explanações de Scarlet Marton sobre os intérpretes de Nietzsche baseada claramente em bases heideggerianas. Cf. MARTON, Scarlett. **Nietzsche**: Das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: Moderna, 1990. Pág. 11. Sem alteração neste aspecto na segunda edição de 2006.

³¹ Discutiremos de forma pormenorizada essa questão terminológica posteriormente, mas desde já se justifica brevemente a opção pelo uso da tradução Vontade de Poder e não Vontade de Potência da

Retorno [Die ewige Wiederkehr], o **Além do Homem** [Übermensch]³², a **Transvaloração dos Valores** [Die Umwertung aller Werte] e a **Justiça** [Gerechtigkeit] — em relação à última pode-se perceber que há uma disputa metafísica na filosofia contemporânea, diferentemente do foco do presente trabalho e outros leitores de Nietzsche.

Os grandes intérpretes, como Martin Heidegger, Karl Löwith, Wolfgang Müller-Lauter, Walter Kaufmann, apesar de tamanha envergadura intelectual, não estudaram com especificidade a questão da justiça no sentido jurídico dentro do pensamento de Nietzsche. Eles 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 na tradição metafísica através da sua leitura da **Vontade de Poder**³³. Se muitos colocam Nietzsche como o demolidor de uma filosofia metafísica, **Heidegger** quis rever a própria Metafísica a partir do pensar extemporâneo de Nietzsche, colocando a **Vontade de Poder**³⁴ como até então o último desdobramento da metafísica ocidental.

expressão “Wille zur Macht” da filosofia nietzschiana. Veremos no Capítulo 3 como alguns estudiosos lusófanos justificam-se para que não haja confusão com o uso filosófico de Potência do vocabulário aristotélico. Todavia, como se verá ao longo do texto, o termo “Poder” para o leitor de língua portuguesa trará maior consonância com a filosofia nietzschiana quanto aos aspectos das múltiplas relações de poderes.

³² Proposta diferente 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 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.” in NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos do espólio**: 1882-1883; seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004. Pág. 10.

³³ Leitura está que influencia até mesmo os autores de direito: “(...)e o ápice da metafísica moderna: a vontade do poder (Wille Zur Macht) de Nietzsche, onde o traço fundamental da realidade é a vontade do poder. E toda correção deve ser ajustada em relação à vontade do poder”. Cf. STRECK, Lênio. **Hermenêutica Jurídica e(m) crise**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2011. Pág. 174.

³⁴ Heidegger publicou tais análises principalmente em duas obras dedicadas ao pensamento do filósofo da Vontade de Poder, frutos de anos de suas lições na Universidade de Freiburg. A primeira em dois volumes: HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Forense Universitária, 2010. HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Forense Universitária, 2007; e a segunda: HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche: Metafísica e Nihilismo**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 2000.

Por sua vez, **Karl Löwith**, aprofundou inicialmente seus estudos no papel do **Eterno Retorno**³⁵ na filosofia de Nietzsche na década de 30. Num primeiro momento, Löwith fora influenciado por Heidegger, mas se afastou desta leitura e influência pessoal. Num segundo momento passou a traçar novos caminhos para a interpretação da obra de Nietzsche, principalmente ao relacionar o filósofo com um 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**³⁶, em que trabalha o problema do Espírito do Tempo em relação ao Nihilismo, 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, Stirner, Kierkegaard e, claro, Nietzsche.

Dentro da filosofia nietzschiana 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 – destaca-se, 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.

Ab initio, uma pergunta se põe diante desta temática: seria Friedrich Nietzsche um filósofo do direito?³⁷ Se for considerado um filósofo do direito tão somente aquele

³⁵ LÖWITH, Karl. **Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same**. Trad. J. Harvey Lomax. Berkeley: University of California Press, 1997.

³⁶ LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX**. Trad. Flamarion Caldeira Ramos, Luiz Fernando Barrère Martin. São Paulo: Editora da UNESP, 2014. Pág. 175-200.

³⁷ Oswaldo Giacoia Júnior, por exemplo, já assume explicitamente que Nietzsche seria um filósofo do direito. Cf. GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Nietzsche e a Genealogia do Direito** in FONSECA, Ricardo Marcelo. **Crítica da Modernidade**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005, v. 01, p. 21-40. Como foi depois confirmado em outros estudos sobre o direito, vide: GIACÓGIA JÚNIOR,

pensador que tenta 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 tais filósofos só existam enquanto 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 justiça³⁸.

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, das penas, das obrigações, da liberdade e tantos outros temas, Nietzsche certamente estará dentro deste ramo do saber. Caso seja ampliado ainda mais o campo destas especulações, inserindo-se o Estado, os valores e a história, com maior razão Nietzsche se inclui entre os pensadores importantes para a filosofia do direito³⁹. 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 digressão reflexiva sobre o tema e os fins do presente projeto. Existem grandes temas na filosofia de Nietzsche, como a Vontade de Poder, que por sua vez se desdobra em outras temáticas, como, por exemplo, a

Oswaldo. **Nietzsche**: o humano como memória e como promessa. Petrópolis: Editora Vozes, 2013. Pág. 60-117.

³⁸ “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.

³⁹ Posição esta que encontramos também em Simone Goyard-Fabre “Nietzsche certamente não é um filósofo do direito; mas o olhar desnudante que lança sobre o mundo dos homens e das idéias leva-o a denunciar de modo implacável suas discussões dogmáticas: por um lado, a verbosidade idealista traduz a degenerescência e o definhamento do homem; por outro, a fadiga intelectual do cientificismo, apogeu do monismo racionalista, não passa de um intelectualismo abstrato com ares de uma falência.” GOYARD-FABRE, Simone. **Os fundamentos da ordem jurídica**. Trad. Cláudia Berlindes. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Pág. 103.

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. O presente trabalho pretende, sem esquecer-se desta lição, tentar contribuir com os passos já dados para a formulação de uma Teoria [Crítica]⁴⁰ da justiça a partir de Nietzsche⁴¹.

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 projeto. O próprio Nietzsche lança a problemática do poder ao aproximar a questão da justiça, enquanto momento positivo e não metafísico, com a própria ordem do direito no Estado, acima de tudo enquanto um Estado de Exceção, uma ordem excepcional:

É preciso mesmo admitir algo ainda mais grave: que, do mais alto ponto de vista biológico, os estados de direito não podem senão ser estados de exceção, enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa o poder, a cujos fins gerais se subordinam enquanto meios particulares: a saber, como meios para criar maiores unidades de poder. Uma ordem de direito concebida como geral e soberana, não como meio na luta entre complexos de poder, mas como meio contra toda luta (...)⁴²

A temática do poder perpassa grande parte da obra do filósofo, mas principalmente a partir de **Humano, demasiado humano** e seu complemento **O Viajante e sua Sombra** encontram-se suas perquirições que objetivam sobre o direito e a

⁴⁰ Certamente fora do conceito da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt.

⁴¹ 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.

⁴² GM, II, §11: “Man muss sich sogar noch etwas Bedenklicheres eingestehn: dass, vom höchsten biologischen Standpunkte aus, Rechtszustände immer nur Ausnahme-Zustände sein dürfen, als theilweise Restriktionen des eigentlichen Lebenswillens, der auf Macht aus ist, und sich dessen Gesamtzwecke als Einzelmittel unterordnend: nämlich als Mittel, grössere Macht-Einheiten zu schaffen. Eine Rechtsordnung souverain und allgemein gedacht, nicht als Mittel im Kampf von Macht-Complexen, sondern als Mittel gegen allen Kampf überhaupt, etwa gemäss der Communisten-Schablone Dühring’s, dass jeder Wille jeden Willen als gleich zu nehmen habe, wäre ein lebensfeindliches Princip, eine Zerstörerin und Auflöserin des Menschen, ein Attentat auf die Zukunft des Menschen, ein Zeichen von Ermüdung, ein Schleichweg zum Nichts”

justiça. Não retomaremos em sua completude a hipótese genealógica para o direito e a justiça, pois esse foi o foco de trabalho anterior e necessário⁴³. Por ora basta dizer que Nietzsche vê o fenômeno jurídico enquanto relações de poder em constante tensão e tentativa de equilíbrio.

Essas relações jurídicas enquanto relações de poder ganham uma terminologia nova em um dos intérpretes americanos de Nietzsche. Lawrence Hatab, após aludir a pouca atenção dada à questão do direito em Nietzsche diz que este pode ser tratado enquanto uma “Agonística Legal” [Legal Agonistic]. Interessante notar que o autor faz menção à democracia grega, lembrando que os julgamentos eram chamados *agones* e os litigantes, *agonistai*⁴⁴. De fato, como foi dito, o direito possui um caráter fortemente agonístico; neste ponto pode-se dizer que a retórica novamente aparece como uma arte dos argumentos em relação ao discurso jurídico, ou, dito de outro modo em sua forma mais simples, todo discurso jurídico é um discurso retórico a trabalhar seus elementos: *Ethos*, *Pathos* e *Logos*⁴⁵.

Por sua vez, a partir de uma perspectiva jurídica interna, os sistemas processuais são as provas 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, Lawrence Hatab, imerso na experiência jurídica americana, traz como exemplo emblemático o sistema de persecução penal estadunidense, aproximando até mesmo essa questão agonística à política. Veja-se:

Dessa maneira, um sistema legal adversarial 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

⁴³ Nossa dissertação de mestrado: ARAÚJO ALVES, Luiz Filipe. **Por uma genealogia da justiça trágica:** o direito e a justiça na idade trágica dos gregos a partir do perspectivismo de Friedrich Nietzsche. 2012. 169p. (Dissertação de mestrado, Direito e justiça) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2012.

⁴⁴ HATAB, Lawrence. **A Genealogia da Moral de Nietzsche:** uma introdução. Trad. Nancy Juozapavicius. São Paulo: Madras, 2010. Pág. 278.

⁴⁵ Para uma visão geral da retórica cf. REBOUL, Olivier. **Introdução à Retórica.** Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Pág. 47. Todavia, para uma visão da retórica voltada para a ciência do direito na construção de uma verdade retórica jurídica, vejam-se os textos de João Maurício Adeodato: ADEODATO, João Mauricio. **Ética e retórica:** para uma teoria da dogmática jurídica. São Paulo: Saraiva, 2012. ADEODATO, João Maurício Leitão, **A retórica constitucional:** sobre tolerância, direitos humanos e outros fundamentos éticos do direito positivo. São Paulo: Ed. Saraiva, 2012.

conflito entre complexos de poder”, mais do que um meio de evitar o conflito ([GM, II, 11]).⁴⁶

Deste modo, um dos problemas a serem enfrentados na presente pesquisa é como relacionar a compreensão da Vontade de Poder aos problemas contemporâneos do **Estado de Direito**. Assim a questão que se põe é como compreender a proposta de Nietzsche sem distorcer seu pensamento inconcluso, mas avançando nos problemas próprios da filosofia do direito. Para tanto deve-se compreender bem os fins da filosofia nietzschiana, contra o que e contra quem ela se opõe, para assim contribuir com algo substancial para as reflexões jusfilosóficas.

Entretanto, vale neste momento uma digressão relacionada ao próprio título da tese: seria adequado o uso da expressão “ideia” dentro da filosofia de Nietzsche? Existiria um sentido próprio para o vocábulo ideia no pensamento nietzschiano? Ou de outro modo, a presente tese poderia ser intitulada, por exemplo: a Ideia de justiça em Nietzsche? Estes são questionamentos interessantes quando se pensa a relação entre a história da filosofia, a filosofia nietzschiana e a filosofia do direito quanto aos usos da palavra justiça.

Caso se considere o sentido de ideia na tradição filosófica⁴⁷ enquanto representação de uma realidade, valor ou conceito eterno e imutável, seja enquanto essência, modelo e arquétipo de perfeição na filosofia platônica; como forma da essência necessária da coisa na filosofia aristotélica; como um conceito racional do qual não pode existir na experiência nenhum objeto adequado para tal dentro da tradição kantiana; ou objetificação da Vontade em Schopenhauer ainda fora da Representação ao unir a filosofia platônica com a kantiana; ou ainda na tradição hegeliana como o verdadeiro em si e para si, a unidade absoluta do conceito e o processo de seu mostrar-se na História;

⁴⁶ HATAB, Lawrence. **A Genealogia da Moral de Nietzsche**: uma introdução. Trad. Nancy Juozapavicius. São Paulo: Madras, 2010. Pág. 278.

⁴⁷ Não se desconsidera que há uma miríade de discussões e detalhes sobre cada um desses sistemas filosóficos, todavia na recepção tradicional esta é a compreensão legada. Neste sentido, o verbete “ideia” em dicionários como: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007. AUDI, Roberto. **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. BLACKBURN, Simon. **The Oxford Dictionary of Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 1996. MORA, José Ferrater. **Diccionario de filosofia**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1999. PREUS, A. **Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy**. Nova Iorque: Rowman & Littlefield, 2015.

não há qualquer interesse na filosofia nietzschiana para a compreensão de qualquer objeto de reflexão enquanto *Eidos, Idee, Ideia*.

Em todas estas compreensões de ideia há a presença de uma instância regulativa entre ideal e real, algo refutado por Nietzsche em diversos momentos de sua obra; especialmente contra a tradição com base no platonismo, mas também contra outros sistemas filosóficos e religiosos que fazem uma cisão da realidade⁴⁸. Em todos os casos, não há um sentido específico para a expressão ideia na filosofia do Nietzsche⁴⁹, como há nos sistemas platônico, kantiano, hegeliano ou schopenhaueriano.

De fato, Nietzsche apresentaria até mesmo uma posição contrária à noção de ideia dentro da tradição acima citada. Há na realidade um anti-idealismo persistente por parte do filósofo, pois como foi apresentado a partir do procedimento genealógico todos os esforços do projeto nietzschiano se voltam para desessencializar os valores, desvelando que na realidade não há origem essencial ou fundamento transcendental para os valores morais. Pelo contrário, para cada valor há uma história própria, uma genealogia, dentro do devir da cultura e da vida.

Já a filosofia do direito⁵⁰, quando não utiliza a expressão ideia especificamente dentro do contexto de um sistema filosófico, ao se fazer uma história da filosofia do direito, está bastante próxima da chamada **História das Ideias**⁵¹ dentro da tradição anglo-saxã do séc. XX. A abordagem da História das Ideias também encontra abordagens

⁴⁸ Tal crítica encontra-se principalmente na seção 4 de **Crepúsculo dos Ídolos**, intitulada *Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula*. Há em Nietzsche uma espécie de monismo ontológico enquanto um dos aspectos do naturalismo nietzschiano e da doutrina da Vontade de Poder como veremos no Capítulo 3.

⁴⁹ Indício disso que é nos seguintes dicionários filosóficos do pensamento nietzschiano não há referência ao verbete ideia, quando muito apenas em relação aos ideais ascéticos e ao idealismo. Por todos: NIEMEYER, Christian. **Diccionario Nietzsche**: conceptos, obras, influencias y lugares. Trad. Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.

⁵⁰ Ainda no diálogo que há entre a filosofia do direito e a filosofia política haveria o uso, e de certa forma confusão, entre as expressões ideia de justiça e teoria da justiça. Os juristas de modo geral usam forma intercambiável, porém não teríamos tanta convicção sobre isso. Talvez o equívoco surja do diálogo que há entre as obras “Teoria da justiça” de John Rawls e “Ideia de justiça” de Amartya Sen.

⁵¹ Vale destacar que os próprios estudiosos nesta seara conectam suas reflexões ainda no séc. XVIII com Giambattista Vico e desenvolvimento no séc. XIX em autores como Herder e Dilthey. Cf. BERLIN, Isaiah. **Vico e Herder**. Trad. Juan Antonio Gili Sobrinho. Brasília: Editora Universidade de Brasília: Brasília, 1976.

afins na tradição europeia continental em estudos como da *Ideengeschichte*, *Geistesgeschichte*, *Mentalité* e especialmente com a *Begriffsgeschichte* ou História dos Conceitos⁵².

Em linhas gerais todas estas abordagens se preocupam com o desenvolvimento de uma noção, compreensão, valor e representação em geral dentro da história universal. Portanto, uma história da ideia e não uma ideia da história, demonstrando como em cada época e cultura as compreensões dos intelectuais e da sociedade quanto a um tema se alteram, seja em relação ao amor, ao poder ou à justiça. Por outro lado, o termo ideia foi utilizado tanto na filosofia como na literatura, sem contar a popularização e apropriação deste uso na linguagem ordinária.

A preocupação sobre uma ideia de justiça ainda é mais importante para a filosofia do direito, pois esta tentará compreender o justo na sua perspectiva histórica nas representações sociais, nas fontes normativas, no pensamento dos juristas e filósofos ao longo da história e na própria prática da justiça formal e institucional de seu tempo. Assim, para a filosofia do direito, uma ideia de justiça é tanto o valor da justiça conceitualmente, historicamente e faticamente quanto uma abordagem deste mesmo valor numa posição filosófica determinada em um pensador ou tradição. Ou contemporaneamente como expõe Joaquim Carlos Salgado em sua compreensão de ideia como processualidade histórica:

A idéia de justiça no mundo contemporâneo deve ser buscada a partir de uma teoria do Estado Democrático de Direito, portanto dos direitos fundamentais, como resultado dos vetores dialeticamente opostos da história do Ocidente: o poder como liberdade unilateralizada e o direito como liberdade bilateralizada (ou plurilateralizada).⁵³

O uso que se faz do termo ideia no título da tese é no sentido da filosofia do direito, ou seja, ideia, como a exposição do valor justiça, ainda que descritivo, não exclui o modo propositivo de reflexão. O filósofo do direito não só descreve a justiça - ou para usar a distinção kantiana - o que é o direito - *quid sit jus*, mas também discute quais são os elos na cadeia entre normatividade e realidade para tornar o direito mais justo, apesar de todas as quimeras de ineficácia e ineficiência de todos os sistemas jurídicos. A filosofia do

⁵² MORA, José Ferrater. **Diccionario de filosofía**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1999. Verbete: Historia. Mas especialmente: HOROWITZ, Maryanne Cline. **New Dictionary of the History of Ideas**. Detroit: Charles Scribner's Sons, 2005. Pág. 1419 e segs.

⁵³ SALGADO, Joaquim Carlos. **A idéia de justiça no mundo contemporâneo**, Belo Horizonte: Editora del Rey, 2006. Pág. 1.

direito apresenta assim aos juristas as possibilidades daquilo que Miguel Reale, já no crepúsculo de sua vida, sintetizou enquanto tarefa: “Faça do jurídico o justo”⁵⁴.

Pode-se assim apresentar a hipótese da presente tese sintetizada na seguinte afirmação: **A justiça em Nietzsche é uma relação de poder; mais especificamente, uma relação de poder cuja solução temporária se encontra ao manter um equilíbrio dinâmico de forças que combata o Ressentimento enquanto forma do Niilismo e sua mais perniciosa consequência para o direito e a justiça, o instinto de vingança.**

Afirmar esta que implica em dizer que a partir do pensamento de Nietzsche o que existem são relações de poder(es), uma pluralidade de relações que podem se manifestar em variados graus de poder, ou em *quanta* de poderes, como veremos. Portanto, o jogo relacional da dinâmica do poder é aspecto central do pensamento nietzschiano, o qual vê não apenas a inocência do devir⁵⁵, mas a pluralidade intrínseca ao próprio devir.

Entretanto, tal afirmação sobre a justiça poderia ser facilmente distorcida e objetada se fosse compreendida dentro de matrizes tradicionais da filosofia do direito. Bastaria para a réplica: Então a justiça é o poder (de vontade) do mais forte? Um infinito voluntarismo? Com isso cair-se-ia na malha socrática/platônica de argumentação contra Trasímaco⁵⁶ e Cálicles⁵⁷. Todavia, a perspectiva alcançada através das compreensões de Nietzsche não é tão simplista.

O filósofo-andarilho apresenta uma reflexão completamente peculiar sobre o que é um poder, e não seria errado enuncia-lo enquanto um filósofo do poder por excelência da contemporaneidade. Sua compreensão sobre o poder é única, perspectivística e multifacetada, para não dizer pluridimensional⁵⁸. Entretanto, não se trata

⁵⁴ REALE, Miguel. **Miguel Reale nas Arcadas**: Homenagem na USP em 2005. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=wYp6OaG2Qb4>>. Acesso em: 20/12/2015

⁵⁵ Analisaremos melhor a questão da Inocência do Devir no Capítulo 3.

⁵⁶ PLATÃO. **República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1972. Pág. 1-51 (327a-354-c).

⁵⁷ LOPES, Daniel Rossi Nunes. **O filósofo e o lobo**: filosofia e retórica no *Górgias* de Platão. Campinas, SP, 2008. Orientador: Trajano Augusto Ricca Vieira. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. Tradução do *Górgias* em: Pág. 273-449.

⁵⁸ Não é sem razão que as compreensões de Michel Foucault e de autores da biopolítica, como Giorgio Agamben, sejam tributários do pensamento de Nietzsche. Cf. LEMM, Vanessa. **Nietzsche y la biopolítica**: cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico. Bogotá: *Ideas y Valores* 64, n.º 158 (2015). Pág. 223-248.

de um reducionismo do poder enquanto força, violência, dominação etc. Estes são apenas alguns dos muitos efeitos do poder, mas não sua totalidade. O mesmo problema ocorreria ao se falar de uma totalidade no pensamento nietzschiano, mesmo que a partir da compreensão de **Vontade de Poder**.

A pretensão da tese é construir uma problematização da justiça a partir do pensamento filosófico de Nietzsche, apresentando principalmente a justiça e o direito enquanto relações de poder nas particularidades da compreensão deste filósofo. Necessariamente o desenvolvimento de todo trabalho caminhará a partir de uma das compreensões centrais e mais delicadas da obra do filósofo: a **Vontade de Poder**. Como foi dito, reflexão presente a partir de fase tardia do pensamento do filósofo, em especial em aforismos póstumos onde a ideia é reformulada em alguns momentos. De todo modo, a temática não recebeu o devido tratamento na filosofia do direito que confunde a Vontade de Poder com mero voluntarismo ou outros lugares comuns.

Assim, a hipótese da tese traz ínsita a característica da originalidade, pois ao tentar encontrar a questão da justiça em Nietzsche num sentido jurídico há um esforço de ir além do que a literatura jusfilosófica já construiu em relação ao pensamento do filósofo trágico para o direito. Ainda, vislumbrando enquanto hipótese secundária, há até mesmo a possibilidade de uma transposição da Vontade de Poder para uma Vontade de justiça quando se compreende a primeira enquanto força a agir no plano das relações interpessoais, na cultura e na política, portanto em temas caros ao estado de direito.

Expõe-se agora a estrutura da tese para o fecho metodológico desta introdução. No Capítulo 1 apresentar-se-ão os aportes teóricos dentro da filosofia de Nietzsche que devem estar em mente para a compreensão dos problemas que serão enfrentados na tese. Não são objetivos primários da tese, mas estas elaborações devem estar presentes para as reflexões que se apresentarão nos capítulos posteriores. Poderíamos compreendê-las como premissas epistemológicas dentro da filosofia nietzschiana.

O **Perspectivismo** e a **Genealogia dos Valores** são ideias que foram desenvolvidas em momentos diferentes no itinerário do filósofo, mas que se complementam enquanto modos de conhecer a realidade e os problemas humanos. Sendo assim, são reflexões essenciais para a compreensão desta abordagem de modo diferente

do já foi construído dentro da tradição jusfilosófica brasileira sobre o problema da justiça a partir do pensamento de Friedrich Nietzsche.

Em linhas gerais o perspectivismo se apresenta como uma abordagem contra visões absolutas sobre os problemas filosóficos. Qualquer objeto na filosofia nietzschiana não é observado de forma unilateral, mas de forma plural e perspectvística. São modos de se observar para conhecer, ampliando assim cada vez mais a compreensão daquilo que é conhecido. A objetividade do conhecimento não é alcançada pela impessoalidade, mas pela composição multifacetada da realidade, dentro da sua contraditoriedade e mutabilidade.

Após a devida explanação sobre o perspectivismo será possível avançar para um dos projetos nietzschianos correlatos: a Genealogia dos Valores, ou procedimento genealógico de compreensão dos valores morais. A **Genealogia dos Valores** aliada ao **Perspectivismo** possibilita a compreensão de que os valores e os problemas culturais não podem ser tratados sob o prisma do absoluto, mas inseridos na historicidade própria deles. Só assim é possível uma compreensão histórica para uma **Transvaloração dos Valores**⁵⁹.

Com as bases epistemológicas para a tese brevemente delineadas será possível no Capítulo 2 adentrar no panorama das perspectivas de Nietzsche sobre o problema da justiça, demonstrando que não há apenas uma abordagem da justiça no pensamento de Nietzsche, mas várias compreensões. Algumas destas acepções de justiça em diálogo com a tradição filosófica. Em outros momentos, enquanto uma dura crítica aos modelos de justiça até então desenvolvidos. Deste modo será possível alcançar as abordagens mais peculiares de Nietzsche sobre o tema, que certamente se mostrarão mais profícuas e como aporte para a construção da presente tese.

Deste modo, veremos como se desenvolvem as análises de Nietzsche sobre o problema da justiça eterna e o direito natural, a compreensão da justiça como virtude, a justiça como justeza e, por fim, a justiça como equilíbrio de poderes. Esta última será a base para toda a construção posterior dentro do presente trabalho. As duas primeiras são

⁵⁹ Ambas as questões - Perspectivismo e Genealogia - foram trabalhadas por nós em sede de dissertação de mestrado nesta instituição. ARAÚJO ALVES, Luiz Filipe. **Por uma genealogia da justiça trágica: o direito e a justiça na idade trágica dos gregos a partir do perspectivismo de Friedrich Nietzsche**. 2012. 169p. (Dissertação de mestrado, Direito e Justiça) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2012. Neste sentido, algumas bases teóricas para uma Filosofia do Direito em Nietzsche foram lançadas neste trabalho e necessitarão ser retomadas no Capítulo 1 deste trabalho.

recepções por parte de Nietzsche de abordagens que já estavam presentes na tradição jusfilosófica. A terceira um esclarecimento do uso da expressão justiça quando Nietzsche se refere a uma certa adequação ontológica. Por fim, poderá ser apresentada a abordagem mais peculiar e original do pensamento de Nietzsche sobre a justiça.

Tais perspectivas da justiça em Nietzsche serão na medida do possível acompanhadas de uma recuperação da recepção do pensamento de Nietzsche para a filosofia do direito no século XX até os estudos mais recentes no Brasil e no panorama internacional. Assim, será apresentado o que foi desenvolvido nesta temática até o presente momento, demonstrando por sua vez o que há de inédito na abordagem proposta pela presente tese.

No Capítulo 3 será trabalhada a compreensão de Nietzsche sobre **Vontade de Poder** com destaque para a dinâmica das relações de poderes que compõem a realidade, dos aspectos materiais aos aspectos culturais. Será enfatizado como tais relações de poder são intersubjetivas, especialmente as jurídicas, sendo, portanto, compreendidas como relações de poderes em que o valor justiça se apresentaria tão somente como uma qualidade de um tipo específico de relação de poder. Assim sendo, trata-se uma compreensão de justiça fora de um fundamento imanente ou transcendente, seja ele qualquer que seja, liberdade, igualdade ou correição moral.

Todavia, com vistas a essa compreensão das relações jurídicas como relações de poder, para além de fundamentações metafísicas, se apresentará a importância do problema da Vontade de Poder na construção da filosofia nietzschiana. Nesta parte do trabalho não haverá tentativa alguma de reinterpretação da Vontade de Poder, mas tão somente uma retomada a partir dos textos nietzschianos e da recepção crítica de sua filosofia do poder. Trata-se de uma das temáticas mais importantes da obra de Nietzsche e deve-se trabalhá-la com muito cuidado para não cair em vulgarizações tão comuns.

O Capítulo 4 se dedicará às relações entre o niilismo, o ressentimento e a vingança como problemas importantes para a compreensão da justiça no pensamento de Nietzsche nos termos propostos nesta tese. Apresentar-se-á o desenvolvimento dessas ideias na filosofia tardia de Nietzsche, aproximando-se ao problema da vingança como um dos pontos antagônicos para a reflexão sobre a justiça. Neste momento será apresentada a leitura de Nietzsche contra o jurista Eugen Dühring, que na obra **O Valor da Vida** [1865] tentou fundamentar o valor justiça a partir do instinto de vingança.

Será discutido como as compreensões sobre a Vontade de Poder servem como respostas e antídotos à doença do Niilismo. Deve-se compreender o Niilismo enquanto um movimento maior que abarca o ressentimento, má-consciência e a vingança. Assim, conceitos nietzschianos correlatos, como corpo e saúde, serão introduzidos para ampliar as compreensões relacionados ao problema da justiça. Todas estas questões apontam para a construção do próximo capítulo sobre a justiça em sua relação com a Vontade de Poder, enquanto uma possível **Vontade de Justiça**.

Até o momento a exposição dos argumentos tentou apresentar o problema da justiça enquanto temática presente transversalmente no pensamento de Nietzsche. Assim sendo ela será apresentada enquanto relação de poder relacionada ontologicamente com a Vontade de Poder, epistemologicamente com o Perspectivismo, historicamente com a Genealogia dos Valores e eticamente com uma ética afirmativa da vida de Nietzsche contra o Niilismo, ressentimento e vingança.

Deste modo, no último capítulo haverá uma tentativa de se unificar todos esses conceitos para se pensar de uma ideia em Nietzsche que apresente a transformação da **Vontade de Poder** para uma nova forma de justiça, a qual poderíamos chamar de Vontade de justiça, contra o **Niilismo**, **Ressentimento** e **Vingança**. Neste sentido, o esforço argumentativo se voltará para o ponto em que uma nova justiça em Nietzsche é exatamente uma transvaloração do valor do justo até então construída dentro da cultura ocidental.

CAPÍTULO 1 - APORTES PRELIMINARES DENTRO DA FILOSOFIA NIETZSCHIANA

A filosofia de Friedrich Nietzsche problematiza temas de diversas procedências dentro do panorama do pensamento e da cultura, mas também apresenta abordagens que auxiliam o leitor na compreensão da complexa trama de ideias do próprio filósofo. Assim, desde os desenvolvimentos primeiros de seu pensar até os períodos posteriores⁶⁰, por exemplo os escritos no chamado período intermediário do início da década de 1880 e os de maturidade de sua obra⁶¹, entre 1885 e 1889, são importantes para o *iter* de sua reflexão.

A compreensão das propostas filosóficas nietzschianas apresenta também uma nova forma de compreender os problemas humanos. Em Nietzsche já não é mais possível conhecer a realidade a partir de uma dualidade de mundos, existência de absolutos e outros ideais metafísicos como Deus, alma e vida eterna. Para o filósofo foi uma fé na gramática que causou os grandes erros na filosofia e na metafísica do ocidente⁶², os quais sempre pressupuseram um sujeito que age, que portanto cria, sem compreender que também existem ações e efeitos independentes do sujeito, esta frágil e tardia construção da consciência⁶³. Tanto que para Nietzsche o início de toda a metafísica residiria na

⁶⁰ O problema de um sistema filosófico nietzschiano já foi discutido amiúde, mas ainda é questão recorrente ao se tratar do filósofo. Certamente não se pode encontrar em Nietzsche um sistema filosófico clássico, como o platônico ou aristotélico, ou mesmo os do idealismo alemão. Todavia, os problemas mais essenciais a um sistema filosófico, como epistemologia, ontologia, ética e estética - para citar a estrutura do sistema schopenhaueriano - são temas abordados por Nietzsche, mesmo que de forma assistemática. Quanto à tentativa de ver em Nietzsche um sistema (estruturados em: Ser, Devir, Valor e Verdade), vide: JOHN RICHARDSON. **Nietzsche's System**. New York; Oxford: Oxford University Press, 2002. Pág. 3-15.

⁶¹ Para essa divisão tripartite da obra, por todos: LÖWITH, Karl. **Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same**. Los Angeles: University of California Press; 1 edition, 1997. Pág. 21-26. Contra essas tentativas de divisão, cf: KAUFMANN, Walter. **Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist**. New Jersey: Princeton University Press, 1974. Pág. 295 e segs. Por uma divisão ainda mais fragmentada, Eugen Fink dividiu 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 Zarathustra; 5 - Além do Bem e do Mal; 6 - Preparação para a "Vontade de Potência", obviamente inacabada e altamente problemática, como veremos. Neste sentido também FINK, Eugen. **Nietzsche's Philosophy**. New York: Continuum, 2003. Pág. 8-9.

⁶² GC, §354. O que para Nietzsche tornaria a gramática uma forma vulgar de "metafísica para o povo".

⁶³ Como veremos no item 4.1 - Genealogia do Humano *infra*.

distinção entre sujeito e objeto das línguas indo-europeias⁶⁴ e na má compreensão do sonho⁶⁵.

Neste sentido, faz-se necessária uma nova epistemologia a partir da crítica da epistemologia tradicional. Para tanto, surge na filosofia de Nietzsche a temática do Perspectivismo, ou dito de outra forma, o jogo perspectivístico enquanto abordagem para o conhecimento. De certo modo é temerário rotular a filosofia nietzschiana a partir das velhas categorias filosóficas, mas se houve aqueles que identificaram na Vontade de Poder uma ontologia⁶⁶, poderíamos dizer que no Perspectivismo, como será visto neste capítulo, encontrar-se-ia uma epistemologia nietzschiana, na Filosofia do Trágico uma estética⁶⁷ e no Eterno Retorno uma ética, todas em relação com a compreensão Vontade de Poder como demonstraremos posteriormente.

Dentro do pensamento nietzschiano existem vários conceitos que devem ser compreendidos na formação e na construção de um pensamento filosófico bastante peculiar. A reflexão sobre a filosofia de Nietzsche se complementa cada vez mais quando se adentra o seu pensamento e ampliam-se as perspectivas sobre os problemas filosóficos⁶⁸. Uma imagem significativa é que a filosofia de Nietzsche assemelha-se a um quebra-cabeça filosófico onde uma visão global se mostra improvável ou até impossível num todo coerente, mas vai se desvelando num lento processo de compreensão em temas tão constantes que pareceria até uma monotonia⁶⁹ para os ouvidos já acostumados com a sinfonia filosófica do pensamento nietzschiano. Por outro lado, trata-se de uma reflexão que apresenta mudanças e transformações que necessitam ser acompanhadas em sua

⁶⁴ ABM, §20.

⁶⁵ HDH I, §5.

⁶⁶ Como se pode encontrar em Martin Heidegger ao reinserir Nietzsche na tradição metafísica, mas também enquanto uma ontologia moral em Wolfgang Müller-Lauter. Para esta discussão *cf.* MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A Doutrina da Vontade de Poder em Friedrich Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997. Pág. 52.

⁶⁷ O que não seria uma estética da arte como foi pensada nos filósofos anteriores, para citar Kant, Hegel ou Schopenhauer, mas uma estética do elemento criador em tudo que existe. Portanto, em nosso caso, especialmente uma estética dos valores e da cultura.

⁶⁸ Sendo possível uma objetividade de nosso conhecimento ao se pensar que “quanto mais afeto permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’” GM, III, §12: “Es giebt 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’”.

⁶⁹ Pois temas como Valor, Vida, História e Verdade percorrem toda obra de Nietzsche. *Cf.* RICHARDSON, John. **Nietzsche’s System**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2002.

dinâmica. Por isso, Nietzsche foi apropriado por diversas tradições filosóficas de formas tão diferentes.

O presente trabalho necessita, portanto, de certas bases conceituais nietzschianas para uma radical reavaliação do valor do justo da tradição ocidental. Por isso, foi necessário empreender primeiramente uma genealogia da justiça para uma posterior transvaloração da própria justiça. Todavia, tal transvaloração tem como pressuposto tanto a Genealogia dos Valores quanto o Perspectivismo. Portanto, esses dois conceitos da filosofia nietzschiana devem ser utilizados como “metodologia”, por mais temerário que seja o uso dessa expressão em Nietzsche: o Perspectivismo como forma de interpretação do conhecimento e a própria concepção de Genealogia como desconstrução do caráter absoluto dos valores.

Assim, deve-se ter em mente que para uma completa transvaloração do valor da justiça deve-se partir de uma dúvida, uma crítica e uma reavaliação em relação a toda a verdade estabelecida e legada pela tradição e repetida irrefletidamente. Por isso, utiliza-se o **Perspectivismo** enquanto método a questionar toda verdade essencializada, que por sua vez, conjuntamente com a **Genealogia**, demonstrará que toda pretensão de verdade na tradição filosófica tem sua história e suas transformações em meio à atuação do homem envolto de avaliações morais nas contingências históricas. Após a desconstrução dessa(s) história(s) será possível a construção de novas valorações para o justo.

Entretanto, faz-se uma ressalva: procedemos com distinções entre os grandes temas da filosofia de Nietzsche, mas de forma alguma separando-os. Alguns podem objetar a falta de coerência sistêmica do pensamento nietzschiano, avesso a toda lógica⁷⁰; todavia deve-se buscar uma coesão possível dentro dos seus paradoxos e antagonismos⁷¹. A filosofia de Nietzsche se apresenta com a constante meta de solapar as verdades eternas da tradição ocidental, onde inegavelmente está inserida a filosofia do direito como um dos últimos bastiões metafísicos.

⁷⁰ HDH I, §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;”

⁷¹ Cf. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche**: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia. Trad. Clademir Luis Araldi. São Paulo: UNIFESP, 2009. *Passim*.

1.1 O PERSPECTIVISMO COMO EPISTEMOLOGIA

Antes de iniciar a temática propriamente dita do papel do Perspectivismo⁷² na filosofia de Nietzsche, faz-se necessário precaver-nos de alguns pré-conceitos dessa compreensão chave na reflexão do filósofo. Muitos poderiam simplesmente confundir o Perspectivismo com o Relativismo. Tais modos de pensamento possuem proximidade na maneira como se critica o universalismo e absolutismo em suas diversas modalidades, pois possuem certamente uma contraposição em comum: a “Verdade”, principalmente uma verdade absoluta.

Uma tentativa de fundamentação última e única para o direito se insere de forma bastante emblemática na crítica aos modelos de compreensão acima citados. A questão ganha ares interessantes na filosofia do direito, pois nas discussões entre **axiologia jurídica** e **direitos humanos** – ou numa discussão ainda mais ampla entre os universalistas e os multiculturalistas – os primeiros discursos a serem rejeitados e atacados nesta seara são os discursos do dito Relativismo. Neste ponto, inegavelmente Hans Kelsen, por exemplo, estaria muito mais próximo de Nietzsche do que quaisquer outros grandes filósofos do direito no século XX⁷³ no plano de um relativismo político contra um absolutismo político.

Neste panorama de ideias, as discussões remontam frequentemente à posição dos sofistas, superficialmente passam através dos céticos, algumas vezes pelos nominalistas, chegam a Michel de Montaigne e David Hume, culminando com Friedrich

⁷² Interessante notar que Nietzsche não cria essa abordagem *ex nihil*, mas a partir do influxo das ideias de Gustav Teichmüller que foi professor em Göttingen e Basel, despertando as primeiras impressões de Nietzsche sobre o conhecimento perspectivístico, mesmo que as conclusões filosóficas não sejam as mesmas. Para mais referências sobre essa questão *cf.* DELLINGER, Jakob. Relendo a perspectividade. Algumas notas sobre “o perspectivismo de Nietzsche”. São Paulo: Cadernos Nietzsche n. 31. 2012. Disponível em: <<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/home/item/210-relendo-a-perspectividade-algumas-notas-sobre-o-perspectivismo-de-nietzsche>>

⁷³ Como bem demonstra Henrique Carnio, sob orientação de Tércio Sampaio Ferraz Júnior, em sua dissertação de mestrado. Vide: CARNIO, Henrique Garbellini. **Kelsen e Nietzsche**: aproximações do pensamento sobre a gênese do processo de formação do direito. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade de São Paulo. 2008. O próprio Kelsen em obra póstuma dedica um capítulo à leitura de Heidegger sobre Nietzsche e os valores. *Cf.* KELSEN, Hans. **Secular religion: a polemic against the misinterpretation of modern social philosophy, science, and politics as “new religions”**. Wien: Springer, 2012.

Nietzsche. De outra forma, colocam lado a lado os diversos sofistas, os variados cétricos antigos e modernos, e ainda incluem Nietzsche numa ordem dos “pensadores malditos⁷⁴” que negariam a justiça por não ser possível para eles a afirmação da “Verdade”, numa identidade ilusória entre justiça e Verdade, ou numa suposta subversão dos valores⁷⁵.

Um leitor desavisado poderia concluir por esta lógica de um relativismo axiológico que foi esse tipo de discurso que possibilitou as barbáries totalitárias do século XX. Um argumento nestes moldes seria tão somente um lugar-comum, em seu pior sentido, nada mais que uma apressada reflexão filosófica sobre estas complexas questões político-jurídicas⁷⁶. Na realidade foi o contrário que ocorreu. Os regimes totalitários, nacional-socialismo ou comunismo, ou regimes autoritários, como o fascismo ou ditaduras das mais variadas, são todos filhos do absolutismo político. Hans Kelsen, reconhecidamente um dos maiores opositores aos regimes autocráticos europeus do século XX, em verbete dedicado à Enciclopédia Britânica, escreve sobre o “Absolutismo e relativismo na filosofia e na política”, quando desmarcara este argumento e relaciona a questão no ponto central deste capítulo:

Desde que existe a filosofia, existe também a tentativa de relacioná-la com a política; podemos dizer que essa tentativa logrou êxito na medida em que, hoje, a ligação entre a teoria política e aquela parte da filosofia que chamamos ética é reconhecida como um truísmo. Contudo, parece estranho supor — e este ensaio busca exatamente verificar esta suposição — que haja um paralelismo externo, e talvez até uma relação interna, entre a política e outros ramos da filosofia, como a epistemologia, isto é, a teoria do conhecimento, e a teoria dos valores. É justamente no âmbito dessas duas teorias que reside o antagonismo entre

⁷⁴ Neste sentido, não poderíamos deixar de fazer 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. Trad. Frederick Lawrence. Cambridge: Polity Press, 1998. Pág. 106.

⁷⁵ Posição esta que em maior ou menor grau encontramos em Del Vecchio em sua Lições de Filosofia do Direito: Nietzsche “(...) se propôs subverter todos os valores éticos, combatendo a moral do amor e propugnando a ilimitada «vontade de potência», como caracte rística própria do homem superior ou «super-homem».” DEL VECCHIO, Giorgio. **Lições de Filosofia do Direito**. Trad. Cabral de Moncada. Coimbra: Armênio Amado, 1979. Pág. 250.

⁷⁶ Postura essa que foi respondida num diálogo onírico entre Kant, Nietzsche e Eichmann na obra do pai da Contra-História da Filosofia, Michael Onfray. *Cf.* ONFRAY, Michel. **El sueño de Eichmann**: Precedido de um kantiano entre los nazis. Trad. Acira Bixio. Barcelona: Gedisa, 2009.

o absolutismo e o relativismo filosófico; e esse antagonismo parece ser em muitos aspectos análogo à oposição fundamental entre a autocracia e a democracia, que representam respectivamente o absolutismo e o relativismo no domínio da política.⁷⁷

De certo modo, todos estes pensadores que negaram a “Verdade” são considerados contracorrente à tradição, mas nem por isso podem ser lançados como iguais, uma vez que 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 lembrar em que Friedrich Nietzsche, apesar de semelhanças, afasta-se destes pensadores. O fio condutor para estas reflexões é o projeto genealógico em sua relação com o experimento do Perspectivismo.

Todavia, estas distinções ficarão mais claras após exposição sobre o Perspectivismo e sobre o problema contra o qual ele se põe. Um dos traços característicos de Nietzsche é que ele pode ser considerado como um “eterno insatisfeito de visões unilineares do universo e da vida⁷⁸”, como bem captou Miguel Reale. Sua filosofia é prova inequívoca disso, principalmente em relação ao conhecimento e o problema da verdade. Desde o início de seu florescer filosófico, Nietzsche se preocupou com a questão do conhecimento. Esta foi uma temática que o acompanhou até o final, aprofundando e radicalizando sua postura em muitos momentos. Sua resposta inicial para a questão da verdade, escrita em 1873⁷⁹, mas publicada postumamente, em “Sobre Verdade e Mentira no sentido extramoral”⁸⁰ é profundamente conhecida, mas traz em si um dos pontos de

⁷⁷ Tal verbete foi publicado no Brasil na edição da obra “A Democracia” do jurista austríaco que reúne textos políticos escritos em vários períodos. Vide: KELSEN, Hans. **A Democracia**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Pág. 345-357. Especificamente quanto aos totalitarismos: “Em nossa época, o absolutismo político concretiza-se nos Estados totalitários dominados pelo fascismo, pelo nacional-socialismo e pelo bolchevismo. Seu oposto é a democracia fundamentada nos princípios de liberdade e igualdade. Estes princípios excluem o estabelecimento de um poder estatal totalitário, i.e., ilimitado e, neste sentido, absoluto, o que, do ponto de vista democrático, é caracterizado pela fórmula *L'État c'est nous*.” *Op. Cit.* Pág. 350.

⁷⁸ REALE, Miguel. **Horizontes do Direito e da História**. São Paulo: Saraiva, 2002. Pág. 165.

⁷⁹ Opúsculo inicialmente baseado em um escrito dedicado à Cosima. Recomendamos para uma leitura analítica do referido 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.

⁸⁰ “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”. Original: VM, §1. “Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern,

partida para uma crítica da verdade. O referido opúsculo se inicia com uma parábola ao conhecimento onde se satiriza a posição do homem ao colocar-se como centro do universo⁸¹ e da história⁸².

Uma digressão é importante neste momento: Arthur Schopenhauer foi uma influência constante na obra de Nietzsche, já que muitas questões do pessimista de Frankfurt foram radicalizadas dentro do pensamento de seu discípulo pródigo. Schopenhauer deixa bastante claro que o sentido dado por ele às palavras Razão e Ideia possuem ambas sentido completamente distinto dos seus contemporâneos. A Razão para ele é tão somente uma faculdade da inteligência, ou seja, capacidade de criar conceitos que são representações de representações⁸³. Por sua vez, Schopenhauer só admite o uso da palavra Ideia em seu sentido primitivo, que para ele remonta à tradição platônica, como

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.”

⁸¹ 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 supracitado: “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 innúmero 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.” *In*: NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento**. Edição preparada por Manuel Garrido. Madrid: Editorial Tecnos, 2010. Pág. 22.

⁸² VM, §1: “Em algum remoto recanto do universo, que se deságua fulgurantemente em inumeráveis sis-temas 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.” Original: “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.”

⁸³ SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005. Pág. 81.

exaustivamente explícita no “Mundo como Vontade e como Representação”⁸⁴, em que se refere à **Ideia** para distingui-la da **Coisa-em-si**, quando 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”⁸⁵.

A Representação na filosofia schopenhaueriana seria o véu de Maya⁸⁶ da sabedoria vedanta, posto sobre os olhos dos homens para impedi-los de ver a “Verdade”, qual seja, uma Vontade cega e irracional que crava os dentes em sua própria carne⁸⁷. Portanto, não se trata de 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.”⁸⁸

O conhecimento dessa verdade filosófica em Schopenhauer é um fardo do fado, ou em termos nietzschianos, 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 jovem Nietzsche a dizer que a arte seria a forma pela qual a vida se tornaria suportável⁸⁹. Posição esta que se manterá constante até o pensamento maduro de Nietzsche, ou seja, a necessidade do estético para a vida, e pode-se 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 à negação da vida⁹⁰, conclusão que, por exemplo, Nietzsche alcançará na reflexão acerca do Nihilismo e do Ascetismo⁹¹, e ao qual retornaremos no Capítulo 4.

⁸⁴ *Loc. Cit.*

⁸⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005. Pág. 241.

⁸⁶ CARTWRIGHT, David E. **Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy**, Lanham: Scarecrow Press, 2004. Verbete: Veil of Maya (*Schleier der Maja*)

⁸⁷ Expressões de Schopenhauer sobre a Vontade. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005. Pág. 459.

⁸⁸ *Ibidem*. Pág. 160.

⁸⁹ Sobre a justificação estética da existência vide: NT, §24. Ressalva-se que na tentativa de autocrítica no prefácio de 1886 ele se opõe até mesmo a esse intento de justificativa meramente estética da existência, que certamente levaria a uma forma de ascetismo. Cf. NT, Prefácio, §5.

⁹⁰ Em especial contra/favor de Schopenhauer cf. CI, Incursões de um Extemporâneo, §21 e §22.

⁹¹ GM, III, *passim*.

Há um crescendo nas formas de aceção 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.

Num terceiro sentido, uma 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 intérpretes⁹², 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. Na realidade, só poderíamos falar de uma verdade relativa, uma verdade contingente ou particular, portanto, não uma verdade em sentido tradicional. Apenas um juízo transitório.

Nietzsche rejeita categoricamente a assunção de uma verdade universal e absoluta. Eis a sua Verdade Trágica: a verdade é que não há Verdade [essencializada]. 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. Pelo contrário, “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.”⁹³

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, além de Kant e contra Kant⁹⁴. Se

⁹² Interessante notar que Martin 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 à qual ele se opõe. Cf. ROCHA, Sílvia Pimenta Velloso. **Os abismos da suspeita: Nietzsche e perspectivismo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. Pág. 95.

⁹³ ROCHA, Sílvia Pimenta Velloso. **Os abismos da suspeita: Nietzsche e perspectivismo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. Pág. 121.

⁹⁴ 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

não há verdade, 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 homens:

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.⁹⁵

Não se poderia deixar de citar o momento em que Nietzsche claramente assume o papel criador do homem. Em “Assim Falou Zaratustra” – Nas ilhas bem-aventuradas⁹⁶ –, 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

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 absolut Gewissem, sondern nur zu einem Faktum eines sehr starken Glaubens.” “Reduzirt man den Satz 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 (549). Tradução de GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. Fragmentos póstumos Friedrich Nietzsche. **Trans/Form/Ação**, vol.13, Marília jan. 1990. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31731990000100009> > Acesso em: 04/07/2015.

⁹⁵ HDH I, Prólogo, §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.”

⁹⁶ ZA, II, *Nas ilhas bem-aventuradas*. “Hinweg von Gott und Göttern lockte mich dieser Wille; was wäre denn zu schaffen, wenn Götter — da wären!”

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, como veremos posteriormente.

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 vereras 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 ser⁹⁷. 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. A referência básica desse mundo em Devir torna-se impossível em contraposição à permanência 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 Eleatas:

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 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 entrais pela segunda vez, já não é o mesmo que era da primeira vez».⁹⁸

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

⁹⁷ HDH II, 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.”

⁹⁸ 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.”

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 atual⁹⁹“.

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 “*Gaia Ciência*”, em especial no Livro V, adicionado em 1886, as reflexões de Nietzsche sobre a questão do conhecimento chegam ao seu ápice. Vale a pena destacar o aforismo abaixo, 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 que será dado por seus intérpretes:

Do “gênio da espécie”. (...) O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência — ao menos parte deles —, é conseqüência 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 conseqüência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolve 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

⁹⁹ HDH I, §42.

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 pode-se 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.¹⁰⁰

¹⁰⁰ 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“ 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

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”¹⁰¹ do homem e a preocupação sobre 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 palavras¹⁰² 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. 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 em contraposição ao eterno devir do mundo¹⁰³.

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, Veroberflächlichung 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 Erkenntnistheoretikern, 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.”

¹⁰¹ Quanto à questão do inconsciente em Nietzsche não se pode 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.

¹⁰² 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.

¹⁰³ Neste sentido, exemplificava é a análise de Sílvia Velloso: “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

Diversas são as passagens na obra de Nietzsche¹⁰⁴ sobre a relação entre a filosofia e a linguagem, mas em uma delas é notável a 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 levou 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. Modos diversos de filosofar surgem quando existem diferenças abissais nas estruturas da própria gramática, esta outra forma de metafísica para Nietzsche:

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.¹⁰⁵

Após uma breve explanação sobre a questão da verdade no pensamento de Nietzsche, pode-se 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

ser por trás do fato, um ser que não é idêntico ao fato, que permanece, que não 'devém'(...)” in ROCHA, Sílvia Pimenta Velloso. **Os abismos da suspeita**: Nietzsche e perspectivismo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. Pág. 99.

¹⁰⁴ Como, por exemplo, em: VM I, II, III; HDH I, §11.

¹⁰⁵ 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 uralaltaischen 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.”

póstumos¹⁰⁶, mas isso não implica dizer que na fase anterior não havia uma compreensão perspectivista do conhecimento em Nietzsche¹⁰⁷.

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-Platônicos¹⁰⁸”, 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. Nesta obra o filósofo evoca uma tese científica do seu tempo¹⁰⁹ 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 diluiria no fluxo do devir¹¹⁰”. Independentemente da cientificidade da tese, o que importa é seu substrato filosófico. A perspectiva parte do ponto de vista da vida do sujeito.

Enfim, para Nietzsche todo conhecimento possível, se possível, seria perspectivístico. Essa assunção, ao invés de limitar a visão do homem, na realidade ampliaria seus horizontes para o infinito. Neste sentido, é emblemática a passagem de “Gaia Ciência” em que Nietzsche abordará a questão das perspectivas do conhecimento:

¹⁰⁶ Por exemplo: KSA 12, 7[21], KSA 12, 7 [60], KSA 13, 14[186].

¹⁰⁷ Sobre o Perspectivismo há entre nós um interessante estudo sobre o tema que pretende distinguir os possíveis perspectivismos na obra de Nietzsche entre: 1) perspectivismo metafísico, 2) perspectivismo hermenêutico-fenomenológico, 3) perspectivismo transcendental, 4) perspectivismo semântico e 5) perspectivismo pragmático. Neste sentido, cf. MOTA, Thiago. Nietzsche e as “perspectivas” do perspectivismo. **Cadernos Nietzsche** n. 27: São Paulo, 2008.

¹⁰⁸ Tal obra não consta da edição crítica Colli/Montinari. Existem apenas duas traduções, uma francesa, *Les philosophes preplatoniciens* (apresentação e notas: Paolo D'Iorio; trad. Nathalie Fernand. Paris, Editions de L'eclat, 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.

¹⁰⁹ 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.” ROCHA, Sílvia Pimenta Velloso. **Os abismos da suspeita: Nietzsche e perspectivismo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. Pág. 129.

¹¹⁰ ROCHA, Sílvia Pimenta Velloso. **Os abismos da suspeita: Nietzsche e perspectivismo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. Pág. 83.

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 pode-se 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 pode-se 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...¹¹¹

Todavia, nosso “infinito” possui limites, decorrentes da realidade em sua dinâmica. Os pensadores no pós-modernismo, expressão vaga e muitas vezes vazia para se referir a tudo e qualquer modo de reflexão a partir da segunda metade do século XX¹¹², destacaram tão somente o infinito, recitando Nietzsche apenas em um aspecto: na

¹¹¹ 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, andererseits, 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 anderer 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...”

¹¹² Que encontra seu correspectivo no direito na expressão do *Pós-Positivismo*, que diz tudo e nada.

infinitude do conhecimento, e também dos valores. Tais leitores de Nietzsche esqueceram que no filósofo há também um momento para se entender as breves configurações desta dinâmica da realidade.

Retornaremos em muitos momentos à questão da Vontade de Poder em Nietzsche, mas por ora vale destacar uma das distorções feitas pela dita pós-modernidade nesta seara. Deturpação esta que também tem sua origem na recepção da obra do filósofo a partir dos usos e abusos de sua irmã, Elizabeth Förster-Nietzsche, na obra “Vontade de Poder” que existiu tão somente como criação ideológica¹¹³. *Ad argumentandum*, fazemos questão de citar o aforismo que fecha a famigerada obra:

Sabeis vós também o que é para mim “o mundo”? Devo mostrá-lo em meu espelho? Este mundo: uma imensidão de força, sem começo, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, não se torna menor, não se consome, só se transforma e, como um todo, é de imutável grandeza, um orçamento doméstico sem gastos e sem perdas, mas, do mesmo modo, sem crescimento, sem ganhos, encerrado pelo “nada” como por seu limite, nada que se desvaneça, nada desperdiçado, nada infinitamente extenso, mas sim, como força determinada, posto em um determinado espaço, não em um lugar que fosse algures “vazio”, antes como força em toda parte, como jogo de forças e ondas de força, ao mesmo tempo uno e vário, acumulando-se aqui e ao mesmo tempo diminuindo acolá, um mar em forças tempestuosas e afluentes em si mesmas, sempre se modificando, sempre refluindo, com anos imensos de retorno, com vazante e montante de suas configurações, expelindo das mais simples às mais complexas, do mais calmo, mais inteiriçado, mais frio ao mais incandescente, mais selvagem, para o que mais contradiz a si mesmo e depois, de novo, da plenitude voltando ao lar do mais simples, a partir do jogo das contradições de volta até o prazer da harmonia, afirmando a si mesmo ainda nessa igualdade de suas vias e anos, abençoando a si mesmo como aquilo que há de voltar eternamente, como um devir que não conhece nenhum tornar-se satisfeito, nenhum fastio, nenhum cansaço –: este meu mundo dionisíaco do criar eternamente a si mesmo, do destruir eternamente a si mesmo, este mundo misterioso da dupla volúpia, este meu “além de bem e mal”, sem fim, se não há um fim na felicidade do círculo, sem vontade, se não há boa vontade no anel que torna a si mesmo – vós quereis um nome para este mundo? Uma solução para todos os seus enigmas? Uma luz também para vós, ó mais escosos, mais fortes, mais desassombrados, mais ínsitos à meia-noite? Este mundo é a vontade de poder – e nada além disso! E também vós mesmos sois essa vontade de poder – e nada além disso!¹¹⁴

¹¹³ Conforme veremos *infra*.

¹¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. **A Vontade de Poder**. Marcos Sinésio Pereira Fernandes; Francisco José Dias de Moraes. Contraponto: São Paulo, 2011. Pág. 512-513. Aforismo §1067.

Este fragmento, deveras obscuro e esotérico até mesmo para a estilística nietzschiana, em sua recepção criou o dogma pós-moderno de que conhecimento e verdade decorrem do poder, ou a falácia do saber-poder, como expressa Maurizio Ferraris, em seu **Novo Manifesto do Realismo**¹¹⁵, em que acusa duramente os pós-modernos, como na tríade Foucault, Deleuze e Derrida, ao reduzirem o saber a uma mera questão de poder, muitas vezes de poder social. Não o poder no sentido nietzschiano, como veremos, no embate de forças na busca de afirmação e domínio pela vida, mas poder enquanto possibilidade do tudo em meio ao nada; o poder de criar o nada a partir da realidade numa inversão do mundo como fábula e como mundo verdadeiro.

Inegavelmente a influência da recepção de Nietzsche levou a essa distorção, a um ataque pós-moderno à realidade, criando o que Ferraris chama de “Realitysmo”¹¹⁶. A realidade não está mais nos fatos, mas no relato social, midiático, político e econômico sobre esses fatos, circunstância esta que se consubstancia na contemporaneidade neste fluxo incessante de informações, em que cada uma ganha *status* de verdade. Todavia, contra essa fluidez, ou mesmo liquidez¹¹⁷, levantam-se autores de tradições diversas, como Hilary Putnam¹¹⁸, Umberto Eco¹¹⁹ e Maurizio Ferraris¹²⁰. Retornaremos ao final deste capítulo a esta questão do perspectivismo e do fechamento das interpretações em sua relação preliminar com a Vontade de Poder. Neste momento, passaremos a uma breve introdução da Genealogia enquanto dimensão histórica para se pensar os valores, especialmente para os fins do trabalho ao refletir sobre a justiça na obra de Friedrich Nietzsche.

¹¹⁵ FERRARIS, Maurizio. **Manifiesto del nuevo realismo**. José Blanco Jiménez. Santiago: Ariadna, 2012. *Passim*.

¹¹⁶ *Ibidem*. Pág. 22-31.

¹¹⁷ Para citar o exemplo de Zigmund Baumann, que a seu modo pertence à fileira dos pós-moderno: BAUMAN, Zygmunt. **Vida líquida**. Trad. Albino Santos Mosquera. Buenos Aires: Paidós, 2005.

¹¹⁸ Cf. PUTNAM, Hilary. **Philosophical Papers: Volume 3, Realism and Reason**, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

¹¹⁹ ECO, Umberto. **Los límites de la interpretación**. Trad. Helena Lozano. Barcelona: Editorial Lumen, 1992. Bem como: ECO, Umberto. **Kant e o ornitorrinco**. Trad. Ana Theresa Vieira. Rio de Janeiro: Record, 1998.

¹²⁰ FERRARIS, Maurizio. **Manifiesto del nuevo realismo**. José Blanco Jiménez. Santiago: Ariadna, 2012. *Passim*.

1.2 GENEALOGIA DOS VALORES COMO DIMENSÃO HISTÓRICA

Uma preocupação com a dimensão histórica é constante em toda a obra de Nietzsche. Desde **O Nascimento da Tragédia** [1872], percebe-se a tentativa para a “história de uma evolução” [Entwicklungsgeschichte]¹²¹, bem como a crítica ao historicismo dentro da **Segunda Consideração Extemporânea** [1874], ao tratar da relação entre história e vida. A cada passo no caminho do desenvolvimento de suas reflexões, Nietzsche lidou com o problema da historicidade e até mesmo da a-historicidade transvestida de historiografia pelos seus contemporâneos. Estas mesmas preocupações e críticas são perceptíveis em seus escritos, a exemplo de **Humano, demasiado Humano** [1878], como o próprio Nietzsche destaca nos prefácios escritos em 1886, mas especialmente no prólogo de **Para uma Genealogia da Moral** [1887].

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. Nesta perspectiva, a história não é a imagem móvel da eternidade como pensava Platão¹²², ou simplesmente a história como mestra da vida¹²³ a indicar o caminho do certo e do errado, ou em ver leis na história como pretenderam os historicistas. Pelo contrário, Nietzsche reivindica uma história em constante devir, assumidamente humana.

¹²¹ Como bem destaca Ernani Chaves, Professor da UFPA, sobre a importância do sentido da expressão para Nietzsche: “A palavra *Entwicklung* traz consigo, em sua formação, nuances que estão no horizonte de Nietzsche, que nunca deixou de ser filólogo e de exigir de seu leitor uma atitude de filólogo: o que está “enrolado”, “enovelado” —*winckeln* —está sujeito, neste caso, a uma ação contrária, a de “desenrolar”, a de “ex - traír” alguma coisa deste novelo, tal como o prefixo *ent* o indica.”. CHAVES, Ernani. Prefácio in PASCHOAL, Antonio Edmilson. **Nietzsche e o Ressentimento**. São Paulo: Humanitas, 2015. Pág. 17.

¹²² PLATÃO, Timeu, 37d. in **Dialogues of Plato**. Vol. III, B. Jowett. London: Oxford University Press, 1931. Pág. 355.

¹²³ “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: 10/11/14.

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 conclusa 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 dezessete anos¹²⁴, Friedrich Nietzsche esboça sua preocupação com o tema em um texto chamado **Fatum e História**¹²⁵. Trata-se do escrito 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 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 histórico:

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.¹²⁶

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”¹²⁷. No excerto acima, Nietzsche faz uma distinção entre três momentos da reflexão histórica, ou três modos de se fazer historiografia: a história monumental, a antiquária ou tradicionalista¹²⁸ e a crítica. Monumental é a história que mostra o que foi grande no passado para inspirar

¹²⁴ 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.

¹²⁵ Entre nós brasileiros, encontramos uma versão condensada, como anexo à obra *Genealogia da Moral*, traduzida Paulo César de Souza. *Op. Cit.* Pág. 163-168.

¹²⁶ 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.(...)”

¹²⁷ Co. Ext. II, §1. “(...)Die Geschichte gehört vor Allem dem Thätigen und Mächtigen, dem, der einen grossen Kampf kämpft, (...)”

¹²⁸ Opção de tradução, por exemplo, adotada por Scarlett Marton. *Cf.* MARTON, Scarlett. **Nietzsche: Das Forças Cóslicas aos Valores Humanos**. São Paulo: Brasiliense. 1990.

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 presente¹²⁹.” Nesta afirmação do controle do homem, Nietzsche é claro:

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.¹³⁰

Interessante notar que o 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 somente de uma forma da **Representação** no plano conceitual¹³¹, como deixa claro no primeiro livro do **O Mundo como Vontade e como Representação**¹³². Em Nietzsche também há essa rejeição do caráter científico da história na busca da objetividade dos fatos, 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

¹²⁹ *Ibidem*. Pág. 77.

¹³⁰ 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.”

¹³¹ Deve-se lembrar que o *Principium Individuationis* em Schopenhauer leva em consideração o tempo apenas como categoria *a priori* da Representação, 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 conformam a existência do homem no mundo, são de natureza especificamente histórica. Cf. SIMMEL, George. **Schopenhauer e Nietzsche**. Trad. César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011. Pág. 176.

¹³² SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e Representação**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005. §14.

eras e povos, demonstra que não há nada de absoluto, nem nada de universal nos eixos da cultura. Aqui pode-se fazer um jogo com uma das compreensões 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 cientificista 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 filósofo:

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».¹³³

Em comparação com seus contemporâneos e mentores, pode-se dizer que a filologia trouxe um contributo teórico para a 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 transformação formal e material no transcurso dos tempos¹³⁴, 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.

¹³³ HABERMAS, Jürgen. **La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche**. In: Sobre Nietzsche y Otros Ensayos. Trad. Carmen García Trevijano y Silverio Cerca. Madrid: Tecnos, 1982. Pág. 82.

¹³⁴ 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*.

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. Tal equívoco seria 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 posiciona:

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.¹³⁵

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 à sua localização na obra do autor. A valorização da filosofia histórica encontra-se no primeiro aforismo da mencionada obra. O próprio nome do capítulo sugere esse caráter: “Das coisas primeiras e últimas”. Outra

¹³⁵ HDH I, §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. (...)”

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 Deveres¹³⁶”, como retomaremos no Capítulo 2.

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 Marton¹³⁷ – 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 George 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”¹³⁸.

Portanto, a Genealogia é assumida enquanto um dos problemas centrais do pensamento nietzschiano a partir da obra **Genealogia da Moral**¹³⁹. Nesta obra, ele 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.

Assim cabe ao filósofo também adentrar neste caminho da filosofia histórica, perpassando os caminhos tortuosos do pensamento para se tornar um novo tipo de

¹³⁶ A, §112.

¹³⁷ Sobre o método (procedimento) genealógico cf. MARTON, Scarlett. **Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1990. Pág. 67-94.

¹³⁸ SIMMEL, George. **Schopenhauer e Nietzsche**. Trad. Cézár Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011. Pág. 178.

¹³⁹ Vale fazer um comentário ao próprio título da obra, que se encaixa agora na 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*.

filósofo: um filósofo-legislador. Neste percurso do saber, percorrido pelo próprio filósofo trágico, diz Nietzsche:

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 amplitude. Mas tudo isso são apenas condições de sua tarefa: ela mesma requer algo mais — ela exige que ele crie valores.¹⁴⁰

Neste sentido, imprescindível é uma distinção destacada por Scarlet Marton em seu artigo **Por uma Genealogia da Verdade**¹⁴¹, no qual se pode perceber uma tensão entre o que pode ser visto em Deleuze ou em Foucault quanto à Genealogia. Haveria uma 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, e, de outro modo, descobrir a sua essência. 2- Caberia ao saber e à linguagem tentar compreender e explicitar essa verdade existente desde sempre nas coisas¹⁴². 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

¹⁴⁰ 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. (...)”

¹⁴¹ MARTON, Scarlett. **Por uma Genealogia da Verdade. Discurso**. São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, v. 9, p. 63-80, 1979. Pág. 66.

¹⁴² *Loc. Cit.*

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.

Michel Foucault em sua obra **Nietzsche, Genealogia e História**¹⁴³ 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 do saber 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 valores¹⁴⁴. 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.

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 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 desde já evocar as palavras de Nietzsche sobre esse jogo de forças e a realidade:

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).¹⁴⁵

¹⁴³ FOUCAULT, Michel. **Nietzsche: La Genealogía, La Historia**. Trad. José Vasquez Perez. Valência: Editora Pre-Textos, 1997.

¹⁴⁴ Posição esta que se mantém em outras obras, como em: FOUCAULT, Michel. **A Verdade e as Formas jurídicas**. Trad. Roberto Gabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2011. Pág. 14-15.

¹⁴⁵ 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

Nietzsche critica o senso a-histórico dos filósofos, como um defeito hereditário¹⁴⁶ que deve ser corrigido. Para ele, a virtude do filósofo consistiria em perceber a humanidade não sob a ótica da eternidade, mas a partir da historicidade dos valores. Assim, não sendo o homem uma verdade eterna, não se encontrarão explicações para a pressuposta “natureza humana” simplesmente olhando a curta duração da vida humana¹⁴⁷.

A proposta nietzschiana, dessa forma, parte do pressuposto de ser o homem um animal que a todo tempo valora, isto é, atribui valores a si e ao mundo que o cerca, característica esta que deu origem a seu próprio nome¹⁴⁸. A esse respeito, assim enuncia o filósofo:

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

149

losgeworden (das Atom ist zum Beispiel ein solcher Wechselbalg, insgleichen das Kantische „Ding an sich“) (...)”

¹⁴⁶ HDH I, §2.

¹⁴⁷ Assim como em HDH II, §10, §17, §41.

¹⁴⁸ 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.

¹⁴⁹ HDH II, 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

Esse atributo, que distingue e designa o ser humano, deve ser levado em consideração na Genealogia dos Valores¹⁵⁰, cuja realização só será possível a partir da questão do valor dos valores, e da completa criação histórica dos mesmos. Em sua obra **Genealogia da Moral**, já na primeira dissertação, Nietzsche tece críticas aos moralistas ingleses que buscaram as raízes dos sentimentos morais¹⁵¹, asseverando sobre eles: “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 pântano¹⁵².”

Apesar das ressalvas, Nietzsche chega a ver no trabalho dos moralistas uma iniciativa de certa forma louvável, já que eles realmente buscaram a “Verdade”, ainda que fosse uma verdade “chã, acre, feia, repulsiva, amoral, a-cristã... Porque [para eles] existem tais verdades¹⁵³”. No entanto, ocorre que, segundo Nietzsche, o erro desses moralistas ingleses é o mesmo de todos os filósofos, qual seja, a maneira a-histórica de pensar¹⁵⁴, em oposição ao que radicalmente deve pretender um genealogista: uma leitura histórica dos sentimentos e valores morais criados pelos homens.

Neste momento, entra em questão algo central quanto à Genealogia empreendida por Nietzsche: ela é histórica, mas não historiográfica. Ou seja, não é uma mera paleontologia dos valores, não parte tão somente de dados históricos. Ao contrário,

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 unwägbare sind, aber es ursprünglich nicht zu sein schienen.”

¹⁵⁰ 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 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.

¹⁵¹ 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.

¹⁵² GM, I, §1: “Aber man sagt mir, dass es einfach alte, kalte, langweilige Frösche seien, die am Menschen herum, in den Menschen hinein kriechen und hüpfen, wie als ob sie da so recht in ihrem Elemente wären, nämlich in einem S u m p f e ”.

¹⁵³ GM, I, §1: “...der Wahrheit alle Wünschbarkeit zu opfern, j e d e r Wahrheit, sogar der schlichten, herben, hässlichen, widrigen, unchristlichen, unmoralischen Wahrheit...”

¹⁵⁴ GM, I, §2.

para além de um mero empirismo, é um exercício de experimentação contínua, pois não se encontra esculpida em mármore a valoração do homem sobre a vida. Enfim, a Genealogia nietzschiana pode se valer da história antiquária ou crítica — ou seja, pode se basear em hipóteses a partir das relações de poder que existiam no passado —, mas não se esgota nelas.

Já no livro **Além do Bem e do Mal**¹⁵⁵, Nietzsche traça o extenso caminho percorrido pela humanidade, em três fases morais distintas¹⁵⁶. A primeira delas era, na verdade, pré-moral, uma etapa primitiva dos juízos morais — anterior ao imperativo “conhece-te a ti mesmo” —, em que as ações eram valoradas positiva ou negativamente pelas suas consequências, “não se considerava a ação em si nem a sua origem¹⁵⁷”. A duração dessa fase foi bastante longa, algo em torno de dez milênios, embora Nietzsche tenha ressaltado que, ainda em seu tempo, alguns lugares do mundo oriental permaneciam nessa fase pré-moral¹⁵⁸.

Após esse período, inaugurou-se uma nova fase moral, caracterizada por uma radical inversão de perspectivas, tendo as ações deixado de ser valoradas pelas suas consequências, passando a ser valoradas pela sua origem. Nas palavras de Nietzsche, “sem dúvida uma inversão alcançada após longos combates e hesitações!”, e continua:

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.¹⁵⁹

¹⁵⁵ ABM, §32.

¹⁵⁶ Apesar de que tal questão já haver sido esboçada em HDH I, §94 – *As três fases da moralidade até agora*.

¹⁵⁷ ABM, §32.

¹⁵⁸ 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.(...)”

¹⁵⁹ ABM, §32. “(...)Freilich: ein verhängnissvoller 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

Na terceira e última fase apontada por Nietzsche, denominada extramoral, as ações humanas seriam valoradas, não pelas suas consequências ou pela sua origem, mas pelo seu “não-intencional”. Para o filósofo transvalorador, estaríamos no limiar dessa nova fase da moralidade, um período vindouro no qual os espíritos livres terão o papel de reformular as próprias tábuas da moral. Neste contexto, ele questiona sobre a relação entre a intencionalidade da conduta humana, ligada ao consciente, e a não-intencionalidade, vinculada ao inconsciente, processo não-racional que por muitas vias os estudiosos do século XX tentaram adentrar, mas que sempre foi negado ou temido pelo direito:

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?¹⁶⁰

Portanto, nesta fase extramoral, a intencionalidade humana seria tão somente um sintoma que oculta o verdadeiro diagnóstico sobre as ações morais, estas intrinsecamente não-intencionais. Neste ponto, para superar esses pré-conceitos morais, o pensamento de Nietzsche acaba adentrando nos abismos da alma humana, sendo possível afirmar que talvez exista nele uma psicologia do poder. Isso porque se adentra hipoteticamente na dinâmica de poder dos homens do passado para compreender a gênese daqueles valores morais a serem compreendidos no presente. Dessa forma, conhecendo-se o *iter* axiológico no curso da história até o momento atual, talvez se possa

Vorgeschichte einer Handlung: unter diesem Vorurtheile ist fast bis auf die neueste Zeit auf Erden moralisch gelobt, getadelt, gerichtet, auch philosophirt worden. (...)”

¹⁶⁰ 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? (...)”

dar início a um movimento de “superação da moral” ou até mesmo de “auto-superação da moral”¹⁶¹.

Prossegue Nietzsche, denominando como Moralidade de Costume [Sittlichkeit der Sitte]¹⁶² — ou, como preferem alguns tradutores, Eticidade de Costume — à moral concebida como obediência a uma lei ou a uma tradição há muito estabelecida¹⁶³, tornando o ser humano disciplinado, regulado, previsível e uniforme, enfim, responsável. Para Nietzsche:

(...) ‘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.¹⁶⁴

Esse homem moral, morigerado, ético se opõe ao “homem livre”, o qual “é não-moral, porque em tudo quer depender de si, não de uma tradição em todos os estados originais da humanidade: 'mau' significa o mesmo que 'individual', 'livre', 'arbitrário', 'inusitado', 'inaudito', 'imprevisível’¹⁶⁵. Enfim, uma das grandes metas de Nietzsche é “solapar nossa confiança na moral”¹⁶⁶, sobretudo a da fase anterior, que durou séculos.

Para Nietzsche, a tradição filosófica criou essa moralidade de costume justamente com a finalidade de evitar essa “liberdade a-moral” do homem. Ou seja, para compelir o homem a seguir o que há longo tempo foi repetido e ensinado como bom, e sobretudo para fazer com que o homem fosse 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

¹⁶¹ ABM, §32.

¹⁶² A, §9.

¹⁶³ HDH, §96; HDH II, AS, §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.

¹⁶⁴ ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche como pensador político**: Uma introdução. Trad. Mauro Gama e Cláudia Martinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. Pág. 149.

¹⁶⁵ A, §9.

¹⁶⁶ A, Prólogo, §2.

homem?...”¹⁶⁷. De modo que, para domesticar o homem, lhe foram aplicados inúmeros sacrifícios, além de lições físicas e psicológicas:

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!¹⁶⁸

Embora a Genealogia dos Valores nietzschiana se oponha a essa moralidade, 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 obedecer! 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?”¹⁶⁹. Assim, Nietzsche se opõe à moral, que seria como Circe, pela qual todos os filósofos anteriores foram seduzidos e aprisionados. Esses pensadores criaram verdadeiras arquiteturas morais a partir de Platão, acreditando que criavam monumentos *aere perennius* [mais duradouros que o bronze], quando na verdade já naquela época eram edifícios morais em ruínas ou prestes a desabar.

Neste ponto, o filósofo do perspectivismo remonta à primeira pergunta kantiana, fazendo uso de outro questionamento: “Que o próprio intelecto 'conhecesse' seu valor, sua força, seus limites? Não era isso até mesmo um pouco absurdo¹⁷⁰?”. Para Nietzsche a pretensão de Kant era, deste modo, criar espaço para o “reino moral”, e para tal empreendimento o filósofo de Königsberg viu-se obrigado a estabelecer um mundo

¹⁶⁷ 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?...”

¹⁶⁸ 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!”

¹⁶⁹ A, Prólogo, §3. “(...)in Gegenwart der Moral soll eben, wie Angesichts jeder Autorität, nicht gedacht, noch weniger geredet werden: hier wird — gehorcht! So lang die Welt steht, war noch keine Autorität Willens, sich zum Gegenstand der Kritik nehmen zu lassen; und gar die Moral kritisiren, die Moral als Problem, als problematisch nehmen: wie? war das nicht — ist das nicht — unmoralisch?”

¹⁷⁰ A, Prólogo, §3. “(...)dass der Intellekt selbst seinen Werth, seine Kraft, seine Grenzen „erkennen” solle? war es nicht sogar ein wenig widersinnig?(...)”

indemonstrável, um “Além” lógico; para isso necessitava de sua “Crítica da Razão Pura”.

Ou como ressalta Nietzsche:

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.¹⁷¹

Essa concepção nietzschiana baseia-se no fato de a história afirmar-se a cada momento, em uma constante construção, num puro devir de forças e interpretações. Dessa forma, Nietzsche constrói suas reflexões com o propósito de subtrair o absoluto do pensamento humano, já que o processo histórico não é, como visto, uma consecução ou uma repetição de algo eterno, imutável e absoluto. Resta, portanto, clara a oposição que o pensamento nietzschiano representa à clássica tradição filosófica apoiada no platonismo, e, como não poderia deixar de ser, à própria ideia de coisa-em-si esboçada pelos idealistas alemães, sobretudo por Kant.

A Genealogia dos Valores, portanto, consiste em um estudo aprofundado dos valores morais, que não dispensa suas origens etimológicas e etnológicas — uma vez que busca pelos seus signos e significados mais remotos e faz comparações entre a história dos povos —, mas vai além, propondo uma nova abordagem para a compreensão dos valores morais, seja o bom, o mau, o certo, o errado, o justo e o injusto. Enfim, após analisar diversas culturas no decorrer da história, a Genealogia nietzschiana pretende extrair, a partir de um dado valor, todo seu caminho durante a civilização humana, apresentando e demonstrando se — e sobretudo, por que e sob quais princípios morais¹⁷² — referido valor foi ou não objeto de uma reavaliação, abrindo possibilidade para o projeto transvalorativo de Nietzsche.

¹⁷¹ A, Prólogo, §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 (...)”

¹⁷² 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.

Vislumbra-se, pois, o liame existente entre a problemática da Genealogia dos Valores e a própria Transvaloração dos Valores, a qual representa o ponto central da crítica da filosofia nietzschiana em relação a todo o pensamento filosófico até então construído: do clássico ao contemporâneo. A segunda pressupõe a primeira, isto é, para uma Transvaloração dos Valores, é imprescindível a sua Genealogia, abrangendo a compreensão do antigo, a destruição do atual, bem como a construção do novo. Contudo, isso só é possível a partir de uma nova epistemologia, conforme foi ilustrado com o Perspectivismo.

1.3 UMA BREVE RELAÇÃO ENTRE PERSPECTIVISMO, GENEALOGIA DOS VALORES E VONTADE DE PODER

Após esta breve abordagem sobre o Perspectivismo e da Genealogia dos Valores pode-se avançar para algumas compreensões mais específicas relacionadas com o presente trabalho. Devemos compreender que os valores só têm sentido para Nietzsche enquanto criados e realizados pelo homem nos domínios da vida, desta única vida: “Ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores...”¹⁷³

Outras fundamentações atribuídas ao valor, por exemplo, o valor dado pela natureza, ou como objetos ideais a serem descobertos por detrás de uma “razão”, são tão somente tentativas de expropriar do homem o seu papel mais central e importante: a possibilidade de criar-se, de tornar-se e de transformar-se. Por isso passaremos a algumas questões em Nietzsche sobre como o homem se relacionou com esses valores na trama entre história e vida não apenas nos escritos de juventude, mas na fase madura de sua filosofia.

Pode-se dizer que no Perspectivismo de Nietzsche há uma distinção entre Verdade e “Verdade”. Com efeito, entre a possibilidade de afirmar algo enquanto verdade e que esse algo seja essencialmente constituído a partir de um fundamento para ser “Verdade” há uma distância abissal. Nietzsche não é um cético pirrônico, pois mesmo para ela seria possível se posicionar sobre a realidade entre juízos de fato e valor; tudo isto dentro da dinâmica de forças que move a vida. Discussão esta, que por sua vez, demonstra que Nietzsche jamais poderia ser considerado um filósofo intelectualista ao acreditar num fundamento imanente à “Verdade”, pois, como vimos, também as estimativas feitas pelo homem sobre a realidade possuem sua origem, sua história e sua genealogia.

Todas as afirmações que fazemos no plano da realidade, da realidade aparente, são tentativas de encontrar o igual, o previsível, o simplificado, para tornar a vida possível

¹⁷³ CI, Moral como antinatureza, §5: “Wenn wir von Werthen reden, reden wir unter der Inspiration, unter der Optik des Lebens: das Leben selbst zwingt uns Werthe anzusetzen, das Leben selbst werthet durch uns, wenn wir Werthe ansetzen...”.

na infinidade do devir. Para Nietzsche, no caso dos homens, esta simplificação seria a “prova”, ou equívoco, da verdade, das afirmações e dos juízos para exercícios de ação práticas no existir. Em um fragmento póstumo tal questão fica bastante clara¹⁷⁴: “Aparência” é um mundo retificado e simplificado, no qual trabalharam nossos instintos práticos: ele é *para nós* perfeitamente correto: a saber, nós *vivemos*, nós pode-se viver nele: *prova* de sua verdade para nós...”

O que se tem de fato para Nietzsche é uma supressão das perspectivas tradicionais sobre o que é Verdade e do fundamento dessa verdade. Entretanto, uma leitura superficial do pensamento de Nietzsche levaria a um perspectivismo vulgar, como na recepção francesa de Jacques Derrida ou Jean-François Lyotard¹⁷⁵. Recepções e interpretações estas que levaram a excessos como construção social da realidade ou outras imagens coletivas para representar valores ou mesmo expectativas meramente individuais. A título ilustrativo, o desconstrutivismo de Derrida é apenas uma faceta radical e unilateral do pensamento nietzschiano¹⁷⁶, que por sua vez desconsidera o projeto Genealógico na sua relação com o projeto da Transvaloração dos Valores.

Não se trata apenas de um interpretacionismo absoluto, o que levaria a uma paralaxe conceitual infinita, mas o imperativo de pensar as perspectivas em uma nova constituição dos valores que estimulam e fomentam a vida¹⁷⁷. Tal posição é facilmente sedutora na repetição do mantra pós-moderno que distorce o Nietzsche dos póstumos: “não há fatos, apenas interpretações”¹⁷⁸. Ou mesmo na obra publicada: “se não há

¹⁷⁴ KSA 13, 14 [93]: „Scheinbarkeit“ ist eine zurechtgemachte und vereinfachte Welt, an der unsere praktischen Instinkte gearbeitet haben: sie ist für uns vollkommen recht: nämlich wir leben, wir können in ihr leben: Beweis ihrer Wahrheit für uns...”

¹⁷⁵ A obra de David Harvey “Condição Pós-Moderna” é um grande exemplo dessa recepção pós-moderna que reforça esse equívoco sobre Nietzsche sem levar em conta o problema central de “Genealogia da Moral” quanto à hierarquia dos valores. Cf. HARVEY, David. **The Condition of Postmodernity: an Enquiry into the Origins of Cultural Change**. Cambridge: Blackwell, 1991. Pág. 15-20. Diga-se de passagem, referências baseadas tão somente da edição inglesa da famigerada obra “Will to Power” e não a partir da edição crítica de Colli/Montinari, ou mesmo as grandes traduções inglesas feitas por Walter Kaufmann ou R. J. Hollingale.

¹⁷⁶ Neste sentido, sobre o pós-modernismo e desconstrutivismo em sua relação com Nietzsche cf. SEDGWICK, Peter. **Nietzsche: The Key Concepts**. Nova Iorque: Routledge, 2009. Pág. 125-127.

¹⁷⁷ O grande ponto para a reflexão de Nietzsche se põe a partir da utilidade dos valores para a vida, questão esta que se inicia na Segunda Extemporânea, mas que avança e se aprofunda por toda a obra. Como bem demonstra Marco Antonio Casanova in CASANOVA, Marco Antônio. **O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. *Passim*.

¹⁷⁸ KSA 12, 7[60]. Já na obra publicada, especificamente em *Para Além de Bem e Mal*, Nietzsche afirma em ABM, §108: “não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos” –

verdade, tudo é permitido”¹⁷⁹. Assim, fazem-se de poucas máximas verdadeiros axiomas da pós-modernidade.

Uma questão central do **Perspectivismo** que passa ao largo dos desconstrutivistas, ou mesmo relativistas éticos, seria como Nietzsche elabora uma possível objetividade alcançada na reunião de perspectivas¹⁸⁰. Por isso o propalado relativismo nietzschiano não é tão intrépido como pensam os pós-modernos que assim o interpretam. Muitas vezes a recepção de partes da obra de Nietzsche leva a este equívoco, uma abordagem como esta não reúne as peças do quebra-cabeça da constituição relacional da realidade através do Perspectivismo numa visão integral entre obra publicada e os escritos póstumos.

Este ponto será retomado com mais detalhamento no Capítulo 3 ¹⁸¹, mas desde já algumas questões devem ser destacadas nesta relação entre Perspectivismo e o aspecto relacional da realidade, a qual, por sua vez, como será visto, insere-se enquanto decorrência da doutrina da **Vontade de Poder**. A Vontade de Poder se manifesta em sua pluralidade como configurações de domínio¹⁸² no plano do devir em uma dinâmica de crescimento e aumento de poder, sendo assim a Vontade de Poder está no próprio movimento do devir.

Portanto, o desafio em Nietzsche é encontrar a unidade nesta pluralidade do devir. Neste campo de reflexões faz-se imprescindível a compreensão de corpo [Leib] para o filósofo. Não o corpo no sentido físico [Körper]¹⁸³, mas como os temas do corpo,

“Es giebt gar keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen.....” Aforismos estes que levam a conclusões completamente distintas sobre a interpretação da realidade.

¹⁷⁹ GM, III, §24, ao falar no ascetismo dos Assassinos da tradição islâmica, mesmo que superior às ordens monásticas cristãs, ainda leva um ascetismo no sentido de desvalorização da vida.

¹⁸⁰ Como no já citado aforismo: “quanto mais afeto permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’” GM, III, §12.

¹⁸¹ Vide item 3.2 *infra*.

¹⁸² KSA 13, 11 [73].

¹⁸³ Para adotar a opção de tradução de Marco Antonio Casanova *in* HEIDEGGER, Martin, **Nietzsche**: Volume I. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. Pág. 88. Vale a explicação, no mesmo sentido, de um dicionário de termos “intraduzíveis”: “Leib has two meanings, which depend on its privileged correlative term: when paired with Seele (soul), it corresponds to the currently accepted sense of the body as the home of sensory experience and fits into the common opposition of soul/body. Understood in terms of its relation to its close neighbor, Körper, its meaning is inflected and revitalized through its etymological connection to Leben (life).” *in* CASSIN, BARBARA (Org.). **Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon**. Princeton: Princeton University Press, 2014. Verbete: LEIB / KÖRPER / FLEISCH.

da corporeidade e da corporificação se mostram como reflexões centrais no período de maturidade¹⁸⁴. Desde já, vale destacar que não se trata de uma reflexão do corpo no sentido biológico, mas o corpo enquanto pluralidade e unidade de elementos, o corpo enquanto grande razão para usar a expressão de Zaratustra¹⁸⁵.

Esta ideia se conecta ao **Perspectivismo** quando pensa a compreensão da realidade enquanto um jogo de forças na composição de um corpo, ou seja, o corpo na relação dos seus elementos constitutivos. Assim uma objetividade em Nietzsche não seria compreender o que é fático, positivo e objetivo, mas sim entender as configurações que surgem na reunião dos elementos e o papel de cada um destes na relação. Alcançaria-se, assim, uma topologia da **Vontade de Poder**, o *locus* de cada elemento relacional na constituição deste corpo. Este seria o momento de fechamento momentâneo da interpretação da realidade dentro do pensamento nietzschiano¹⁸⁶.

O importante nestes jogos perspectivísticos é compreender a configuração pontual dos elementos e o papel destes elementos para a composição da própria relação. Assim como toda esta multiplicidade pode estar organizada em uma unidade, que é para Nietzsche o corpo. Um corpo forte é aquele que é capaz de unir a multiplicidade em uma unidade, um corpo fraco é aquele que vive apenas a multiplicidade em seu eterno devir¹⁸⁷. Não se trata, portanto, de uma simples abertura indeterminada pela ausência de fundamento do mundo a partir da **Morte de Deus**¹⁸⁸, mas compreender como é possível um fechamento no infinito dos valores naquilo que Nietzsche chamou de inocência do devir¹⁸⁹, até 1884, e ganhará repercussões nas grandes reflexões sobre o **Eterno Retorno** e a **Vontade de Poder**.

¹⁸⁴ Como pretendeu demonstrar o professor da UNIRIO, Miguel Barrenechea. Cf. BARRENECHEA, Miguel Angel de. **Nietzsche e o corpo**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

¹⁸⁵ ZA, I, Dos que desprezam o corpo.

¹⁸⁶ Como bem expõe Marco Antonio Casanova em LINS, Daniel Soares; GADELHA, Sylvio (Org.). **Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. Pág. 149-163.

¹⁸⁷ CASANOVA, Marco Antonio in LINS, Daniel Soares; GADELHA, Sylvio (Org.). **Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. Pág. 161.

¹⁸⁸ A afirmação esta sem um cunho teológico primário, mas sim quanto a uma crítica da fundamentação metafísica do mundo. Neste sentido, uma importante passagem que esclarece o que é a Morte de Deus está em *Gaia Ciência*: “(...) O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéti-cos.” GC, §109.

¹⁸⁹ NIEMEYER, Christian. **Diccionario Nietzsche: conceptos, obras, influencias y lugares**. Trad. Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012. Verbete: Devir [Devenir].

Por fim, ainda nesta temática, um fator que não se pode desconsiderar nesta relação entre Perspectivismo e Vontade de Poder é quanto à chamada **Vontade de Verdade**. Esta representa uma expressão de dominação que existe de uma perspectiva sobre as demais; neste caso haveria um afã de domínio entre as próprias perspectivas através das diversas pontuações de forças da Vontade de Poder. Todos estes temas foram apenas introduzidos aqui, mas serão retomados ao longo de toda a tese, especialmente no Capítulo 3 *infra*.

Já a Genealogia dos Valores, além de demonstrar historicidade das relações axiológicas no devir da história, é uma preparação para a tarefa nietzschiana da transvaloração dos valores. Não se trataria, portanto, em tão somente analisar a empiricidade da história, o que foi tentado por todas as escolas historicistas do século XIX. O grande aspecto nos propósitos do projeto genealógico seria demonstrar que a moral se manifesta na história por meio de uma Vontade [de Poder] que quer moral. Para a tradição filosófica, especialmente a jusfilosófica, o princípio estruturador da moral é sempre moral: seja ele fundado na liberdade, igualdade ou dignidade humana. Nietzsche quer, através da Genealogia da Moral, pôr à vista aquilo que a moral possui realmente em seu início e princípio, ou seja, exatamente desvelar o que seria um princípio não-moral da própria moral.

Em Nietzsche o princípio estruturador da Moral é a Vontade de Poder. Pensar a moral através da Vontade de Poder é apresentar tudo aquilo que a moral tradicional não quis colocar em destaque: domínio, supremacia, afirmação da vida. Assim, a Genealogia da Moral não é apenas uma construção histórica, mas apresentar radicalmente o princípio da moral que foi ocultado em sua história. Deste modo, a própria moral tradicional se dissolveria ao se mostrar a Vontade de Poder em toda sua dinâmica de pontuações de domínio em relação à vida. Reafirma-se, o projeto genealógico devolve à moral o seu princípio velado e acusa a incapacidade da moral tradicional de ver a vida pela perspectiva dura e cruel de sua origem. Questões estas que Nietzsche demonstra, por exemplo, durante toda a segunda dissertação da **Genealogia da Moral** sobre os aspectos da culpa e da punição.

Após estas breves discussões sobre as relações entre o Perspectivismo, a Genealogia dos Valores e a Vontade de Poder passaremos a temas mais próximos ao problema da justiça dentro da filosofia de Nietzsche, apresentando alguns usos e críticas

do filósofo sobre a justiça. Tudo isso para destacar as tensões que existem em relação ao direito, ao poder e à justiça no pensamento de Nietzsche e nas suas contribuições para a filosofia do direito.

CAPÍTULO 2 - ALGUMAS PERSPECTIVAS DA JUSTIÇA NO PENSAMENTO DE NIETZSCHE

O problema justiça no pensamento de Nietzsche foi um tema negligenciado por muitos estudiosos da filosofia, e com maior omissão pela filosofia do direito, principalmente a filosofia do direito brasileira. Ressalta-se que pesquisas nietzschianas com foco no problema da justiça e do direito não são inexistentes internacionalmente¹⁹⁰ e

¹⁹⁰ Não é um foco da tese, mas faremos uma breve menção ao estado da arte das pesquisas entre Nietzsche e o direito. Foi organizado um importante estudo em preparação para os 100 anos do falecimento de Nietzsche decorrente do congresso da seção suíça do IRV - Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie, ocorrido na Basileia em 1999, cidade onde Nietzsche viveu e lecionou, publicado em 2001. Vide: SEELMANN, Kurt (Org.). **Nietzsche und das Recht / Nietzsche et le Droit / Nietzsche e il Diritto: Vorträge der Tagung der Schweizer Sektion der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie - Beihefte**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2001. Tal obra contou com a participação de jusfilósofos renomados, como a Profa. Simone Goyard-Fabre, e especialistas consagrados no pensamento político de Nietzsche, como o Prof. Volker Gerhardt. A obra ainda traz ao final um fac-símile da primeira edição do periódico da IVR de 1908 com o texto do fundador da organização, Prof. Josef Kohler, com o título “Nietzsche und die Rechtsphilosophie” (Pág. 263-268). Trata-se de uma das primeiras publicações sobre a relação entre Nietzsche e o direito, mesmo que ainda muito influenciada pela divulgação da irmã de Nietzsche e com leituras de tentativa de aproximação de Nietzsche com grandes autores da tradição jusfilosófica alemã, como Kant e Hegel. A primeira obra que localizamos sobre as relações de Nietzsche e o direito é o livro publicado em 1906 por Adelbert Düringer “A Filosofia de Nietzsche a partir do ponto de vista do direito moderno” [Nietzsches Philosophie vom Standpunkte des modernen Rechts], onde se estuda as relações de Nietzsche com o Estado, as mulheres, o Além-do-Homem [Übermensch] e os delitos. DÜHRINGER, Adelbert. **Nietzsches Philosophie vom Standpunkte des modernen Rechts**. Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1906. No mesmo período das publicações de Koehler e Düringer, encontra-se a dissertação escrita por Nikos Kazantzakis, autor de “Zorba, o Grego” e “Última tentação”, sob orientação de Henri Bergson, sobre a filosofia do direito e do estado em Nietzsche. Tal trabalho acadêmico serviria como tese a ser utilizada para indicação de cátedra no Departamento de Filosofia e Direito da Universidade de Atenas. Todavia, pelas ironias do nepotismo acadêmico, tal texto nunca foi submetido à apreciação científica. O original em grego veio a público apenas em 1998 e traduzido para o inglês em 2006. Cf. KAZANTZAKIS, Nikos. **Friedrich Nietzsche on the Philosophy of Right and State**. Trad. Odysseus Makridis. Nova Iorque: State University of Nova Iorque Press, 2006. Isto para citar duas obras do início do século XX. Por outro lado, nos tempos sombrios do nacional-socialismo podemos citar duas produções bibliográficas relacionadas à Filosofia do Direito. As obras do único detentor de uma cátedra de Filosofia do Direito durante o III Reich, Univ-. Prof. Carl August Emge, que tinha um papel duplo de oficial e crítico do regime, foi diretor do *Nietzsche-Archiv* em Weimar. Emge foi um dos primeiros a acusar o uso inapropriado de Nietzsche pelo Partido Nacional-socialista. Apesar de que a própria reflexão do jusfilosófica de Emge tenha pouco de Nietzsche, pois se baseava em princípios regulatórios universais bem na linha neo-kantiana de Hermann Cohen, como aponta Michael Walter Hebeisen “Zur Verwendung Nietzsches durch den Rechtsphilosophen Carl August Emge” in SEELMANN, Kurt (Org.). **Nietzsche und das Recht / Nietzsche et le Droit / Nietzsche e il Diritto: Vorträge der Tagung der Schweizer Sektion der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie - Beihefte**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2001. Pág. 220. Por fim, ainda vale uma última menção sobre essa fase da recepção de Nietzsche na primeira metade do século XX. Trata-se da obra

no Brasil¹⁹¹. Todavia, ainda há muito a ser explorado no pensamento do filósofo trágico. Isto com mais razão a partir da relevância do pensamento deste filósofo no panorama da História da Filosofia e para a construção de uma Contra-História da Filosofia do Direito.

“Nietzsche, o Legislador” [Nietzsche, der Gesetzgeber] de Friedrich Mess, publicada em 1930. Trata-se de uma extensa obra que trata dos fundamentos de uma filosofia do direito em Nietzsche, fazendo correlação entre Nietzsche e Joseph Kohler, Rudolph von Ihering e Rudolph Stammler, trabalhando capítulos ainda sobre Teoria do Estado, Direito de Família, Direito Penal. Um dos méritos desta obra é que já em 1930 desmistificava Nietzsche como um autor fascista, vinculando-o à tradição individualista, mesmo que alheio à tradição anarquista ou liberal. Cf. MESS, Friedrich. **Nietzsche: der Gesetzgeber**. Leipzig: Felix Meiner, 1930. Inegavelmente a obra de Friedrich Mess é a mais profusa na relação entre Nietzsche e o Direito neste período. Tal obra, certamente pela sua datação, estava à frente de seu tempo dentro dos estudos de Nietzsche e pelo que encontramos em nossa pesquisa não foi trabalhada no Brasil por nenhum dos estudos até hoje publicados; como também é o caso de Nikos Kazantzakis, o qual, ao menos, pudemos trabalhar brevemente na dissertação de mestrado. Por fim, no período recente, alguns estudos internacionais podem ser relacionados nas mais diversas tradições, por exemplo: PUY, Francisco. **El derecho y el Estado en Nietzsche**. Madrid: Editora Nacional, 1966. BALLARINI, Adriano. **Essere Collettivo Dominato Nietzsche e Il Problema Della Giustizia**. Milão: Dott. A. Giuffré, 1982. KERGER, Henry. **Autorität und Recht im Denken Nietzsches**. Berlin: Duncker & Humblot, 1988. YANG, Tae-jong. **Die Problematik des Begriffs der Gerechtigkeit in der Philosophie von Friedrich Nietzsche**. Berlin: Duncker & Humblot, 2005. PETERSEN, Jens. **Nietzsches Genialität der Gerechtigkeit**. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. [Com uma segunda edição em 2015]. BENOIT, Blaise. **Nietzsche et le problème de la justice**. Paris 1, 2006. Disponível em: <<http://www.theses.fr/2006PA010652>>. Acesso em: 21 jul. 2016. MOOTZ, Francis J.; GOODRICH, Peter. **Nietzsche and Law**. Cornwall: Ashgate, 2008. STRAUBE, Sascha. **Zum gemeinsamen Ursprung von Recht, Gerechtigkeit und Strafe in der Philosophie Friedrich Nietzsches**. Berlin: Duncker & Humblot, 2012.

SEDGWICK, Peter R. **Nietzsche's Justice: Naturalism in Search of an Ethics**. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2013. Bem como inúmeros artigos, apenas a título exemplificativo: NONET, Philippe. What is Positive law? **The Yale Law Journal**, v. 100, n. 3, p. 667–699, 1990. BORNEDAL, Peter. **On the institution of the moral subject: on the commander and the commanded in Nietzsche's discussion of law**. *Kriterion* [online]. 2013, vol.54, n.128, pp. 439-457.

¹⁹¹ Pode-se citar a título exemplificativo alguns textos e obras brasileiras que trabalharam o direito ou a justiça em Nietzsche: GIACOIA 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; MELO, Eduardo Rezende. **Nietzsche e a justiça**. São Paulo: Perspectiva, FAPESP, 2004; GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche e a Genealogia do Direito**. In: FONSECA, Ricardo Marcelo. **Crítica da Modernidade**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005; 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**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005; CAMARGO, Gustavo Arantes. **Relações ente justiça e moral no pensamento de Nietzsche**. *Revista Estudos Nietzsche Curitiba*, v. 2, n. 1, p. 79-97, jan./jun. 2011. Vale mencionar ainda o artigo do Prof. Blaise Benoit, da Universidade de Nantes, que em sua tese de doutorado trabalhou o problema da justiça no pensamento de Nietzsche, que recebeu menção honrosa por unanimidade na Universidade de Paris-I (Panthéon Sorbonne), cujo título original é «Nietzsche et le problème de la justice». Cf. BENOIT, Blaise. A justiça como problema. São Paulo: **Cadernos Nietzsche**, n. 26, 2010. Disponível em: <<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/home/itemlist/category/28-n-26-2010>>. Acesso em 15/12/15. CARVALHO, Amilton Bueno de. **Direito Penal a Marteladas: algo Sobre Nietzsche e o Direito**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013. SILVA, Alexandre Antônio Bruno da. **Nietzsche: justiça e Direito**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015. FIGUEIREDO REIS, Érika. **Justiça e**

Sob o testemunho do próprio filósofo é interessante notar que a justiça foi assumida como uma perspectiva que ecoava silente em sua obra. Nietzsche reconheceu a justiça enquanto traço necessário para a sua reflexão, todavia durante muito tempo por ele mesmo esquecido. Um fragmento póstumo do que seria um prefácio para uma obra de 1885 demonstra com clareza a presença ausente do tema na reflexão do filósofo. Tal fragmento serve como um convite a uma filosofia do direito possível a partir de sua obra:

Aconteceu bem tarde – eu já tinha passado dos 20 anos – de eu ter descoberto o que ainda me faltava total e completamente: a saber, a justiça. “O que é justiça? E ela é possível? E se ela não devesse ser possível, como seria possível suportar a vida?” – nessa medida eu me questionava ininterruptamente. Angustiava-me profundamente encontrar por toda parte onde eu escavava em busca de mim mesmo apenas paixões, apenas perspectivas angulosas, só a irreflexão, para a qual já faltavam as condições prévias para a justiça: mas onde estava a temperança? – a saber, a temperança a partir de uma inteligência abrangente.¹⁹²

Apesar de não se tratar de um filósofo do direito *stricto sensu*¹⁹³, as reflexões sobre o direito e a justiça são referências constantes dentro da obra de Nietzsche. Assim como em qualquer reflexão sobre os problemas humanos é difícil, se não impossível, escapar da observação sobre o campo da subjetividade e da intersubjetividade onde estão inseridos os valores de justiça. Em todas as grandes tradições e sistemas filosóficos pode-se encontrar aportes para a discussão sobre esses temas; desconsiderar essas esferas de relações humanas seria deixar de lado o problema central da gregariedade do homem.

A percepção do problema do direito e da justiça na obra de Nietzsche é bastante peculiar. Para tanto, uma imagem ilustra bem o modo como a filosofia percebe o

Espírito de Vingança: O que se quer quando se pede por justiça e o ressentimento do homem atual. Curitiba: Juruá, 2015.

¹⁹² KSA 11, 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? (...)” Tradução que foi cotejada com o Aforismo Póstumo também traduzido por Oswaldo Giacoia Júnior in MAURER, Reinhart. O Outro Nietzsche: justiça Contra Utopia Moral. Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. **TRANS/FORM/AÇÃO**, v. 18, p. 171-182, 1995. Pág. 180.

¹⁹³ De forma alguma trata-se de uma posição de restrição do pensamento jusfilosófico aos juristas, mas inegavelmente no panorama do pensamento certos autores detiveram-se diretamente sobre o problema do justo e do jurídico no plano filosófico e com alto domínio das questões dogmáticas de seu tempo, como é o caso de Rudolf Stammer, Gustav Radbruch, Giorgio del Vecchio, Michel Villey, Recaséns Siches, Miguel Reale e tantos outros.

direito em Nietzsche e como o direito vê a filosofia nietzschiana. A filosofia é surda para o direito e o direito é cego para a filosofia (do direito) no filósofo da Vontade de Poder. Os historiadores da filosofia¹⁹⁴ quando reconhecem aspectos jurídico-políticos chegam até mencionar o Estado em Nietzsche, mas não as relações com o direito. Como se a filosofia nietzschiana ao questionar e abalar as bases da moral não estivesse apresentando também sérias críticas ao pensamento jurídico de seu tempo.

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

Neste sentido, a constatação de Peter Goodrich, Diretor da *Benjamin N. Cardozo School of Law* em Nova Iorque, em sua obra **Nietzsche and Legal Theory** ilustra bem a recepção nietzschiana pelo direito e, mesmo que parta da matriz pós-moderna, corrobora com o argumento sobre a relativa omissão do tema nos estudos da relação entre o direito e a filosofia de Nietzsche:

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

¹⁹⁴ Para tanto basta consultar a omissão nos grandes historiadores da filosofia. Por exemplo, COPLESTON, Frederick. **A History of Philosophy, Vol. 7: Modern Philosophy - From the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche**. Image ed. edition. Nova Iorque: Image, 1994. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Do Romantismo até nossos dias**. São Paulo: Paulus, 1991. MARÍAS, Julián. **História da Filosofia**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004. ABBAGNANO, Nicola. **História da Filosofia: Volume 11**. Lisboa: Editorial Presença, 1970.

teoria francesa que dominou as ciências humanas e, eventualmente, invadiu os estudos jurídicos nas duas últimas décadas do século passado.
195

Não foi apenas Friedrich Nietzsche o esquecido das páginas da **História da Filosofia do Direito**, mas também os Pré-Socráticos, os Sofistas, os Céticos – ou mesmo pensadores mais recentes, como Schopenhauer, Kierkegaard e Sartre – omitidos das grandes obras e dos indefectíveis e sistemáticos 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 Nietzsche¹⁹⁶.

Contra essa letargia da tradição houve tentativas de correlacionar o problema do direito através de uma teoria do direito a partir de Nietzsche¹⁹⁷ ou mesmo esforços de análises da ciência do direito a partir da filosofia nietzschiana¹⁹⁸. Todavia, nas pesquisas mais recentes nos estudos nietzschianos¹⁹⁹ foi reconsiderada a relação com a teoria política e a teoria do estado, para apresentar o que há de peculiar no pensamento do

¹⁹⁵ “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.

¹⁹⁶ Como Guido Fassó no Vol. III de sua **História da Filosofia do Direito**, FASSO, Guido, **Historia de la filosofía del derecho 3: siglos XIX y XX**, Madrid: Ediciones Pirámide, 1996. Pág. 128-129, ou mesmo VERDROSS, Alfred. **Filosofia del derecho del mundo occidental: vision panoramica de sus fundamentos y principales problemas**. Trad. Mario de la Cueva. Cidade do México: UNAM, 1962. Pág. 261-264. ADOMEIT, Klaus. **Filosofia do direito e do estado: Volume 2 - Filósofos da Idade Moderna**. Trad. Elisete Antoniuk. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2001. Pág. 189-214.

¹⁹⁷ Cf. GOODRICH, Peter; VALVERDE, Mariana (Org.). **Nietzsche and Legal Theory: Half-Written Laws**, Nova Iorque: Routledge, 2005. Assim como, MOOTZ, Francis J.; GOODRICH, Peter, **Nietzsche and Law**, Cornwall: Ashgate, 2008.

¹⁹⁸ Como em: PUY, Francisco. **El derecho y el Estado en Nietzsche**. Madrid: Editora Nacional, 1966. E mais analiticamente em: MESS, Friedrich, **Nietzsche: der Gesetzgeber**, Leipzig: Felix Meiner, 1930.

¹⁹⁹ Por exemplo, SIEMENS; W, Herman (Org.). **Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche’s Legacy for Political Thought**. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. PEARSON, Keith Ansell (Org.). **Nietzsche and Political Thought**. Nova Iorque: Bloomsbury Academic, 2014. KNOLL, Manuel; STOCKER, Barry (Orgs.). **Nietzsche as Political Philosopher**. Boston: Walter de Gruyter, 2014. CLARK, Maudemarie. **Nietzsche on Ethics and Politics**. Oxford: Oxford University Press, 2015.

filósofo e para esclarecer e superar o uso e a distorção empreendida pelo nacional-socialismo.

Como foi apresentado no primeiro capítulo, a partir do perspectivismo nietzschiano não há espaço para uma ideia de absoluto ou absolutos a dominarem a história e a vida humana. O próprio real é composto de múltiplas perspectivas em constante embate, ora com certa dominância de ideias e ideais, ora com praticamente desaparecimento de certas reflexões filosóficas no devir do pensamento e da existência. O esforço do pensamento de Nietzsche é no fundo encontrar a unidade na pluralidade, mas jamais uma unidade absoluta e eterna.

As reflexões sobre a justiça em Nietzsche se mostram por meio de perspectivas das mais variadas, o que por sua vez possibilita uma visão cada vez mais abrangente sobre o problema do justo. Assim, neste capítulo serão apresentadas algumas compreensões de Nietzsche sobre a justiça, concluindo a exposição com uma análise que será de importância central para a construção do presente trabalho: a justiça enquanto equilíbrio de poderes.

Um aspecto importante neste momento é quanto à delimitação conceitual dos diversos usos da expressão justiça ao longo da obra de Nietzsche. Em certos momentos nos textos nietzschianos pode-se perceber que o uso da expressão justiça, injustiça, fazer justiça, ser justo ou injusto são usadas em sentido da linguagem ordinária e não no sentido jusfilosófico desta ideia e valor. Todavia, há entre os intérpretes de Nietzsche uma tentativa de encontrar uma unidade sobre o problema da justiça, como afirma Blaise Benoit:

A unidade do problema da justiça é, pois, o problema da regulação imanente entre configurações pulsionais evolutivas, o que faz com que se coloque o problema de uma nova hierarquia. Por conseqüência, a justiça seria aqui a transvaloração de todos os valores (Umwerthung aller Werthe) no nível da civilização, essa transvaloração de todos os valores sendo concebida à luz do eterno retorno como peso mais pesado²⁰⁰.²⁰¹

Nesta busca de unidade na pluralidade do devir, a justiça se apresenta enquanto uma compreensão diretamente vinculada à Vontade de Poder. Ao longo do

²⁰⁰ Em clara referência ao aforismo §341 de Gaia Ciência.

²⁰¹ BENOIT, Blaise. A justiça como problema. **Cadernos Nietzsche** [online]. 2010, n. 26, 2010. ISSN 2316-8242. Disponível em: <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/home/item/58-a-justiça-como-problema>. Acesso em: 07/12/2015.

capítulo serão apresentadas as possíveis críticas às leituras superficiais dadas pelos filósofos do direito à Vontade de Poder, interpretando esta como mero ímpeto de dominação contra suas pretensões sistemáticas e racionalizadoras do mundo dos valores. Assim, discutir-se-á as relações entre algumas perspectivas da justiça e uma transvaloração da justiça a partir do pensamento de Nietzsche.

Por ora pretende-se uma tentativa de organização dos sentidos mais comuns do termo justiça na obra do pensador. Quanto às acepções da justiça, podem ser elencadas inicialmente três as grandes conotações de que Nietzsche faz uso. Deste modo, nos próximos itens serão expostas algumas das discussões sobre o uso da expressão justiça a partir da obra de Nietzsche, quais sejam: 1 - justiça como justeza ou justa medida em diversos campos, como na história, literatura e sentido psicológico; 2 - o problema do justiça eterna e do direito natural, tema herdado de longa tradição filosófica, mas diretamente do pensamento de Arthur Schopenhauer; e por fim, 3 - justiça como hipótese genealógica enquanto equilíbrio de poderes enquanto perspectiva privilegiada no período intermediário da obra de Nietzsche, que servirá como aporte para o desenvolvimento da tese.

Neste sentido, pode-se perceber que a presente tese possui um momento descritivo do valor justiça na obra de Nietzsche, o qual será analisado neste capítulo. Todavia, haverá também um momento de reflexão sobre o problema da justiça enquanto tarefa precípua da filosofia do direito, como será apresentado nos demais capítulos. Destaca-se, desde já, que em Nietzsche a justiça enquanto valor não poderia ser apreendida simplesmente a partir de categorias normativas e formais do dever-ser, sob o risco de dizer que só haveria justiça a partir da normatividade jurídica, pretensão esta que será questionada ao longo da tese.

2.1 AS JUSTIÇAS E A JUSTIÇA COMO JUSTEZA

A justiça para a ciência normativa do direito é apenas uma das perspectivas possíveis para a justiça. A filosofia do direito não seria a única abordagem para a compressão da justiça, mas certamente possui uma posição privilegiada pelo seu modo de pensar a centralidade do problema do justo em suas múltiplas relações com o mundo da vida, dentre eles o direito e a normatividade. Em todos os casos, em Friedrich Nietzsche há uma dura crítica aos fundamentos imanentes da justiça ao longo da história da filosofia. Na realidade a todo tempo o filósofo fala de uma “nova justiça”²⁰² [neue Gerechtigkeit] ou de uma “grande justiça”²⁰³ [...in der grossen Gerechtigkeit...]. A meta neste momento é desenvolver os modos pelos quais Nietzsche se utilizou destes vocábulos e seus sentidos.

Pode-se dizer que o tema da justiça correu como um rio subterrâneo à obra de Nietzsche nas obras publicadas até o período de maturidade. Tema bastante presente no período intermediário a partir de **Humano Demasiado Humano**, reaparecendo em momentos posteriores como em **Assim Falou Zaratustra** e especialmente **Por uma Genealogia da Moral** quando há maior detalhamento nos problemas deste período da obra. Por sua vez, nos aforismos póstumos de 1887-1888, o tema da justiça e do direito reaparece, até mesmo fazendo uso da expressão **Vontade de Justiça**²⁰⁴ [Wille zur Gerechtigkeit].

Por outro lado, já é consagrada entre os intérpretes brasileiros da filosofia nietzschiana a referência de Heidegger sobre os cinco temas fundamentais [Grundwerte] do pensamento de Nietzsche, quais sejam²⁰⁵: a Vontade de Potência, o Niilismo, o Eterno

²⁰² GC, §289.

²⁰³ ABM, §213.

²⁰⁴ KSA 11, 39 [13].

„Wille zur Wahrheit“ als „ich will nicht betrogen werden“
oder „ich will nicht betrügen“ oder „ich will mich über-
zeugen und fest werden“, als Form des Willens zur Macht.

„Wille zur Gerechtigkeit“
„Wille zur Schönheit“
„Wille zum Helfen“ } alles Wille zur Macht.
keine Güte.

²⁰⁵ MARTON, Scarlett, **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. Belo Horizonte: Editora Brasiliense, 1990. Pág. 11.

Retorno do mesmo, o Além-do-homem e a Justiça²⁰⁶. Num primeiro momento tal posição levaria um jurista a pensar que o tema ganha contornos no filósofo de *Schwarzwald* no sentido jurídico da justiça, tão caro aos jusfilósofos e aos estudiosos do direito. Todavia, a pretensão de Martin Heidegger é outra, como será apresentada do final deste item.

Nietzsche não faz distinções textuais, como, por exemplo, uso de itálico, negrito, parênteses, ou, como é possível entre nós, distinção de sinal gráfico inicial em relação aos diversos usos para palavra justiça. Suas distinções são claramente contextuais. Para o leitor familiarizado com seu estilo, com seu pensamento e com toda a chamada teoria da justiça, tão cara à filosofia do direito, saltam aos olhos os diferentes usos do vocábulo. Por exemplo, a diferença quando do uso no contexto do procedimento genealógico, quando há especificamente uma crítica aos vários conceitos de justiça ao longo da história.

Seria possível distinguir no mínimo três formas²⁰⁷, ou juízos, pelos quais Nietzsche se reporta à justiça, o que não exclui outras categorizações²⁰⁸: enquanto juízo avaliativo ou estimativo, enquanto juízo crítico²⁰⁹ e enquanto juízo genealógico. Sempre

²⁰⁶ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. Pág. 250.

²⁰⁷ Existiriam outras possibilidades para esta classificação. Vanessa Lemm em seu artigo “Nietzsche and Heidegger on Justice” propõe quatro acepções para justiça na obra de Nietzsche: 1- justiça poética-metafísica ou cósmica; 2 - justiça Histórica; 3 - justiça no sentido distributivo de dar a cada um o que é seu; e 4 - justiça como equilíbrio. Abarcamos as três primeiras sob o signo da justiça como Justiça, a última - justiça como Equilíbrio, trabalharemos no item 2.3. Mencionamos que Lemm deixa de lado os juízos críticos que Nietzsche faz à justiça em diversos momentos da obra, como no exemplo logo abaixo. Cf. LEMM, Vanessa. Nietzsche and Heidegger on Justice. **Graduate Faculty Philosophy Journal**, v. 34, n. 2, p. 439–455, 2013.

²⁰⁸ Como, por exemplo, as relações entre o sentido jurídico e sentido psicológico do termo justiça[□] que para Wotling estão unidos. Vide: WOTLING, Patrick. Quando a potência dá prova de espírito: origem e lógica da justiça segundo Nietzsche. **Cadernos Nietzsche** [online]. 2013, n.32, pp. 203-232. ISSN 2316-8242. <http://dx.doi.org/10.1590/S2316-82422013000100009>. Pág. 206. Ou para Blaise Benoit que vê também uma estrutura tripartite: ordem cósmica / norma do direito / virtudes do homem justo - leitura esta mais próxima da nossa. Cf. BENOIT, Blaise. A justiça como problema. **Cadernos Nietzsche** [online]. 2010, n. 26, 2010. ISSN 2316-8242. Disponível em: <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/home/item/58-a-justica-como-problema>. Acesso em: 07/12/2015.

²⁰⁹ Dentro dos juízos críticos, para demonstrar a riqueza e extensão dos sentidos de justiça, seria possível traçar toda uma história crítica da justiça, como foi pretendido por nós em sede de dissertação de mestrado, projeto que pretendia esta crítica a todo o panorama no ocidente, mas que se restringiu à justiça na Grécia trágica. Nisto, concordamos com Blaise Benoit: “A lista é mais vasta e Nietzsche revela pelo menos à primeira leitura: a justiça divina, a justiça cósmica, a noção de ordem moral do mundo, o dever-ser, mais igualmente o direito, a lei, o contrato social, a igualdade e a justiça

vale destacar que a própria **Genealogia** é por si uma crítica voltada para à **Transvaloração dos Valores**. Todavia, como veremos, 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. Especificamente para a filosofia do direito pode-se dizer que Nietzsche na maioria dos casos faz uso da justiça em sentido filosófico ao invés de um uso formal ou institucional da justiça.

Neste item serão expostos os juízos avaliativos, os quais podem ser tratados pelo gênero de justiça como justeza. Logo após, serão apresentados os juízos críticos ao direito Natural e à justiça eterna e, por fim, a justiça como equilíbrio de poderes no último item do capítulo. Por ora, vale analisar um exemplo de juízo crítico²¹⁰ em relação à justiça do período intermediário da obra do filósofo. Em um aforismo de **O Andarilho e sua Sombra**, pertencente ao segundo volume de **Humano, demasiado humano**, intitulado “A inveja e sua irmã mais nobre”, o filósofo não faz um uso genealógico como no caso de um aforismo anterior²¹¹ na mesma obra, mas uma crítica, um juízo crítico dirigido a um conceito de justiça:

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, alguém 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, 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.²¹²

corretiva, o mérito e a justiça distributiva, a punição, a liberdade da vontade e a responsabilidade”. Cf. BENOIT, Blaise. A justiça como problema. **Cadernos Nietzsche** [online]. 2010, n. 26, 2010. ISSN 2316-8242. Disponível em: <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/home/item/58-a-justiça-como-problema>. Acesso em: 07/12/2015.

²¹⁰ HDH II, AS, §29.

²¹¹ HDH II, AS, §22. Aforismo que retornaremos no item 2.3 e 4.4.

²¹² HDH II, 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,

A crítica reside nos supostos estágios de igualdade entre os homens. Na perspectiva de Nietzsche essa igualdade nunca é alcançada²¹³, mesmo sendo recorrentemente buscada pelos homens através de seus sistemas políticos ao longo da história. Dois períodos históricos podem ser evocados em relação a este aforismo: a democracia ateniense do período clássico e as propostas socialistas contemporâneas ao filósofo. Em ambos os casos se buscou uma forma de igualdade: no primeiro uma igualdade política para os cidadãos, no segundo uma igualdade econômica dos trabalhadores através da detenção dos meios de produção. Todavia, tais homens nos dois contextos mantêm relações de poderes que vão além da mera igualdade forjada.

Em todos os casos, para Nietzsche os méritos e os deméritos de cada indivíduo se manifestam, bem como o senso e a percepção destes poderes se fazem presentes entre eles, principalmente para o fino senso do invejoso. Deve-se destacar que este é um aforismo pertencente a um período que Nietzsche ainda não havia se dedicado a dois fenômenos que serão importantes no traçado da presente tese: o Niilismo e o Ressentimento. Certamente se Nietzsche já estivesse sob o influxo de tais reflexões relacionaria a inveja neste contexto com o problema dos laços entre justiça e vingança. Vê-se claramente que este é um aforismo onde Nietzsche trata da relação entre justiça e igualdade de forma crítica. Não é a justiça que se busca enquanto ideal, mas a justiça que foi exercida enquanto uma forma moral de dado tempo.

Um primeiro sentido que se pode encontrar na obra de Nietzsche se refere a uma certa **Justiça Poética**. Reflexão também encontrada nos estudos literários²¹⁴ que tratam de compreender a justiça na obra teatral como forma de recompensar a virtude e punir o vício. Tal referência está presente especialmente nos textos filológicos de Nietzsche, especialmente em o **Nascimento da Tragédia**, quando em relação à tragédia de Ésquilo diz o filólogo-filósofo:

dass es einem Anderen unter seiner Würde und Gleichheit schlecht ergeht, einem Zweiten über seiner Gleichheit gut: es sind diess Affecte edlerer Naturen. Sie vermessen 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.”

²¹³ CI, Incursões de um extemporâneo, §48.

²¹⁴ Como explica o tradutor Jacó Ginsburg *in* NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Pág. 166.

O homem, alçando-se ao titânico, conquista por si a sua cultura e obriga os deuses a se aliarem a ele, porque, em sua autônoma sabedoria, ele tem na mão a existência e os limites desta. O mais maravilhoso, porém, nesse poema sobre Prometeu, que por seu pensamento básico constitui o próprio hino da impiedade, é o profundo pendor esquiliano para a justiça; o incomensurável sofrimento do “indivíduo” audaz, de um lado, e, de outro, a indigência divina, sim, o pressentimento de um crepúsculo dos deuses, o poder que compele os dois mundos do sofrimento à reconciliação, à unificação metafísica — tudo isso lembra, com máxima força, o ponto central e a proposição principal da consideração esquiliana do mundo, aquela que vê a Moira tronando, como eterna justiça, sobre deuses e homens.²¹⁵

Entretanto, isto não quer dizer que se trata de um uso meramente literário e filológico. Já nestes textos de juventude podem-se encontrar as primeiras compreensões de justiça em relação ao que será tratado enquanto justeza ou adequação ao caráter inexorável da justiça em Heidegger. Onde se vê claramente o sentido de justiça e injustiça inerente ao mundo:

Apolo, o deus da individuação e dos limites da justiça. E assim a dupla essência do Prometeu esquiliano, sua natureza a um só tempo dionisíaca e apolínea, poderia ser do seguinte modo expressa em uma formulação conceitual: “Tudo o que existe é justo e injusto e em ambos os casos é igualmente justificado”. Isso é o teu mundo! Isso se chama um mundo!²¹⁶

Mesmo em o **Nascimento da Tragédia** a relação dessa justiça poética se faz presente com a justiça como virtude. Nietzsche foi um leitor voraz da filosofia grega, especialmente de Platão, talvez o filósofo com que Nietzsche tenha a maior relação de amor e ódio. Relação conflituosa que também se mantém na oposição ao Sócrates

²¹⁵ NT, §9. “(...)”Der Mensch, in’s Titanische sich steigernd, erkämpft sich selbst seine Cultur und zwingt die Götter sich mit ihm zu verbinden, weil er in seiner selbsteigenen Weisheit die Existenz und die Schranken derselben in seiner Hand hat. Das Wunderbarste an jenem Prometheusgedicht, das seinem Grundgedanken nach der eigentliche Hymnus der Unfrömmigkeit ist, ist aber der tiefe aeschyleische Zug nach Gerechtigkeit: das unermessliche Leid des kühnen „Einzelnen“ auf der einen Seite, und die göttliche Noth, ja Ahnung einer Götterdämmerung auf der andern, die zur Versöhnung, zum metaphysischen Einssein zwingende Macht jener beiden Leidenswelten — dies alles erinnert auf das Stärkste an den Mittelpunkt und Hauptsatz der aeschyleischen Weltbetrachtung, die über Göttern und Menschen die Moira als ewige Gerechtigkeit thronen sieht. (...)”

²¹⁶ NT, §9. “(...) Apollo, dem Gotte der Individuation und der Gerechtigkeitsgrenzen, dem Einsichtigen verräth. Und so möchte das Doppelwesen des aeschyleischen Prometheus, seine zugleich dionysische und apollinische Natur in begrifflicher Formel so ausgedrückt werden können: „Alles Vorhandene ist gerecht und ungerecht und in beidem gleich berechtigt.“ Das ist deine Welt! Das heisst eine Welt! —”

platônico²¹⁷. O pai da ética seria a personificação do espírito cientificista e racionalista que fulminou o espírito trágico dos gregos. Assim para Nietzsche a verdadeira exuberância da cultura helênica estaria morta a partir de Sócrates e não pelos embates internos e dominações externas com Alexandre e os romanos. Nietzsche não poupa críticas ao mentor de Platão:

Basta imaginar as conseqüências das máximas socráticas: “Virtude é saber; só se peca por ignorância; o virtuoso é o mais feliz”; nessas três fórmulas básicas jaz a morte da tragédia. Pois agora o herói virtuoso tem de ser dialético; agora tem de haver entre virtude e saber, crença e moral, uma ligação obrigatoriamente visível; agora a solução transcendental da justiça de Esquilo é rebaixada ao nível do raso e insolente princípio da “justiça poética”, com seu habitual *deus ex machina*.²¹⁸

Jacó Guinsburg, tradutor brasileiro para o **Nascimento da Tragédia**, em estudo complementar à obra aduz²¹⁹: “Por tudo isso, a 'justiça poética' passa a arbitrar os decretos da justiça cósmica, a certeza do epílogo feliz toma o lugar do consolo metafísico e os prodígios do deus vivo são substituídos pelos artifícios do *deus ex machina*”. Pode-se perceber no período inicial da obra de Nietzsche o uso do termo justiça ainda com uma conotação distante das preocupações da filosofia do direito ou num sentido formal de justiça.

Outro sentido possível, talvez bastante secundário dentro do panorama da obra do filósofo, reside na tradicional acepção da **justiça enquanto Virtude**, problema central para as especulações filosóficas dos gregos pós-socráticos. Este seria relacionado com o caráter individual da justiça, ou como pretende Patrick Wotling²²⁰, a justiça no sentido psicológico. Trata-se de uma justiça que “não se impregna de preconceitos, mas,

²¹⁷ Conforme bem demonstra PAULA, Wander Andrade de. **O(s) Sócrates de Nietzsche**: uma leitura do Nascimento da Tragédia. Dissertação de Mestrado, UNICAMP, Campinas, 2009. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000447219>>. Acesso em: 21 jan. 2016.

²¹⁸ NT, §14. “(...) Man vergegenwärtige sich nur die Consequenzen der sokratischen Sätze: „Tugend ist Wissen; es wird nur gesündigt aus Unwissenheit; der Tugendhafte ist der Glückliche”: in diesen drei Grundformen des Optimismus liegt der Tod der Tragödie. Denn jetzt muss der tugendhafte Held Dialektiker sein, jetzt muss zwischen Tugend und Wissen, Glaube und Moral ein nothwendiger sichtbarer Verband sein, jetzt ist die transscendentale Gerechtigkeitslösung des Aeschylus zu dem flachen und frechen Princip der „poetischen Gerechtigkeit” mit seinem üblichen *deus ex machina* erniedrigt. (...)”

²¹⁹ Jacó Ginsburg *in* NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Pág. 166.

²²⁰ WOTLING, Patrick. **Quando a potência dá prova de espírito: origem e lógica da justiça segundo Nietzsche**. Cadernos Nietzsche [online]. 2013, n.32, pp. 203-232. ISSN 2316-8242. <http://dx.doi.org/10.1590/S2316-82422013000100009>. Pág. 205.

pelo contrário, caracteriza-se pela ausência deles ou pela capacidade de ir contra propensões pessoais e preferências subjetivas na investigação dos homens e das coisas.”²²¹

Em diversas passagens do período intermediário Nietzsche nos convida a esse tipo de reflexão, como por exemplo: “*A mais nobre virtude.* — 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?”²²² Assim como no aforismo 112 de Aurora: “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.”²²³

Todavia, não apenas no período intermediário, mas também na época das **Considerações Extemporâneas**, Nietzsche faz uso da justiça nesta acepção como virtude do homem: “Assim, realmente, o mundo parece estar repleto daqueles que 'servem à verdade' e, no entanto, a virtude da justiça é tão rara, tão raramente reconhecida e quase sempre odiada até a morte.”²²⁴ Neste caso, o sentido psicológico de justiça relaciona-se com o problema da verdade, como será, por exemplo, a preocupação central da leitura sobre a justiça para Heidegger. Por outro lado, na mesma obra Nietzsche faz mais uma referência a este sentido de justiça como virtude:

Em verdade, ninguém faz jus em um grau mais elevado à nossa veneração do que aquele que possui o impulso e a força para a justiça. Pois nela unificam-se e escondem-se as mais elevadas e mais raras virtudes como em um mar insondável que recebe correntes de todos os lados e as engole. A mão do justo, que é autorizado a julgar, não treme mais quando segura a balança; ele coloca implacavelmente peso por peso diante de si mesmo, seu olhar não se turva quando os ponteiros sobem e

²²¹ *Ibid.*

²²² HDH II, 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?”

²²³ 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.”

²²⁴ Co. Ext. II, §6. “ (...) So scheint zwar die Welt voll zu sein von solchen, die „der Wahrheit dienen“; und doch ist die Tugend der Gerechtigkeit so selten vorhanden, noch seltener erkannt und fast immer auf den Tod gehasst (...)”

descem e sua voz não soa nem dura nem embargada quando pronuncia o veredicto.²²⁵

Ainda enquanto juízo avaliativo, numa terceira forma de justiça como justeza, encontra-se a chamada **Justiça Histórica**. A qual não deixa de se relacionar com a justiça enquanto virtude. Na **Segunda Consideração Intempestiva**, intitulada **Da utilidade e desvantagem da história para a vida**, Nietzsche se opõe duramente ao historicismo de seu tempo quanto à perquirição de uma verdade histórica. Nesta obra o filósofo divide sua análise sobre a história em três tipos: “uma espécie *monumental*, uma espécie *antiquária* e uma espécie *crítica*”.²²⁶

Para a história monumental “apenas o que é grande sobrevive!”²²⁷, nela o homem “deduz daí que a grandeza, que já existiu, foi, em todo caso, *possível* uma vez, e, por isto mesmo, com certeza, será algum dia possível novamente”. A história antiquária por sua vez “quer fincar pé no familiar e na veneração do antigo”²²⁸, se encontraria até mesmo na ideia da história como mestra da vida ciceroneana. Por fim, a história crítica parte das demais, mas almeja muito mais. Para tanto aduz Nietzsche²²⁹:

Se o homem que quer criar algo grandioso precisa efetivamente do passado, então ele se apodera dele por intermédio da história monumental; em contrapartida, quem quer fincar pé no familiar e na veneração do antigo cuida do passado como o historiador antiquário; e somente aquele que tem o peito oprimido por uma necessidade atual e que quer a qualquer preço se livrar do peso em suas costas carece de uma história crítica, isto é, de uma história que julga e condena.

Em relação a todas essas perspectivas históricas, Nietzsche argumenta a favor de uma justiça do historiador para seu tempo e todos os tempos; portanto uma virtude do

²²⁵ Co. Ext. II, §6: “(...) Wahrlich, niemand hat in höherem Grade einen Anspruch auf unsere Verehrung als der, welcher den Trieb und die Kraft zur Gerechtigkeit besitzt. Denn in ihr vereinigen und verbergen sich die höchsten und seltensten Tugenden wie in einem unergründlichen Meere, das von allen Seiten Ströme empfängt und in sich verschlingt. Die Hand des Gerechten, der Gericht zu halten befugt ist, erzittert nicht mehr, wenn sie die Wage hält; unerbittlich gegen sich selbst legt er Gewicht auf Gewicht, sein Auge trübt sich nicht, wenn die Wagschalen steigen und sinken, und seine Stimme klingt weder hart noch gebrochen, wenn er das Urtheil verkündet. (...)”.

²²⁶ Co. Ext. II, §2.

²²⁷ *Loc. Cit.*

²²⁸ *Loc. Cit.*

²²⁹ *Loc. Cit.*

historiador ao avaliar com justeza a história²³⁰. Esta falta de justiça para com a história leva a uma forma de ilusão da objetividade²³¹ histórica²³². Mas Nietzsche enfatiza claramente: “Objetividade e justiça não têm nada a ver uma com a outra.”²³³ Esse tipo de pretensão tem radicais consequências para o intelectual que analisa a história. A crítica de Nietzsche ao senso histórico, ou à sua falta²³⁴, já se manifestava desde a juventude, neste sentido afirma o filósofo:

O sentido histórico, quando vige sem travas e retira todas as suas consequências, desenraíza o futuro, porque destrói as ilusões e retira a atmosfera das coisas existentes, a única na qual podiam viver. A justiça histórica, mesmo se real e exercitada com pureza de intenção, é, por isso, uma virtude terrível, à proporção que confunde o vivente e o leva à decadência: seu julgar é sempre um aniquilar.²³⁵

Neste sentido, a justiça histórica está também atrelada à justiça como virtude, são faces distintas da mesma moeda avaliativa sobre a vida. Nietzsche chega a usar até mesmo imagens jurídicas para relacioná-las com esta virtude do historiador:

Todavia, somente a força superior pode julgar, a fraqueza precisa tolerar, se não simular força e fazer da justiça uma atriz na cadeira do juiz. Mas ainda resta uma espécie temível de historiadores com caráter hábil,

²³⁰ Nietzsche elenca cinco possíveis erros dessa falta de justeza com a história: “A super-saturação de uma época pela história parece ser nociva e perigosa à vida em cinco aspectos: por meio deste excesso é gerado aquele contraste até aqui discutido entre interior e exterior, e, com isto, a personalidade é enfraquecida; por meio deste excesso uma época acaba por arrogar-se a posse da mais rara virtude, a justiça, em um nível mais elevado do que qualquer outro tempo; por meio deste excesso perturbam-se os instintos do povo e dos indivíduos, assim como se impede o amadurecimento do todo; por meio deste excesso é semeada, a todo momento, a crença perniciosa na velhice da humanidade, a crença de se ser tardio e epígono, e por meio deste excesso uma época recai na perigosa disposição da ironia sobre si mesmo e, a partir dela, na disposição ainda mais perigosa do cinismo: nesta, porém, desenvolve-se cada vez mais uma práxis astuta e egoísta, através da qual as forças vitais são inibidas e, por fim, destruídas.” Co. Ext. II, §5.

²³¹ Questão que foi reconhecida por Martin Heidegger, destacando que mesmo neste aspecto Nietzsche não relaciona esta justiça histórica enquanto caractere metafísico. Assim afirma o filósofo: “contudo, sem conceber já metafisicamente a essência da objetividade a partir da subjetividade, e, também, sem saber do caráter fundamental da justiça, da vontade de poder. Cf. HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. Pág 251.

²³² “Pois através desta ilusão talvez ainda seja possível tornar-se melhor; aquela presunção, porém, toma o homem ou uma época dia após dia pior - neste caso, portanto, mais injusto e injusta. “ Co. Ext. II, §6.

²³³ Co. Ext. II, §6.

²³⁴ GM, Prólogo.

²³⁵ Co. Ext. II, §7.

rigoroso e sincero - no entanto, com cabeça estreita; aqui, a boa vontade para ser justo está tão presente quanto o *pathos* da magistratura.²³⁶

Pode-se perceber que todos esses usos do termo justiça se concentram em obras do período inicial da filosofia de Nietzsche. Em **Humano, demasiado humano**, obra que marca o início do período intermediário e o afastamento das influências do romantismo wagneriano e de Schopenhauer, encontra-se uma ampliação das acepções de justiça na obra de Nietzsche. Ademais, neste mesmo período as elucubrações políticas de Nietzsche aparecem como tema recorrente²³⁷. De outro modo, esse juízo estimativo do justo não seria propriamente do justo jurídico, mas de uma justeza do juízo, mesmo que exista uma relação entre eles.

Tal distinção faz-se necessária devido à importância e centralidade da justiça para as reflexões da filosofia do direito. Inegavelmente a justiça ganha um sentido específico e preocupação para os filósofos do direito que pensam este valor e problema pelo prisma da filosofia, da história e da política, mas também por meio das compreensões da ciência do direito. A justiça é o ponto de partida e de chegada para o filósofo do direito. Por isso é um ramo de saber prioritariamente composto por juristas. Entretanto, não se defende que a qualidade ou densidade das reflexões sejam diferentes de um estudioso da ética, por exemplo, mas há que se reconhecer que se trata do principal tema para o jusfilósofo. Por certo, o jurista corre o risco de uma certa rigidez caso ignore outros problemas no panorama da filosofia. Neste sentido, perenes são as lições de Miguel Reale: a filosofia do direito é a filosofia mesma quando pensa o valor da justiça²³⁸.

Deste modo, o sentido de justeza reside naquilo que Nietzsche pensava sob o signo de fazer justiça a todas as coisas, ou aquilo que está expresso na seção 636 do primeiro volume de **Humano, demasiado humano**, aforismo em que se encontra a

²³⁶ Co. Ext. II, §2. “(...)Aber nur die überlegene Kraft kann richten, die Schwäche muss toleriren, wenn sie nicht Stärke heucheln und die Gerechtigkeit auf dem Richtersthule zur Schauspielerin machen will. Nun ist sogar noch eine fürchterliche Species von Historikern übrig, tüchtige, strenge und ehrliche Charaktere — aber enge Köpfe; hier ist der gute Wille gerecht zu sein eben so vorhanden wie das Pathos des Richterthums (...)”.

²³⁷ Não que sejam inexistentes nos textos do período inicial, e.g., no texto ainda do período filológico “O Estado Grego”, ofertado a Cosima Wagner, esposa do compositor, já há claramente o olhar retrospectivo numa forma de história crítica dos gregos aos modelos políticos do século XIX. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

²³⁸ REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. São Paulo: Saraiva, 2002. Pág. 10.

expressão “genialidade da justiça” [Genialität der Gerechtigkeit]. Veja-se o pequeno, mas substancial aforismo:

É certo que há uma espécie bastante diversa de genialidade, a da justiça; e de modo algum posso me resolver a considerá-la inferior a uma outra genialidade, seja filosófica, política ou artística. É de sua natureza evitar, com sentida indignação, tudo aquilo que ofusca e confunde o julgamento acerca das coisas, ela é, portanto, uma adversária das convicções, pois quer dar a cada coisa, viva ou morta, real ou imaginada, o que é seu; — e para isso deve conhecê-la exatamente; por isso põe cada coisa na melhor das luzes e anda à sua volta com olhar cuidadoso. Enfim, dá até mesmo à sua adversária, a cega ou míope “convicção” (como é chamada pelos homens; as mulheres a chamam de “fé”), aquilo que é da convicção — em nome da verdade.²³⁹

A **Genialidade da Justiça**²⁴⁰ - ou como foi destacado: a justeza - é exatamente, como destaca Blaise Benoit em seu artigo “A justiça como problema”, a fidelidade ao real no contexto da neutralidade²⁴¹: esta justiça (justeza) avalia, decide, fixa ativamente as partes assumindo a função de dar a cada um o que é seu [Jedem das seine geben], como já se encontra no aforismo acima e no sentido de justiça como virtude, mas também até dar a cada um que é meu²⁴² [jedem das meine geben].

Todavia, esta genialidade da justiça está demasiadamente relacionada ao conhecer, ou uma epistemologia dos afetos em Nietzsche. Porquanto, o conhecer não seria atividade restrita à pura racionalidade, mas sobretudo uma visão integral dos elementos que compõem a relação dentro da realidade em sua efetividade. Por isso, a objetividade do **Perspectivismo** é alcançada quando se tem mais olhos, ou mais

²³⁹ HDH I, §636. “Es gibt freilich auch eine ganz andere Gattung der Genialität, die der Gerechtigkeit; und ich kann mich durchaus nicht entschliessen, dieselbe niedriger zu schätzen, als irgend eine philosophische, politische oder künstlerische Genialität. Ihre Art ist es, mit herzlichem Unwillen Allem aus dem Wege zu gehen, was das Urtheil über die Dinge blendet und verwirrt; sie ist folglich eine Gegnerin der Ueberzeugungen, denn sie will Jedem, sei es ein Belebtes oder Todtes, Wirkliches oder Gedachtes, das Seine geben — und dazu muss sie es rein erkennen; sie stellt daher jedes Ding in das beste Licht und geht um dasselbe mit sorgsamem Auge herum. Zuletzt wird sie selbst ihrer Gegnerin, der blinden oder kurzsichtigen „Ueberzeugung” (wie Männer sie nennen: — bei Weibern heisst sie „Glaube”) geben was der Ueberzeugung ist — um der Wahrheit willen.”

²⁴⁰ Este é, por exemplo, o ponto de partida tomado por Jens Petersen para se pensar uma filosofia do direito a partir de Nietzsche, reconstruindo grandes temas da filosofia do direito, como responsabilidade e punibilidade, através da compreensão de uma genialidade da justiça. Cf. PETERSEN, Jens. **Nietzsches Genialität der Gerechtigkeit**. Berlin: De Gruyter, 2008.

²⁴¹ BENOIT, Blaise. A justiça como problema. **Cadernos Nietzsche** [online]. 2010, n. 26, 2010. ISSN 2316-8242. Disponível em: <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/home/item/58-a-justiça-como-problema>. Acesso em: 07/12/2015.

²⁴² ZA, I, Da picada da víbora. Bem como a versão base do aforismo em KSA 10, [1] 116, destacada por Benoit.

perspectivas, sobre o objeto; destaca-se mais uma vez, o objeto enquanto parte da dinâmica da relação, ou de outro modo, como configuração momentânea do devir. Sobre tal aspecto pulsional afirma Patrick Wotling:

Nota-se que Nietzsche sublinha aqui a existência de três fases da relação pulsional estudada. A fim que seja possível o processo que percebemos parcialmente em termos de “conhecer”, é preciso que as pulsões – senão todas, ao menos as mais potentes no seio do complexo considerado – cheguem a um acordo, a uma “compositio”, para retomar um termo que a Genealogia da moral empresta ao direito romano: que cada um consiga satisfazer-se parcialmente sem sufocar os outros. Sem justiça, não há portanto conhecer.²⁴³

A justiça como justeza em relação ao conhecimento figura como um problema importante para Nietzsche até **Humano, demasiado humano**, fazendo-se presente também em o **Nascimento da Tragédia** e na **Segunda Consideração Extemporânea**. Todavia, esta justeza não se apresenta apenas em relação ao conhecimento. Há por parte de Nietzsche a aplicação desta compreensão também à justiça em seu sentido jurídico e aos problemas do direito, veja-se:

A justiça premiadora. — Quem compreendeu plenamente a teoria da completa irresponsabilidade **já não pode incluir a chamada justiça punitiva e premiadora no conceito de justiça; se esta consiste em dar a cada um o que é seu.** Pois aquele que é punido não merece a punição: é apenas usado como meio para desencorajar futuramente certas ações; também aquele que é premiado não merece o prêmio: ele não podia agir de outro modo. O prêmio tem apenas o sentido, portanto, de um encorajamento para ele e para outros, a fim de proporcionar um motivo para ações futuras; o louvor é dirigido àquele que corre na pista, não àquele que atingiu a meta. **Nem o castigo nem o prêmio são algo devido a uma pessoa como seu** —, são-lhe dados por razões de utilidade, sem que ela possa reivindicá-los justamente. Deve-se dizer que “o sábio não premia porque se agiu bem”, tal como já se disse que “o sábio não castiga porque se agiu mal, mas para que não se aja mal”. Se desaparecessem o castigo e o prêmio, acabariam os motivos mais fortes que nos afastam de certas ações e nos impelem a outras; o interesse dos homens requer a permanência dos dois; e, na medida em que o castigo e o prêmio, a censura e o louvor afetam sensivelmente a vaidade, o mesmo interesse requer também a permanência da vaidade²⁴⁴. [Grifo nosso]²⁴⁵

²⁴³ WOTLING, Patrick. Quando a potência dá prova de espírito: origem e lógica da justiça segundo Nietzsche. **Cadernos Nietzsche** [online]. 2013, n.32, pp. 203-232. ISSN 2316-8242. <http://dx.doi.org/10.1590/S2316-82422013000100009>. Pág. 227.

²⁴⁴ Há um curioso adendo na edição francesa das obras completas que não consta na edição crítica de Colli/Montinari. “Nas relações entre operário e patrão, ‘retribuição’ é uma noção falsa: trata-se aqui de uma troca de prestações de natureza contratual, seguindo-se daí que um e outro têm mais ou menos necessidade deste ou daquele tipo de prestações: o operário, do dinheiro, da casa, dos

Trata-se de um caso interessante de crítica à ideia de justiça retributiva do direito penal. Nietzsche em diversos momentos deste período de sua obra advoga a ideia da irresponsabilidade do criminoso, e do próprio homem em relação aos seus atos. Logo após esse aforismo, Nietzsche explicita sua posição sobre a irresponsabilidade do homem²⁴⁶. Como destaca Oswaldo Giacoia Júnior²⁴⁷, trata-se de mais uma oposição nietzschiana ao modelo kantiano de se pensar a ética e o direito a partir da responsabilidade. Ao seu modo, Nietzsche defende a tese da irresponsabilidade numa via de um fatalismo, de uma necessidade, bem ao modo do destino inexorável dos antigos gregos.

Um dos traços característico na **Segunda Consideração Extemporânea** é o fato de trabalhar a concepção de uma justiça atrelada à necessidade. Posição que está também presente em obras do período anterior da filosofia de Nietzsche, conectada à discussão da justiça em relação à vida. A dor e as alegrias da vida são todas justas, pois decorrem da necessidade. Imagem que sempre invoca a posição de filósofos pré-socráticos como Anaximandro²⁴⁸ ou Heráclito²⁴⁹. Isto se mostra explicitamente na seção 3 da referida Extemporânea:

cuidados; o padrão, de energia física ou intelectual” in NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre Direito**. Seleção e Tradução Noeli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Loyola, 2012. Pág. 170.

²⁴⁵ HDH I, §105. “Die belohnende Gerechtigkeit. — Wer vollständig die Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit begriffen hat, der kann die sogenannte strafende und belohnende Gerechtigkeit gar nicht mehr unter den Begriff der Gerechtigkeit unterbringen: falls diese darin besteht, dass man Jedem das Seine giebt. Denn Der, welcher gestraft wird, verdient die Strafe nicht: er wird nur als Mittel benutzt, um fürderhin von gewissen Handlungen abzuschrecken; ebenso verdient Der, welchen man belohnt, diesen Lohn nicht: er konnte ja nicht anders handeln, als er gehandelt hat. Also hat der Lohn nur den Sinn einer Aufmunterung für ihn und Andere, um also zu späteren Handlungen ein Motiv abzugeben; das Lob wird dem Laufenden in der Rennbahn zugerufen, nicht Dem, welcher am Ziele ist. Weder Strafe noch Lohn sind Etwas, das Einem als das Seine zukommt; sie werden ihm aus Nützlichkeitsgründen gegeben, ohne dass er mit Gerechtigkeit Anspruch auf sie zu erheben hätte. Man muss ebenso sagen „der Weise belohnt nicht, weil gut gehandelt worden ist“, als man gesagt hat „der Weise straft nicht, weil schlecht gehandelt worden ist, sondern damit nicht schlecht gehandelt werde“. Wenn Strafe und Lohn fortfielen, so fielen die kräftigsten Motive, welche von gewissen Handlungen weg, zu gewissen Handlungen hin treiben, fort; der Nutzen der Menschen erheischt ihre Fortdauer; und insofern Strafe und Lohn, Tadel und Lob am empfindlichsten auf die Eitelkeit wirken, so erheischt der selbe Nutzen auch die Fortdauer der Eitelkeit.”

²⁴⁶ Sobre a questão da liberdade em Nietzsche, veja-se: BARRENECHEA, Miguel Angel de. **Nietzsche e a liberdade**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.

²⁴⁷ GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Nietzsche x Kant: Uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever**. São Paulo: Casa da Palavra, 2012. Pág. 169-174.

²⁴⁸ Relato de Teofastro sobre Anaximandro: “E a fonte da geração das coisas que existem é aquela em que se verifica também a destruição «segundo a necessidade; pois pagam castigo e retribuição umas às

Não é a justiça que se acha aqui em julgamento, nem tampouco a misericórdia que anuncia aqui o veredicto: mas apenas a vida, aquele poder obscuro, impulsionador, inesgotável que deseja a si mesmo. Sua sentença é sempre impiedosa, sempre injusta porque ele nunca fluiu a partir de uma pura fonte do conhecimento; na maioria dos casos a sentença seria idêntica, mesmo se pronunciada pela própria justiça. “Pois tudo o que surge merece perecer. Por isto, seria melhor que ele não tivesse surgido.”²⁵⁰

Uma vez feitas estas considerações sobre a justiça como justeza em suas diversas modalidades, pode-se avançar para a uma discussão de grande importância para filosofia do direito: o direito natural, ou na imagem possível ao se pensar as recorrências do jusnaturalismo no panorama do pensamento filosófico: o eterno retorno do direito natural; algo certamente sem relação com a expressão filosófica e ética do **Eterno Retorno** [Ewige Wiederkunft] do pensamento nietzschiano.

outras, pela sua injustiça, de acordo com o decreto do Tempo.» in KIRK, Geoffrey Stephen; RAVEN, John Earl; SCHOFIELD, Malcolm. **Os filósofos pré-socráticos**. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982. Pág. 107.

²⁴⁹ “É necessário saber que a guerra é comum e que a justiça é discórdia e que tudo acontece mediante discórdia e necessidade.” in KIRK, Geoffrey Stephen; RAVEN, John Earl; SCHOFIELD, Malcolm. **Os filósofos pré-socráticos**. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982. Pág. 117.

²⁵⁰ Co. Ext. II, §3.

2.2 O PROBLEMA DO DIREITO NATURAL E DA JUSTIÇA ETERNA

Sob o ponto de vista da história do pensamento jurídico, inegavelmente, o direito natural foi considerado o fundamento mais duradouro e mais recorrente para o direito e a justiça. As reflexões sobre o jusnaturalismo perpassaram tradições filosóficas e religiosas variadas, dos marcos da épica e da tragédia gregas aos textos teológicos da idade média. Seria uma tarefa hercúlea para qualquer jusfilósofo ou historiador das ideias pretender traçar uma história do direito natural; objetivo muito além desta tese. Todavia, trata-se menos ainda de aplicar a **Genealogia dos Valores** contra o direito natural, o que certamente, por si só, seria outra tese completamente diferente.

O aspecto teórico importante aqui é a preponderância que as discussões sobre o direito natural possuíram durante grande parte do tempo nas reflexões da filosofia do direito, as quais não passaram despercebidas pela ótica de Nietzsche. É inegável a existência de uma hegemonia do direito natural em suas diversas modalidades até o século XIX enquanto fundamento da justiça. Tal hegemonia só foi abalada após um de seus filhos devorar seu pai, pois o direito codificado propalado pela tradição francesa – inspirado a partir de princípios racionais do jusnaturalismo²⁵¹, como Portalis²⁵² mesmo se inspirava – acabou sendo o principal responsável pelo declínio do direito natural no plano jurídico.

O próprio século XIX foi prova deste constante embate contra a ideia de direito natural, pois no desenvolvimento das diversas matrizes historicistas e relativistas que lá surgiram, pouco a pouco, abalavam-se também os fundamentos de um direito natural racional, eterno e imutável. Ademais, a importância do jusnaturalismo se mostrou na estrutura de reprodução do conhecimento jurídico enquanto área do conhecimento. Basta lembrar que a cadeira de **Direito Natural** - ou mesmo de **Direito Natural e das**

²⁵¹ GROSSI, Paolo. **Mitologias jurídicas da modernidade**. Trad. Arno Dal Ri Júnior. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. Pág. 87-122.

²⁵² “O direito é a razão universal, a suprema razão fundada sobre a natureza mesma das coisas. As leis são ou devem ser apenas o direito reduzido a regras positivas, a preceitos particulares.” PORTALIS, “Discurso preliminar ao primeiro projeto de Código Civil” in LIMA LOPES, Reinaldo (Org.). **Curso de História do Direito**. São Paulo: Método, 2009. Pág. 210.

Gentes - se manteve central em grande parte das graduações em direito, inclusive no Brasil²⁵³.

O declínio no plano do imaginário jurídico não significa dizer decadência no plano filosófico, pois o direito natural enquanto ídolo metajurídico ainda tem sua sombra mostrada na caverna²⁵⁴. Em certo sentido, pode-se dizer que há um eterno retorno do direito natural²⁵⁵ nos momentos de comoção e crise. Djacir Menezes, um jusfilósofo esquecido por muitos, demonstra que a sedução jusnaturalista quase predominou nas primeiras discussões sobre os crimes de guerra dos julgamentos de Nuremberg²⁵⁶. Tal ideia de permanência e retomada fora até mesmo utilizada pelos defensores do direito natural no século XX como Truyol y Serra.

La supervivencia y reafirmación de la idea iusnaturalista através de los embates de la crítica relativista, y; en general, escéptica, en todo tiempo, pero singularmente en el siglo XIX, constituye uno de los hechos más significativos de la historia del pensamiento, y justifica el que se haya hablado —con frase feliz— del «eterno retorno» del derecho natural.²⁵⁷

Poder-se-ia dizer que o direito natural, com todo seu arcabouço metafísico, ainda se encontra impregnado nas categorias jurídicas mais variadas: na pessoa natural da civilística, na natureza jurídica dos institutos, verdade real dos processualistas, nos princípios gerais do direito e até mesmo nos chamados direito humanos, que certamente hoje se encontram enquanto fundamentos do direito, do estado e da ordem internacional, assim como o direito natural foi na modernidade em Francisco Vitória, Francisco Suarez, Bartolomeu de Las Casas, Hugo Grotius e tantos outros jusnaturalistas²⁵⁸.

²⁵³ MENEZES, Djacir. **Tratado de Filosofia do Direito**. São Paulo: Atlas, 1980. Pág. 252 e segs.

²⁵⁴ Referência ao aforismo 108 de Gaia Ciência: “Novas lutas — Depois que Buda morreu sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos — uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. - Quanto a nós - nós teremos que vencer também a sua sombra!” Original: “Neue Kämpfe. — Nachdem Buddha todt war, zeigte man noch Jahrhunderte lang seinen Schatten in einer Höhle, — einen ungeheuren schauerlichen Schatten. Gott ist todt: aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausende lang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt. — Und wir — wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!”

²⁵⁵ Expressão utilizada por Heinrich Rommen em sua obra “Die ewige Wiederkehr des Naturrechts” publicada em 1936 *apud* TRUYOL SERRA, António. Esbozo de una Sociología del Derecho Natural. **Revista de Estudios Políticos**, Madrid, vol. XXIV, 1949. Pág. 15. Obra esta que tivemos acesso apenas através da tradução inglesa: ROMMEN, Heinrich A. **The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy**. Trad. Thomas R. Hansley. Indianapolis: Liberty Fund, 1998.

²⁵⁶ MENEZES, Djacir. **Tratado de Filosofia do Direito**. São Paulo: Atlas, 1980. Pág. 135-142.

²⁵⁷ TRUYOL SERRA, António. *Loc. Cit.*

²⁵⁸ HERVADA, Javier. **Síntesis de historia de la ciencia del derecho natural**. Navarra: EUNSA, 2006. Pág. 55-101.

Portanto, o objetivo neste momento será apresentar as discussões que Nietzsche teve contra um dos problemas centrais da filosofia do direito: o direito natural. Em alguns momentos o filósofo se refere diretamente ao tema, bem como algumas ilações críticas podem ser construídas entre o pensamento a marteladas e os ídolos do jusnaturalismo. Para tanto, apresentar-se-ão algumas referências diretas do filósofo ao problema do direito natural e o problema correlato da filosofia do seu tempo na chamada justiça eterna. Neste percurso crítico algumas abordagens clássicas do direito natural serão apresentadas dentro deste panorama da história da filosofia do direito.

Um primeiro aspecto que deve ser analisado no pensamento de Nietzsche em relação a esta temática é quanto à confrontação de fundamentos metafísicos ou pretensões de encontrar alguma essência transcendente às coisas. Aqui reside a importância da Genealogia enquanto dimensão crítica das ideias na história ao revelar a ausência de fundamento absoluto a estes valores morais em sua atemporalidade. Em Nietzsche certos aspectos do **Perspectivismo** fazem-se presentes enquanto modo experimental de um filosofar crítico sobre a realidade e o conceito de verdade.

Tais aspectos da filosofia nietzschiana raríssimas vezes foram pensados dentro da filosofia do direito e da teoria do direito no Brasil. Um dos grandes exemplos da presença e contribuição do pensamento de Nietzsche a essa discussão seria na matriz filosófica de uma **Filosofia Retórica**, como entre nós difundida pelo Professor João Maurício Adeodato. Esta reflexão encontra similitudes com as concepções perspectivísticas sobre o conhecimento e sua intrínseca relação com função constitutiva da linguagem em Nietzsche.

O jusfilósofo brasileiro, ao explicitar o marco teórico de sua filosofia do direito, apresenta 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 conhecimento. Posição esta que menciona explicitamente o filósofo perspectivista:

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

dato ontológico que pode ser associado ao universo do *homo sapiens*, um ser que só percebe o meio lingüisticamente, até no diálogo consigo mesmo que forma seu pensamento.²⁵⁹

Uma abordagem como esta reconhece acima de tudo o caráter retórico da linguagem. Não se trata da retórica instrumentalizada em ferramentas de estilo e eloquência enquanto *ars oratoria*, posição esta já criticada por Nietzsche no século XIX quando já se tentava compreender a retórica num catálogo frio de figuras de linguagem. A retórica pode e deve ser pensada enquanto abordagem para se pensar a linguagem e os limites para o conhecimento²⁶⁰. Os elementos de crítica retórica da linguagem e da própria retórica foram apresentados tanto nas *Vorlesungen* sobre retórica de 1872-74²⁶¹, como em outros escritos póstumos como **Sobre Verdade e Mentira no sentido extramoral**. Hans Blumenberg sintetizou muito bem esta relação entre mito e retórica em sua obra **Trabalho sobre o Mito**: “Pois a retórica constitui a essência da filosofia de Nietzsche”²⁶².

Tal elemento retórico apresenta a própria linguagem enquanto um relato mítico sobre o que comumente é chamado de verdade pela tradição. João Maurício Adeodato²⁶³ em sua exposição sobre o caráter retórico da linguagem e do direito cita Nietzsche nesta questão: “Todos os conceitos nos quais se compõe semioticamente um processo inteiro escapam à definição; definível é somente aquilo que não tem história.”²⁶⁴ Neste sentido, também dentro do procedimento genealógico a compreensão retórica da linguagem em Nietzsche leva a uma quebra de ideia de finalidade e teleologia, seja da história ou dos valores, porquanto, segundo Antônio Edmilson Paschoal:

²⁵⁹ 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 posteriormente como obra, cf. ADEODATO, João Maurício. **Uma Teoria Retórica da Norma e do Direito Subjetivo**. São Paulo: Editora Noeses, 2012.

²⁶⁰ Os estudos de retórica em Nietzsche perpassam desde os períodos de docência em Basiléia, aprofundando-se até a filosofia madura de Nietzsche já enquanto práxis. Cf. KOPPERSCHMIDT, Josef; SCHANZE, Helmut (Orgs.). **Nietzsche oder “Die Sprache ist Rhetorik”**. München: Fink, Wilhelm, 1994.

²⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich, **Escritos sobre retórica**. Trad. Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Trotta, 2000.

²⁶² BLUMENBERG, Hans. **Trabajo sobre el mito**. Trad. Pedro Madrigal. Barcelona: Paidós, 2003. Pág. 269.

²⁶³ 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. 97.

²⁶⁴ GM, II, §13. “(...) alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst, entziehen sich der Definition; definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat.”

A crítica do progresso, portanto, é complementar e coetânea ao trabalho interpretativo, que recusa, de antemão, em reconhecer a existência de algo na sua facticidade para, ao contrário, mostrar que fatos só adquirem este ou aquele sentido e, portanto, ganham existência, porque foram submetidos ao trabalho de interpretação, porque deles, a linguagem necessariamente ambivalente e alegórica, se encarregou.²⁶⁵

Esta quebra de uma visão essencializada do mundo levaria Nietzsche a concordar com um de seus leitores, Emil Cioran: “A história não passa de um desfile de falsos Absolutos, uma sucessão de templos elevados a pretextos, um aviltamento do espírito ante o Improvável.²⁶⁶” Compreensão esta que acusa exatamente a fábula entre mundo real e mundo aparente já enfatizada por Nietzsche em **Crepúsculo do Ídolos**²⁶⁷. O próprio Cioran, lembrando o fechamento do mundo de Clemant Rosset, reafirma que não é mais possível a dicotomia entre aparente e verdadeiro²⁶⁸, isto especialmente a partir de Nietzsche e a questão da **Morte de Deus**.

A temática da **Morte de Deus**²⁶⁹ é uma das questões mais vulgarizadas do pensamento de Nietzsche, mas que se encontra em profunda relação com o nosso problema quanto ao direito natural e aos fundamentos metafísicos²⁷⁰ para a realidade. A imagem sai pela boca de Zaratustra, mas foi utilizada pela primeira vez em **Gaia Ciência** no aforismo chamado “O Homem desvairado”:

O homem desvairado. - Vós não ouvistes falar daquele homem desvairado que em plena manhã luminosa acendeu um candeeiro, correu até a praça e gritou ininterruptamente: ‘Estou procurando por Deus! Estou procurando por Deus!’ - À medida que lá se encontravam muitos dos

²⁶⁵ PASCHOAL, Antonio Edmilson. **Nietzsche e o Ressentimento**. São Paulo: Humanitas, 2015. Pág. 18.

²⁶⁶ CIORAN, Emil. **Breviário de decomposição**. Trad. José Thomaz Brum Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2011. Pág. 10.

²⁶⁷ CI, IV, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula.

²⁶⁸ CIORAN, Emil. **Breviário de decomposição**. Trad. José Thomaz Brum Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2011. Pág. 10.

²⁶⁹ Destaca-se que Nietzsche não foi primeiro a utilizar a expressão. Hegel fez uso da mesma para se referir à tragédia grega e aos impactos até mesmo na filosofia política. Neste sentido, destaca Robert R. Williams em obra dedicada à comparação, sobre a **Morte de Deus**, entre Hegel e Nietzsche: “In the Phenomenology of Spirit, the expression “death of god” is the utterance of the unhappy consciousness that in the era of universal subjugation—the Roman Empire— articulated the loss of everything substantial.” WILLIAMS, Robert R. **Tragedy, Recognition, and the Death of God: Studies in Hegel and Nietzsche**. Oxford: Oxford, 2012. Pág. 292. Para uma visão ainda mais ampla da discussão sobre a **Morte de Deus**, com aspectos em autores como Hegel, Nietzsche, Heidegger e Sartre, veja-se: YOUNG, Julian. **The death of God and the meaning of life**. Londres: Routledge, 2014.

²⁷⁰ Parece excesso de zelo, mas a questão da metafísica será retomada no Capítulo 3, quando do estudo da Vontade de Poder enquanto leitura metafísica a partir da tradição heideggeriana.

que não acreditavam em Deus, ele provocou uma grande gargalhada. Será que ele se perdeu? - dizia um. Ou será que ele está se mantendo escondido? Será que ele tem medo de nós? Ele foi de navio? Passear? - assim eles gritavam e riam em confusão. O homem desvairado saltou para o meio deles e atravessou-os com seu olhar. 'Para onde foi Deus?', ele falou, 'gostaria de vos dizer! *Nós O matamos* - vós e eu! Nós todos somos assassinos! Mas como fizemos isto? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar todo o horizonte? O que fizemos ao arrebentarmos as correntes que prendiam esta terra ao seu sol? Para onde ela se move agora? Para onde nos movemos? Afastados de todo sol? Não caímos continuamente? E para trás, para os lados, para a frente, para todos os lados? Há ainda um alto e um baixo? Não erramos como que por um nada infinito? Não nos envolve o sopro do espaço vazio? Não está mais frio? Não advém sempre novamente a noite e mais noite? Não precisamos acender os candeeiros pela manhã? Ainda não escutamos nada do barulho dos coveiros que estão enterrando Deus? Ainda não sentimos o cheiro da putrefação de Deus? - também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus permanece morto! E nós *O matamos!* Como nos consolamos, os assassinos dentre todos os assassinos? O mais sagrado e poderoso que o mundo até aqui possuía sangrou sob nossas facas - quem é capaz de limpar este sangue de nós? Com que água poderíamos nos purificar? Que festejos de expiação, que jogos sagrados não precisaremos inventar? A grandeza deste ato não é grande demais para nós? Nós mesmos não precisamos nos tornar deuses para que venhamos a aparecer como apenas dignos deste ato? Nunca houve um ato mais grandioso - e quem quer que nasça depois de nós pertence por causa deste ato a uma história mais elevada do que toda história até aqui! O homem desvairado silenciou neste momento e olhou novamente para os seus ouvintes: também eles se encontravam em silêncio e olhavam com estranhamento para ele. Finalmente, ele lançou seu candeeiro ao chão, de modo que este se partiu e apagou. 'Eu cheguei cedo demais', disse ele então, 'ainda não estou em sintonia com o tempo. Este acontecimento extraordinário ainda está a caminho e perambulando - ele ainda não penetrou nos ouvidos dos homens. O raio e a tempestade precisam de tempo, a luz dos astros precisa de tempo, atos precisam de tempo, mesmo depois de terem sido praticados, para serem vistos e ouvidos. Para os homens, este ato está mais distante do que o mais distante dos astros: *e, porém, eles o praticaram!* - Conta-se ainda que o homem desvairado adentrou no mesmo dia várias igrejas e entoou aí o seu *Requiem aeternam deo*. Acompanhado até a porta e questionado energicamente, ele retrucava sem parar apenas o seguinte: 'O que são ainda afinal estas igrejas, se não túmulos e mausoléus de Deus?'²⁷¹

²⁷¹ GC, §125. "Der tolle Mensch. — Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: „Ich suche Gott! Ich suche Gott!" — Da dort gerade Viele von Denen zusammen standen, welche nicht an Gott glaubten,

Para além de uma leitura meramente reducionista de um ateísmo em Nietzsche, não se trata de uma referência direta ao Deus pessoal das religiões monoteístas do livro. Trata-se muito mais de uma discussão a partir da ideia ocidental representada em Deus enquanto um fundamento do mundo, e, portanto, da própria realidade. Como bem explica Marco Antonio Casanova: “Deus não é apenas uma entidade religiosa que se mantém no âmbito de realização de nossas crenças, ele também determina o modo de compreensão do que efetivamente é.”²⁷² Nietzsche está destacando que seu tempo, que ainda é o nosso tempo, não é mais possível articular a realidade a partir de um fundamento metafísico, queira chamá-lo de deus, natureza ou cosmos. Prossegue o autor:

Todos os homens precisam aceitar o fato de serem os assassinos de Deus porque todos se encontram agora sob o signo de uma decisão fundamental do pensamento: de uma nova determinação do real, de uma

so erregte er ein grosses Gelächter. Ist er denn verloren gegangen? sagte der Eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagte der Andere. Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? ausgewandert? — so schrieten und lachten sie durcheinander. Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. „Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getödtet, — ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch Nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung? — auch Götter verwesen! Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet, — wer wischt diess Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine grössere That, — und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!” — Hier schwieg der tolle Mensch und sah wieder seine Zuhörer an: auch sie schwiegen und blickten befremdet auf ihn. Endlich warf er seine Laterne auf den Boden, dass sie in Stücke sprang und erlosch. „Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch nicht an der Zeit. Diess ungeheure Ereigniss ist noch unterwegs und wandert, — es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Thaten brauchen Zeit, auch nachdem sie gethan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese That ist ihnen immer noch ferner, als die fernsten Gestirne, — und doch haben sie dieselbe gethan!” — Man erzählt noch, dass der tolle Mensch des selbigen Tages in verschiedene Kirchen eingedrungen sei und darin sein Requiem aeternam deo angestimmt habe. Hinausgeführt und zur Rede gesetzt, habe er immer nur diess entgegnet: „Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Grüfte und Grabmäler Gottes sind?” —”

²⁷² CASANOVA, Marco Antônio. **O instante extraordinário**: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. Pág. 193

história mais elevada do que toda história até aqui; e isto justamente por nascer após a dissolução do que havia de mais elevado até aqui.²⁷³

A **Morte de Deus** não é um ato constitutivo a partir da afirmação nietzschiana, não é um assassinio; pelo contrário, é a declaração de Nietzsche que não é mais possível conceber o mundo a partir de um princípio metafísico unificador, mas que ao mesmo tempo cinde o mundo entre aparência e realidade²⁷⁴, como foi recepcionado através da tradição platonista, e posteriormente teológica nos diversos monoteísmos por meio das compreensões transmundanas sobre a vida e valor. Dicotomia esta que para o filósofo implica assumir que esta realidade efetiva é deficitária em algum sentido à outra realidade, mais perfeita, mais divina.

O ponto central para Nietzsche é que não há esse déficit ontológico. Não existe o melhor dos mundos possíveis. Efetivamente só existe este mundo, em suas contingências, belezas e tragédias. Como muito bem esclarece Marco Antônio Casanova:

O que Nietzsche procura empreender a partir da supressão da dicotomia entre sensível e suprassensível aponta diretamente para uma redução de tudo a este espaço mundano que é o nosso. De certa forma, de uma maneira muito peculiar e estranha, Nietzsche se mostra a partir de certo momento como um monista. Melhor: ele descobre o caráter monista do campo existencial e dá voz a um dos traços mais peculiares de uma corrente poderosa do pensamento contemporâneo que envolve pensadores como Max Scheler, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Hans Georg Gadamer e Hans Blumenberg entre muitos outros.²⁷⁵

Portanto, percebe-se claramente em Nietzsche uma desconstrução de fundamentações dualistas do mundo, entre sensível-suprassensível, real-ideal, verdadeiro-aparente. Todo ideal e todo idealismo são vistos com desconfiança por Nietzsche. Neste contexto, a ideia de um direito natural enquanto instância regulativa da ordem jurídica, política e social é inteiramente descabida nas compreensões do filósofo. Os fenômenos normativos não possuem um pressuposto *a priori*, ou um fundamento transcendental, mas acontecem e ganham sentido na processualidade histórica e na significação retórica da linguagem enquanto manifestações da Vontade de Poder. Esta é, por exemplo, a própria leitura de Heidegger:

²⁷³ *Ibidem*. Pág. 198.

²⁷⁴ CASANOVA, Marco Antônio. **O instante extraordinário**: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. Pág. XIII.

²⁷⁵ CASANOVA, Marco Antonio. **Eternidade frágil**: ensaio de temporalidade na arte. Rio de Janeiro: Via Vértice, 2013. Pág. 186.

O dito “Deus morreu” significa: o mundo supra-sensível está sem força actuante. Ele não irradia nenhuma vida. A metafísica, isto é, para Nietzsche, a filosofia ocidental compreendida como platonismo, está no fim. Nietzsche compreende a sua filosofia própria como o contramovimento contra a metafísica, isto é, para ele, contra o platonismo.²⁷⁶

Por outro lado, a assunção da **Morte de Deus** tem consequências das mais variadas no plano da filosofia de Nietzsche e seus leitores. Os pós-modernos recepcionaram a ideia de Deus está Morto como “portanto tudo é permitido” com dissolução de todo fundamento da moral, numa radicalização da máxima da Ordem dos *Assassinos* em **Genealogia da Moral**²⁷⁷. Para Heidegger e tantos outros leitores de Nietzsche a **Morte de Deus** traz desafios ainda maiores para a filosofia ao ser necessário rearticular as forças que movem o homem no plano da existência, pois o deicídio promovido pelo ocidente retiraria todas as possibilidades sobre um fundamento para a existência²⁷⁸.

Entretanto, a **Morte de Deus** a partir uma leitura interna da obra de Nietzsche apresenta duas reflexões mais complexas: o **Niilismo** e a **Inocência do Devir**²⁷⁹. O problema do Niilismo será retomado no Capítulo 4, mas desde já vale destacar preliminarmente que o Niilismo é a desvalorização de todos os valores importantes até agora, ou de outro modo, o reconhecimento de uma crise sem precedentes para o fundamento do mundo. Para Nietzsche nada estaria imune a este sinistro hóspede²⁸⁰ que estava à porta quando se falava em seu tempo e para nosso tempo.

Durante toda a história foram predominantes visões de mundo que não suportavam um mundo imperfeito. A moral quer correição, perfeição. Por isso Nietzsche sempre elogiou a compreensão dos gregos arcaicos ao assumirem o caráter trágico da existência em seus mitos. O homem moral não quer um mundo imperfeito, quer um mundo para que possa se ajoelhar. O homem moral quer olhar o devir para admirar algo para além do devir.

²⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de Floresta**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002. Pág. 251.

²⁷⁷ GM, III, §24.

²⁷⁸ GC, §125.

²⁷⁹ Enunciada poeticamente nas transformações - Camelo - Leão - Criança – Cf. ZA, I, As três transformações.

²⁸⁰ KSA 12, 2 [127].

Nisto o longo aforismo que abre a *Gaia Ciência*²⁸¹ - Os mestres da finalidade da existência - mostra que o devir carece de maldade ou bondade, ele está além do bem e do mal. Todavia, o homem sempre quis ver algo de moral na vida e, pode-se acrescentar, na natureza. Para Nietzsche o devir não é ele mesmo maculado, ele é por si sem nenhuma causalidade e finalidade. Porém, os mestres não conseguem compreender a Inocência do Devir, já que sempre tentaram dar uma causa e finalidade moral para vida:

A vida deve ser amada, pois —! O ser humano deve promover a si e ao próximo, pois—! E quaisquer que sejam e venham a ser futuramente esses Deves e Pois! Para que tudo o que ocorre necessariamente e por si, sempre e sem nenhuma finalidade, apareça doravante como tendo sido feito para uma finalidade e seja plausível para o ser humano, enquanto razão e derradeiro mandamento — para isso entra em cena o mestre da ética, como mestre da finalidade da existência; (...) ²⁸²

Nietzsche com sua filosofia da inocência do devir pretende uma liberação pessoal das categorias morais dominantes no ocidente. Mesmo que se deva assumir que neste intento o filósofo não tenha criado uma teoria sistemática para refutar a teleologia aristotélico-cristã. Tal abordagem acaba sendo mais um experimento intelectual do filósofo trágico, mas em completa coerência com suas proposições éticas como do *Além-do-homem* e do *Eterno-Retorno do Mesmo*.

Tal questão foi exaustivamente estudada por Karl Löwith²⁸³ na intrínseca relação entre a **Morte de Deus**, a **Inocência do Devir** e **Além-do-homem**, compreendendo o **Eterno Retorno** como ideia unificadora da filosofia de Nietzsche sobre o problema do **Nihilismo** na transformação moral do “Tu deves” para “Eu quero”, para finalmente o imperativo ético da criança “Eu sou”. A criança em sua inocência seria uma metáfora para o devir e o conhecimento deste para a busca de novos caminhos na moral, o que dentro da filosofia nietzschiana perpassaria pela **Transvaloração dos Valores** e a realização do **Além-do-Homem**.

O grande aspecto que se deve destacar neste temário sobre a inocência do devir é a sua relação com as tentativas ao longo da história ocidental ao pretender uma

²⁸¹ GC, §1.

²⁸² *Loc. Cit.*

²⁸³ LÖWITH, Karl. **Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same**. Berkeley: University of California Press, 1997. Pág. 27-107. Por exemplo, nas divergências ideológicas com Martin Heidegger, especialmente na questão do nazismo, Löwith trabalha questões muito próximas nestes temas nietzschianos, mesmo que sem tanta ênfase na Vontade de Poder.

relação entre causa, efeitos e finalidades da existência. Neste ponto Erwin Hufnagel, da Universidade de Mainz, de maneira clara explicita essa relação:

Con el concepto del devenir (o, respectivamente, de la vida), Nietzsche pretende liberar del anzuelo a los creyentes en el logos, obsesionados por el sentido y la libertad, de la tradición metafísica occidental sometida a la idea de justicia. Los procesos del devenir, de la creación y de la destrucción, vacían de todo sentido a la realidad y no conocen culpa ni justicia.²⁸⁴

O homem sempre buscou causas e finalidades, mesmo com novas explicações sobre os fenômenos a partir dos marcos científicos (jamais absolutos por estarem submetidos epistemologicamente à falseabilidade²⁸⁵). Como também assevera João Maurício Adeodato, mesmo com uma nova concepção do universo após Copérnico, as etiologias e escatologias permanecem na visão moderna da história, ainda que dominada pelos sucessos da ciência, mas mesmo assim contrária ao humanismo e ao estudo da retórica²⁸⁶.

Assim, é possível afirmar que uma **Filosofia Retórica** se alinha à **Genealogia dos Valores** de Nietzsche, pois é contra qualquer **etiologia** por não acreditar em uma teoria sobre a origem das coisas estribada no conceito de causalidade²⁸⁷. Assim como também se alinha a uma **Filosofia Histórica** e à compreensão de **Inocência do Devir** de Nietzsche, pois é contrária a qualquer **escatologia**²⁸⁸ ao não acreditar que a história

²⁸⁴ HUFNAGEL, Erwin *in* NIEMEYER, Christian (Org.). **Diccionario Nietzsche**: conceptos, obras, influencias y lugares. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012. Verbete: Devir.

²⁸⁵ POPPER, Karl R. **Lógica das ciências sociais**. Trad. Estevão de Rezende Martins; Apio Cláudio Muniz Acquarone Filho. Brasília: Universidade de Brasília Brasília, 1978.

²⁸⁶ 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. 47.

²⁸⁷ *Loc. Cit.*

²⁸⁸ Apenas uma digressão quanto a este tema. Não há que se confundir escatologia com o Eterno Retorno do Mesmo, pois este não é uma tese histórica, mas sim ética dentro do pensamento de Nietzsche. Como bem atesta Christian Niemeyer no verbete Eterno Retorno, no dicionário por ele organizado: “De este modo, pode-se comprender el pensamiento del Eterno Retomo como una fórmula ética de autentificación de una vida plena en el seno de una utopía social que salta por encima del reino de la ficción para llegar al reino de la realidad. En este sentido, pode-se afirmar que este pensamiento da cuenta de un Nietzsche. «que no solo (desea) una aceptación resignada de las cosas tal y como son. Desea mucho más, desea un mundo en el que sea posible desear el Eterno Retomo de lo mismo»” HUFNAGEL, Erwin *in* NIEMEYER, Christian (Org.). **Diccionario Nietzsche**: conceptos, obras, influencias y lugares. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012. Verbete: Devir.

tenha um fim ou finalidade, que por sua vez se relaciona com um ceticismo a respeito das causas²⁸⁹.

Com tais explicações é possível retornar agora ao problema do direito natural para Nietzsche. Deve-se destacar que, enquanto referência textual, o filósofo usa a expressão direito natural [Naturrecht] apenas uma vez em toda sua obra. De todas as lições extraídas anteriormente é certo que para o filósofo não há nem justiça natural, nem injustiça natural, pois não há como dotar a natureza de uma significação moral como se pretendeu ao longo da história. Da forma que o direito natural foi compreendido não haveria, portanto, como se pensar numa justiça natural:

Vaidade como posterior rebento do estado não social. — Dado que os homens, com vistas à sua segurança, puseram-se como iguais uns aos outros para a fundação da comunidade, mas tal concepção vai contra a natureza do indivíduo e é algo forçado, no fundo, ocorre que novos rebentos do antigo impulso à preponderância se afirmam, quanto mais a segurança geral é garantida: na demarcação das classes, na reivindicação de dignidades e privilégios profissionais, na vaidade em geral (maneiras, indumentária, linguajar, etc.). Tão logo a comunidade volta a sentir-se em perigo, os mais numerosos, que no estado de sossego geral não podiam estabelecer sua preponderância, fazem ressurgir o estado de igualdade: os absurdos direitos especiais e vaidades desaparecem por algum tempo. Mas, se a comunidade desmorona inteiramente, se tudo cai na anarquia, imediatamente irrompe o estado de natureza, a desigualdade inconsiderada e brutal, como sucedeu em Córçira, segundo o relato de Tucídides. **Não há direito natural nem injustiça natural.** ²⁹⁰ [Grifo nosso]

Neste sentido, o direito e a justiça são demasiadamente humanos e muito distantes de ilusões metafísicas na seara do pensamento nietzschiano. Como enuncia

²⁸⁹ ADEODATO, João Maurício. *Ibidem*.

²⁹⁰ HDH II, AS, §31. “Eitelkeit als Nachtrieb des ungesellschaftlichen Zustandes. — Da die Menschen ihrer Sicherheit wegen sich selber als einander gleich gesetzt haben, zur Gründung der Gemeinde, diese Auffassung aber im Grunde wider die Natur des Einzelnen geht und etwas Erzwungenes ist, so machen sich, je mehr die allgemeine Sicherheit gewährleistet ist, neue Schösslinge des alten Triebes nach Uebergewicht geltend: in der Abgränzung der Stände, in dem Anspruch auf Berufs-Würden und -Vorrechte, überhaupt in der Eitelkeit (Manieren, Tracht, Sprache u.s.w.). Sobald einmal die Gefahr des Gemeinwesens wieder fühlbar wird, drücken die Zahlreicheren, welche ihr Uebergewicht nicht im Zustande der allgemeinen Ruhe durchsetzen konnten, wieder den Zustand der Gleichheit hervor: die absurden Sonderrechte und Eitelkeiten verschwinden auf einige Zeit. Stürzt aber das Gemeinwesen ganz zusammen, geräth Alles in Anarchie, so bricht sofort der Naturzustand, die unbekümmerte, rücksichtslose Ungleichheit hervor, wie diess auf Korkyra geschah, nach dem Berichte des Thukydidés. Es giebt weder ein Naturrecht, noch ein Naturunrecht.”

Patrick Wotling²⁹¹: “O filósofo pretende, por sua vez, atribuir a inocência ao vir a ser, de forma que, ao pensar o verdadeiro sentido da justiça, seja possível promover uma defesa da realidade contra seus acusadores”. Neste sentido seria possível uma crítica à justiça no sentido tradicional da filosofia do direito para se pensar uma construção afirmativa da justiça de forma genealógica e dessencializada dentro dos fins deste trabalho. Contra a posição essencialista Nietzsche é bastante claro na exposição sobre a questão em **Genealogia da Moral**:

Falar de justo e injusto em si carece de qualquer sentido; em si, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo “injusto”, na medida em que essencialmente, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter.²⁹²

É importante neste momento fazer um esclarecimento sobre a ambivalência da questão da natureza na obra de Nietzsche. Como apresentado, foi desconstruída a ideia de uma valoração intrínseca de bem e mal da natureza, ou de uma moralidade natural. Todavia, em alguns momentos em Nietzsche há destaque para o papel da terra e da natureza em sua filosofia²⁹³. Mesmo que não haja explicitamente uma oposição entre natureza e cultura, há uma clara tensão entre elas nas reflexões do filósofo²⁹⁴.

A questão ganha importância no que tange à chamada leitura naturalista de Nietzsche nos últimos anos, principalmente na matriz anglo-saxã dos intérpretes do filósofo. Análises estas que predominam hoje nos estudos Nietzsche com principal interesse nas questões sobre ética e política. Temas estes que foram evitados pela sombra da apropriação nacional-socialista de autores como Alfred Rosenberg ou Alfred Bäumler²⁹⁵. Ainda em relação ao naturalismo, Rogério Lopes ilustra muito bem o panorama destes estudos:

²⁹¹ Cf. WOTLING, Patrick. Quando a potência dá prova de espírito: origem e lógica da justiça segundo Nietzsche. **Cadernos Nietzsche** [online]. 2013, n.32, pp. 203-232. ISSN 2316-8242. <http://dx.doi.org/10.1590/S2316-82422013000100009>. Pág.207.

²⁹² GM, II, §11. “(...) An sich von Recht und Unrecht reden entbehrt alles Sinns, an sich kann natürlich ein Verletzen, Vergewaltigen, Ausbeuten, Vernichten nichts „Unrechtes“ sein, insofern das Leben essentiell, nämlich in seinen Grundfunktionen verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend fungiert und gar nicht gedacht werden kann ohne diesen Charakter. (...)”

²⁹³ Cf. NIEMEYER, Christian (Org.). **Diccionario Nietzsche**: conceptos, obras, influencias y lugares. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012. Verbete: Naturaleza.

²⁹⁴ Como, por exemplo, a cultura como uma segunda natureza: A, §455. Vide *infra*.

²⁹⁵ Para um panorama dessa discussão veja-se: GOLOMB, Jacob; WISTRICH, Robert S. (Orgs.). **Nietzsche, Godfather of Fascism?: On the Uses and Abuses of a Philosophy**. Princeton: Princeton

A filosofia contemporânea de língua inglesa é fortemente marcada pelo debate em torno do naturalismo. Pode-se dizer que a maior parte dos filósofos que pertencem a esta tradição está, de um modo ou outro e em diferentes níveis de radicalidade, comprometida com alguma versão da tese naturalista, enquanto a minoria divergente se esforça para formular uma tese alternativa que não a faça parecer adepta de alguma entidade sobrenatural ou disposta a menosprezar o enorme sucesso e prestígio acumulado pelas ciências empíricas ao longo da modernidade.²⁹⁶

A leitura naturalista de Nietzsche possui ecos até mesmo na discussão sobre justiça no filósofo, como o recente livro de Peter Sedgwick: “Nietzsche's justice: naturalism in search of an ethics”²⁹⁷. Obra esta dedicada a Richard Schacht um dos principais pesquisadores do naturalismo em Nietzsche²⁹⁸, que assim afirma em artigo publicado no Brasil: “Há tempos que considero que Nietzsche foi um pensador “naturalista” em termos filosóficos, que dispôs de uma agenda filosófica significativa que se torna mais compreensível se entendida nestes termos”²⁹⁹.

Tal discussão foi e ainda é importante no contexto anglo-saxão e com impactos marcantes no Brasil³⁰⁰. Todavia, para uma discussão quanto ao direito natural a partir de Nietzsche, faz-se necessária uma distinção para que não se confunda a oposição aos jusnaturalismos com o naturalismo nietzschiano. O tema ganha importância tanto pela tentativa de naturalização da moral em Nietzsche, no sentido de se opor a entes metafísicos a fundamentá-la, quanto ao grande interesse do filósofo pelas ciências naturais

University Press, 2002. Especialmente o capítulo de Golomb “How to De-Nazify Nietzsche’s Philosophical Anthropology?” Pág. 19-46.

²⁹⁶ LOPES, Rogério. “A ambicionada assimilação do materialismo”: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. **Cadernos Nietzsche** [online]. 2011, n. 29, 2011. ISSN 2316-8242. Pág. 310.

²⁹⁷ SEDGWICK, Peter R. **Nietzsche’s Justice: Naturalism in Search of an Ethics**. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2013.

²⁹⁸ Cujas principais obras são: SCHACHT, Richard. **Nietzsche**. Londres: Routledge, 1985. SCHACHT, Richard (Org.). **Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche’s On the Genealogy of Morals**. Berkeley: University of California Press, 1994. SCHACHT, Richard (Org.). **Nietzsche’s Postmoralism: Essays on Nietzsche’s Prelude to Philosophy’s Future**. Cambridge, UK ; Nova Iorque: Cambridge University Press, 2000.

²⁹⁹ Fazendo referência à obra *supra*, veja-se o artigo que trouxe as discussões para os estudos Nietzsche no Brasil, onde o volume 29 dos Cadernos Nietzsche foi totalmente dedicado ao tema do naturalismo: SCHACHT, Richard. O naturalismo de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, v. 29, p. 35–75, 2011.

³⁰⁰ Tanto que o Grupo de Estudos Nietzsche do Departamento de Filosofia da UFMG se dedica há mais de 5 anos a esta chave de leitura naturalista de Nietzsche sob a liderança do Prof. Rogério Lopes. No site do grupo existem informações de eventos e pesquisas nesta linha: <http://gruponietzscheufmg.blogspot.com.br>

de seu tempo e suas relações com a filosofia³⁰¹. Pode-se perceber que teses nietzschianas como **Perspectivismo** e **Vontade de Poder** tiveram relações dadas pelo próprio Nietzsche a partir de teses científicas de seu tempo, como nos físicos Ernst Mach e Roger Boscovich³⁰².

Pode-se assim retornar às oposições de Nietzsche à natureza enquanto um fundamento para a moral, e conseqüentemente para o direito e a justiça. Nietzsche destaca a “*indiferença* grandiosa da natureza em relação a bem e mal” quanto às ações morais; logo depois continua em afirmação que sintetiza sua oposição ao tema: “Nenhuma justiça na história, nenhuma bondade na natureza: por isso, o pessimista, caso ele seja um artista, segue *in historicis* para lá onde a ausência da justiça mesma se mostra ainda com uma ingenuidade grandiosa, onde precisamente a perfeição se expressa...”³⁰³ Mesmo em sua obra publicada anteriormente ao fragmento, Nietzsche desferiu duro ataque a esta antropomorfização da natureza em relação à moral:

A boa e a má natureza. — Primeiro os homens projetaram-se na natureza: em toda parte viram a si mesmos e seus iguais, isto é, suas características más e caprichosas, como se estivessem escondidas entre nuvens, temporais, animais de rapina, árvores e plantas: naquele tempo inventaram a “natureza má”. Depois veio a época em que novamente se imaginaram fora da natureza, a época de Rousseau: estavam tão fartos uns dos outros, que quiseram possuir um canto a que não chegasse o homem e seu tormento: inventaram a “natureza boa”.³⁰⁴

Todavia, mais enfática é a posição de Nietzsche em **Crepúsculo dos Ídolos** quando dedica um capítulo da obra, mesmo que pequeno, ao que chama de “Moral como antinatureza” onde destaca exatamente o contrário do que a maior parte da tradição

³⁰¹ Relação esta que também tem suas objeções, pois isso não significaria jamais submeter a filosofia às ciências. Veja-se o aforismo posto sobre o tema: “O que caracteriza o século XIX não é a vitória da ciência, mas a vitória do método científico sobre a ciência” KSA 12, 15[51]. Para um panorama da relação de Nietzsche com as ciências veja-se a obra coletiva oriunda de congresso internacional no Rio de Janeiro em 2009, quando apresentamos a relação de Nietzsche com a Ciência do Direito: FEITOSA, Charles (Org.). **Nietzsche e as Ciências**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

³⁰² Para estas relações cf.: EMDEN, Christian J. **Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

³⁰³ KSA 12, 10 [52]. “(...) keine Gerechtigkeit in der Geschichte, keine Güte in der Natur: deshalb geht der Pessimist, falls er Artist ist, dorthin in historicis, wo die Absenz der Gerechtigkeit selber noch mit großartiger Naivetät sich zeigt, wo gerade die Vollkommenheit zum Ausdruck kommt...”

³⁰⁴ A, §17. “Die gute und die böse Natur. — Erst haben die Menschen sich in die Natur hineingedichtet: sie sahen überall sich und Ihresgleichen, nämlich ihre böse und launenhafte Gesinnung, gleichsam versteckt unter Wolken, Gewittern, Raubthieren, Bäumen und Kräutern: damals erfanden sie die „böse Natur”. Dann kam einmal eine Zeit, da sie sich wieder aus der Natur hinausdichteten, die Zeit Rousseau's: man war einander so satt, dass man durchaus einen Weltwinkel haben wollte, wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual: man erfand die „gute Natur”.”

filosófica defendera até então: a natureza não possui nenhuma relação moral em si, muito menos a inspirar as ações morais dos homens; ao contrário, a moral se mostrou até mesmo como antinatural. Mas já em **Além de Bem e Mal** o filósofo já satiriza os moralistas quanto à incompreensão da “natureza”, pois viram apenas aquilo que lhes era interessante: “Não parece haver, entre os moralistas, um ódio à floresta virgem e aos trópicos?” (...) “Mas por quê? Em favor das “zonas temperadas”? Em favor dos homens temperados? Dos homens “morais”? Dos medíocres? — Isto para o capítulo “Moral como pusilanimidade”.³⁰⁵

No referido capítulo de **Crepúsculo dos Ídolos** o filósofo enuncia o princípio de moral como antinatureza. Tal questão está relacionada com uma inversão do valor moral da natureza. Contrariamente a esta antiga tese, a verdadeira moral da vida é uma naturalização da moral, no sentido da natureza como força transbordante, como impulso, como **Vontade de Vida**³⁰⁶, Nietzsche afirma:

— Darei formulação a um princípio. Todo naturalismo na moral, ou seja, toda moral sadia, é dominado por um instinto da vida — algum mandamento da vida é preenchido por determinado cânon de “deves” e “não debes”, algum impedimento e hostilidade no caminho da vida é assim afastado. A moral antinatural, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se, pelo contrário, justamente contra os instintos da vida — é uma condenação, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos. Quando diz que “Deus vê nos corações”, ela diz Não aos mais baixos e mais elevados desejos da vida, e toma Deus como inimigo da vida... O santo no qual Deus se compraz é o castrado ideal... A vida acaba onde o “Reino de Deus” começa...³⁰⁷

³⁰⁵ ABM, §197. “Es scheint, dass es bei den Moralisten einen Hass gegen den Urwald und gegen die Tropen giebt? (...) Warum doch? Zu Gunsten der „gemässigten Zonen“? Zu Gunsten der gemässigten Menschen? Der „Moralischen“? Der Mittelmässigen? — Dies zum Kapitel „Moral als Furchtsamkeit”.”

³⁰⁶ CI, Moral como antinatureza, §5: “A moral, tal como foi até hoje entendida — tal como formulada também por Schopenhauer enfim, como “negação da vontade de vida”—, é o *instinto de decadence* mesmo, que se converte em imperativo: ela diz: “*p e r e ç a* !”— ela é o juízo dos condenados...” Original: “Moral, wie sie bisher verstanden worden ist — wie sie zuletzt noch von Schopenhauer formulirt wurde als „Verneinung des Willens zum Leben” — ist der *décadence*-Instinkt selbst, der aus sich einen Imperativ macht: sie sagt: „geh zu Grundel!” — sie ist das Urtheil Verurtheilter...”

³⁰⁷ CI, Moral como antinatureza, §4. “— Ich bringe ein Princip in Formel. Jeder Naturalismus in der Moral, das heisst jede gesunde Moral ist von einem Instinkte des Lebens beherrscht, — irgend ein Gebot des Lebens wird mit einem bestimmten Kanon von „Soll” und „Soll nicht” erfüllt, irgend eine Hemmung und Feindseligkeit auf dem Wege des Lebens wird damit bei Seite geschafft. Die widernatürliche Moral, das heisst fast jede Moral, die bisher gelehrt, verehrt und gepredigt worden ist, wendet sich umgekehrt gerade gegen die Instinkte des Lebens, — sie ist eine bald heimliche, bald laute und freche Verurtheilung dieser Instinkte. Indem sie sagt „Gott sieht das Herz an”, sagt sie Nein zu den untersten und obersten Begehungen des Lebens und nimmt Gott als Feind des

Por sua vez, a acepção da justiça poética e sua presença nos textos de juventude de Nietzsche já foram apresentadas preliminarmente no item anterior. Apenas para retomar este aspecto em sua relação com uma justiça vinculada ao direito natural, há nestes escritos de juventude o problema da justiça Eterna, como em Nascimento da Tragédia, §25: “segundo a lei da eterna justiça” em relação às forças dionisíacas. Neste sentido, Nietzsche está ainda profundamente influenciado pelas compreensões de justiça e princípio do mundo a partir das reflexões dos pré-socráticos. Vale lembrar que para pré-socráticos como Heráclito e Anaximandro a justiça é também um princípio de ordem da totalidade das coisas.

Todavia, o parricida do filósofo do Mundo como Vontade negou veementemente tal justiça eterna. O tema da justiça eterna foi herdado da filosofia schopenhaueriana que influenciou os primeiros escritos de Nietzsche. Primeiramente, veja-se a acepção dada pelo pessimista de Frankfurt em o Mundo como Vontade e Representação:

Se os homens, tomados como um todo, não fossem tão indignos, então seu destino, também tomado como um todo, não seria tão triste. Nesse sentido pode-se dizer: o mundo mesmo é o tribunal do mundo. Pudessem alguém colocar toda a penúria do mundo em UM prato da balança, e toda a culpa no outro, o fiel permaneceria no meio.³⁰⁸

Neste sentido, Renato César Cardoso esclarece que a justiça eterna para Schopenhauer é “esse equilíbrio ontológico, no qual toda injustiça cometida é, também, e ao mesmo tempo, castigo sofrido”³⁰⁹. Trata-se da velha imagem schopenhaueriana da Vontade que morde sempre a própria carne, o sofrimento que ela inflige é sempre idêntico ao sofrimento que é infligido aos homens e a todos os objetos plano da Representação. Ainda sobre o tema, explana Felipe Durante, em dissertação orientada por Oswaldo Giacoia Júnior, um dos grandes estudiosos do pensamento de Nietzsche na tradição brasileira:

A justiça eterna independe das instituições humanas e não está submetida ao acaso e ao engano, não sendo, dessa forma, incerta nem

Lebens... Der Heilige, an dem Gott sein Wohlgefallen hat, ist der ideale Castrat... Das Leben ist zu Ende, wo das „Reich Gottes“ anfängt...”

³⁰⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005. Pág. 415-416, 450 [§63].

³⁰⁹ CARDOSO, Renato César. **A ideia de justiça em Schopenhauer**. Belo Horizonte: Argumentum, 2008. Pág. 117.

oscilante, mas infalível, firme e certa. Ela não requer a mediação do tempo, do espaço, e da causalidade para compensar um ato maldoso, através de consequências ruins. Dessa forma, ela independe da experiência. Ademais, apesar de ela reger o mundo, isso não significa que ela balanceia uma injustiça cometida (*ausgeübten Unrechts*) em um lugar com um sofrimento em outro lugar: nela, a punição tem de ser tão ligada à injúria que ambas se tornam unas.³¹⁰

Nietzsche claramente recusa a ideia schopenhaueriana de justiça eterna. Em **Humano, demasiado humano** Nietzsche escreve enfaticamente sobre os pretensos graus de verdade para o homem: “Não há justiça eterna [es giebt keine ewige Gerechtigkeit]”³¹¹. Assim como recusa igualmente a ideia de justiça poética que reintroduz um *deus ex machina*³¹². Não há lugar para a justiça cósmica ou a justiça divina no pensamento de Nietzsche, simplesmente porque, como diz o aforismo 109 da **Gaia Ciência**: “o caráter geral do mundo é (...) caos por toda eternidade”³¹³. Como bem destaca Blaise Benoit: “O cosmos como reino da ordem, da beleza e da finalidade é suplantado pelo caos: o que reina no mundo é, pois: “a ausência de ordem, articulação, forma, beleza, sabedoria e de todos nossos antropomorfismos estéticos qualquer que seja o nome que dermos”³¹⁴”.

Portanto, não há uma justiça cósmica ou justiça divina no pensamento de Nietzsche³¹⁵, pois ambas estão apoiadas em pretensões de verdades absolutas e atemporais³¹⁶, do mesmo modo que o direito natural em toda tradição antiga e medievá. Na modernidade houve apenas um aprofundamento da natureza universal, da razão divina, para um razão natural e racional do homem, pois como na significativa imagem de

³¹⁰ DURANTE, Felipe dos Santos. **Virtude, direito, moralidade e justiça em Schopenhauer**. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas: 2012.

³¹¹ HDH I, §53.

³¹² NT, §14. Ou mesmo NT, §9: “a Moira, a justiça eterna [*die ewige Gerechtigkeit*], sobre deuses e homens”.

³¹³ GC, §109.

³¹⁴ BENOIT, Blaise. A justiça como problema. **Cadernos Nietzsche** [online]. 2010, n. 26, 2010. ISSN 2316-8242. Disponível em: <<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/home/item/58-a-justiça-como-problema>>. Acesso em: 07/12/2015.

³¹⁵ Posição esta que também concorda Blaise Benoit: *Cf.* BENOIT, Blaise. A justiça como problema. **Cadernos Nietzsche** [online]. 2010, n. 26, 2010. ISSN 2316-8242. Disponível em: <<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/home/item/58-a-justiça-como-problema>>. Acesso em: 07/12/2015>.

³¹⁶ Nietzsche de certa forma até relaciona o direito natural monoteísta com as perspectivas politeístas, GC, §143: “No politeísmo estava prefigurada a humana liberdade e variedade de pensamento: a força de criar para si olhos novos e seus, sempre novos e cada vez mais seus; de modo que somente para o homem, entre todos os animais, não existem horizontes e perspectivas eternas”.

Hugo Grócio: o direito natural existiria mesmo se deus não existisse³¹⁷ [etiamsi daremus non esse Deum].

Neste aspecto a leitura da tradição jusfilosófica não se equivocou em relação à Nietzsche, apesar dos erros comuns sobre seu pensamento ou radicalização de um poder desmedido. Alfred Verdross em sua clássica obra sobre história da filosofia do direito (que todavia, em relação a Nietzsche, ainda se baseia especialmente na “obra” Vontade de Poder) diz:

La filosofía del derecho armoniza plenamente con estos principios generales: puesto que Nietzsche rechazó —según anteriormente explicamos— la idea de un orden ético universal, en su doctrina jurídica no podían tener cabida ni la idea del derecho ni el derecho natural; más bien debe decirse que —igual que en Hobbes y Spinoza— todo el derecho objetivo descansa sobre el poder.³¹⁸

Já o jusfilósofo lusitano, Paulo Ferreira da Cunha³¹⁹, em recente obra para se repensar o papel do direito natural na contemporaneidade, mas fazendo uso ainda mais estrito de **O Anticristo**, afirma que autores como Nietzsche esvaziaram a justiça de sentido, preencheram-na de puro poder. Aduz ainda o autor que a partir desta abordagem não haverá esperanças para as vítimas da injustiça³²⁰. Não se pode negar a simplicidade da leitura sobre o problema da justiça em Nietzsche em ambas as perspectivas acima. Em todos os casos confundem a justiça com poder desmedido, ou uma reação dos fracos em relação aos fortes. Tais questões ficaram mais claras quando do estudo do **Ressentimento** no pensamento do filósofo.

³¹⁷ GROTIUS, Hugo. *De iure belli ac pacis*. *apud* KAUFMANN, Arthur; NEUMANN, Ulfrid; HASSEMER, Winfried. **Introdução à filosofia do direito e à teoria do direito contemporâneas**. Trad. Marcos Kell; Manuel Seca de Oliveira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002. Pág. 93.

³¹⁸ VERDROSS, Alfred. **Filosofía del derecho del mundo occidental**: vision panorámica de sus fundamentos. Cidade do México: UNAM, 1962. Pág. 263.

³¹⁹ FERREIRA DA CUNHA, Paulo. **Rethinking Natural Law**. Berlin: Springer, 2013.

³²⁰ “If we think, as some Nordic authors do, that Justice is a word empty of meaning, that emptiness is filled with the pure power. If justice, as some view it, is a simple idealistic, sentimental and irrational argumentation, a kind of argument of weak people against strong people (like Nietzsche’s critique against Christian religions) there will be no hope against the victims of injustice. *in* FERREIRA DA CUNHA, Paulo. **Rethinking Natural Law**. Berlin: Springer, 2013. Pág. 13.

2.3 A JUSTIÇA COMO EQUILÍBRIO DE PODERES

Após o tratamento de outras acepções e usos da justiça na obra de Nietzsche é possível avançar para uma discussão mais afeita à filosofia do direito. Pode-se dizer que aqui teremos o uso de justiça certamente no sentido jurídico. As reflexões trabalhadas por Nietzsche na temática que será vista neste item foram ignoradas pelos filósofos do direito que se limitaram a uma leitura generalista da filosofia nietzschiana. Muitas vezes tais leituras se voltaram para aspectos pontuais da obra do filósofo ou mesmo sem nenhum esforço de compreensão integral do pensamento de Nietzsche³²¹. Até mesmo as leituras de grandes interpretes como **Martin Heidegger** ou **Walter Kaufmann** desconsideram tais aforismos para o tratamento da justiça no filósofo da **Vontade de Poder**.

O próprio direito sempre se relacionou com o poder e a força. Eis a antiga verdade mencionada por Hans Kelsen e lembrada por **Volker Gehardt**³²² ao trabalhar a relação entre direito e poder em Nietzsche: “Direito não pode, na verdade, existir sem a força, mas que, no entanto, não se identifica com ela.”³²³ Lapidar é a assertiva do professor de Berlim ao tema do **Princípio do Equilíbrio** nesta complexa relação pela tradição filosófica:

É considerada uma “antiga verdade” que o poder apoia o direito, mas não pode justificá-lo. Por isso derivar o direito do poder é considerado um grave erro categorial - e isso não só desde a descoberta da diferença entre ser e dever-ser. Já em Platão o direito natural sofisticado do mais forte fora invalidado por uma prova de que um bem comum como o direito também só pode ser determinado através de uma realização geral. A distribuição aleatória e sempre relativa de superioridades físicas e mentais dissolve assim basicamente uma série de razões possíveis. A fundação do direito pelo poder só pode ser considerada filosoficamente a sério quando o poder é dado anteriormente por um personagem, como

³²¹ Como se pode perceber em autores da filosofia do direito como: FASSO, Guido, **Historia de la filosofía del derecho**: Vol. 3 – Siglos XIX y XX, Madrid: Ediciones Pirámide, 1996. Pág. 128-129. Ou mesmo, VERDROSS, Alfred. **Filosofia del derecho del mundo occidental**: vision panoramica de sus fundamentos y principales problemas. Trad. Mario de la Cueva. Cidade do México: UNAM, 1962. ADOMEIT, Klaus. **Filosofia do direito e do estado**: Volume 2 - Filósofos da Idade Moderna. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2001. Pág. 189-214.

³²² GERHARDT, Volker. Das “Princip des Gleichgewichts”: Zum Verhältnis von Recht und Macht. **Nietzsche-Studien**, v. 12, p. 111.134, 1983.

³²³ KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Trad. João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1998. Pág. 150.

por exemplo, em Spinoza ou Hegel, com a natureza divina ou idêntica à realidade-efetiva racional.³²⁴

Aqui faz-se necessária uma justificativa metodológica. Há uma relação intrínseca entre a Genealogia dos Valores e a justiça com o foco numa Transvaloração como pretendida por Nietzsche através de sua filosofia. Deste modo, o presente tema pode ser tratado como aspectos de uma **Genealogia do Direito e da Justiça**³²⁵. Os dois termos podem ter ganhado distinções entre os jusfilósofos pelas suas especificidades, mas são usados de forma intercambiável em Nietzsche. Uso justificável perante um filólogo clássico em termos que possuem significação polissêmica, como no *jus* romano.

Neste sentido, as referências genealógicas encontram-se na maior parte dos aforismos citados pelo próprio Nietzsche no prólogo de **Genealogia da Moral**, por exemplo, no §92 de **Humano, demasiado humano**, §112 de **Aurora**, ou no §22 de **Andarilho e sua Sombra**. Nestes aforismos inquire-se tanto sobre a constituição das relações de poder quanto ao justo em tempos passados. Contudo, mesmo quando Nietzsche emite juízos sobre concepções clássicas da justiça - como dar a cada um o que é seu no sentido jurídico³²⁶ ou mesmo enquanto uma ordem natural - ele está realizando

³²⁴ “Es gilt als eine „alte Wahrheit“, daß die Macht das Recht zwar stützen, aber nicht begründen kann. Deshalb wird die Ableitung des Rechts aus der Macht als schwerer Kategorienfehler angesehen - und dies keineswegs erst seit der Entdeckung der Differenz zwischen Sein und Sollen. Schon Platon hat das sophistische Naturrecht des Stärkeren durch den Nachweis entkräftet, daß ein allgemeines Gut wie das Recht auch nur durch Einsicht in ein Allgemeines ermittelt werden könne. Die zufällige und stets relative Verteilung körperlicher und geistiger Überlegenheiten scheidet damit prinzipiell aus der Reihe möglicher Gründe aus. Eine Fundierung von Recht durch Macht kann nur dann noch als philosophisch ernsthaft gelten, wenn der Macht vorab ein allgemeiner Charakter zugesprochen wird, wenn sie, wie z. B. bei Spinoza oder Hegel, mit der göttlichen Natur oder der vernünftigen Wirklichkeit identisch ist.” GERHARDT, Volker. Das “Princip des Gleichgewichts”: Zum Verhältnis von Recht und Macht. **Nietzsche-Studien**, v. 12, p. 111.134, 1983. Pág. 111.

³²⁵ Esta foi a nossa pretensão em sede de dissertação de mestrado, a qual trabalhou os marcos iniciais para uma Genealogia da justiça, em especial em comparação com experiência grega trágica. Vide: ARAÚJO ALVES, Luiz Filipe. **Por uma genealogia da justiça trágica: o direito e a justiça na idade trágica dos gregos a partir do perspectivismo de Friedrich Nietzsche**. 2012. 169p. (Dissertação de mestrado, Direito e Justiça) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2012. Como foi também o esforço de Oswaldo Giacoia Júnior em texto que retoma sua leitura política da obra de Nietzsche, que culminou com a obra publicada pela primeira vez em 2013: GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013. Pág. 60-117. Neste sentido o presente capítulo é um avanço na temática a partir de novas leituras filosóficas.

³²⁶ O filósofo trágico 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” in KSA 9, 3 [165]. Para Nietzsche essa justiça antiga, ou seja, realizada nesta 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.

uma reflexão eminentemente crítica, como foi visto no item anterior. Tal criticismo ao modo nietzschiano, por sua vez, se distancia dos juízos avaliativos com relação à vida, como também visto anteriormente.

Em suas elucubrações genealógicas sobre a normatividade Nietzsche faz constante referência e reverência a Tucídides³²⁷, como por exemplo, no caso da violência na revolução na ilha de Corcyra³²⁸ durante a Guerra do Peloponeso; onde o filósofo afirma mais uma vez: “Não há justiça natural, nem injustiça natural³²⁹.” Para Nietzsche, como foi visto, a natureza não pode dar sentido, muito menos um fundamento do justo. Se assim fosse, as atividades vitais que a todo o momento os homens realizam, por exemplo, o simples ato de se alimentar pela destruição de outros seres vivos ou dominação da própria natureza, seriam atos injustos.

O homem sempre se colocou em posição primordial dentro da natureza, antropomorfizando-a como tantas vezes procedeu em relação aos deuses. Nesta perspectiva os atos dos homens 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 preferência na ordem das coisas o fez criar os mitos de uma justiça natural³³⁰ e de uma justiça eterna, mas “não há justiça eterna”³³¹.

Deve-se destacar que a hipótese genealógica sobre a origem do direito e da justiça não se refere de forma alguma a um período histórico determinado, ou seja, não se refere ao direito grego, romano, medieval, moderno ou contemporâneo. O referencial do

³²⁷ Quanto a essas discussões sobre lei em justiça em Tucídides interessante é o artigo derivado de tese doutoral de Adriana Nogueira. Cf. NOGUEIRA, Adriana. Justiça, lei e poder na História da Guerra do Peloponeso. **Cultura** [Online], Vol. 30 | 2012. Acessado em: 21/07/2016. Disponível em: <<http://cultura.revues.org/15>>.

³²⁸ Assim como no ocaso dos mélios sob o assédio dos atenienses. Cf. TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Trad. Mário Gama Kury. Brasília: UnB/IPRI, 2001. Pág. 346-354.

³²⁹ HDH II, 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 Thucydides. Não há, nem justiça natural, nem injustiça natural.” Original: “Stürzt aber das Gemeinwesen ganz zusammen, geräth Alles in Anarchie, so bricht sofort der Naturzustand, die unbekümmerte, rücksichtslose Ungleichheit hervor, wie diess auf Korkyra geschah, nach dem Berichte des Thukydidis. Es giebt weder ein Naturrecht, noch ein Naturunrecht.”

³³⁰ HDH II, 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.” Original: “„Naturgesetz” ein Wort des Aberglaubens. — (...) Die Nothwendigkeit in der Natur wird durch den Ausdruck „Gesetzmaßigkeit” menschlicher und ein letzter Zufluchtswinkel der mythologischen Träumerei.”

³³¹ HDH I, §53.

filósofo parte das relações históricas ainda mais arcaicas que foram vivenciadas pelas primeiras civilizações, que por sua vez ainda se mantêm nos atos cotidianos dos homens em relação ao direito e à justiça.

Vale destacar mais uma vez que um dos aspectos centrais da reconstrução genealógica reside em retomar o passado para demonstrar o que ele se tornou, ou seja, a história em seu próprio devir. A **Genealogia** demonstra a transformação conceitual dos valores ao longo da história para demonstrar a ausência de fundamento ao contrário do que quis a tradição, seja este fundamento imanente ou transcendente. Portanto, justifica-se novamente aqui a aplicação da Filosofia Histórica proposta por Nietzsche em seu método genealógico como premissa para desvelar dos valores.

Nesta perspectiva, a origem genealógica da justiça parte da compreensão desta enquanto um acordo entre homens com aproximadamente o mesmo poder. Todavia, existem detalhes que devem ser elucidados. Nietzsche em um aforismo de **Humano, demasiado humano** apresenta pela primeira vez a questão da origem da justiça:

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 mélios) corretamente percebeu: quando não existe preponderância claramente reconhecível, e um combate resultaria em prejuízo inseqüente para os dois lados, surge a idéia de se entender e de negociar as 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.³³²

Tal concepção quanto à origem da justiça possui relação direta com uma ideia que foi retomada na segunda dissertação da **Genealogia da Moral**, qual seja, a de que o homem nos primórdios fora forjado através de técnicas mnemônicas muitas vezes cruéis para tornar este mesmo homem um ser moral³³³. Falar em ser moral para Nietzsche significa formatar um ser capaz de assumir, cumprir e retribuir suas obrigações. Como enfatiza Oswaldo Giacoia Júnior³³⁴: “Tais *constantes antropológicas* condicionam a *humanitas* do *homo humano*: uma memória da vontade forjada à contracorrente da poderosa força animal do esquecimento; e uma capacidade de prometer, de fazer-se responsável.”

Portanto, a justiça para Nietzsche tem inicialmente em sua origem um caráter de troca. Entretanto, o que movimenta essa “troca” não é de forma alguma a busca de um bem coletivo ou supremo guiado por uma razão abstrata. Muito menos por um direito natural que guia os homens, a *recta ratio* dos estóicos ou qualquer fundamento transcendente para o justo. **A justiça em sua origem seria uma forma de egoísmo e instinto de autoconservação do próprio ser humano.** Tal compreensão quanto à

³³² HDH I, §92. “Ursprung der Gerechtigkeit. — Die Gerechtigkeit (Billigkeit) nimmt ihren Ursprung unter ungefähr gleich Mächtigen, wie diess Thukydidēs (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.”

³³³ GM, II, §1.

³³⁴ GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa.** Petrópolis: Vozes, 2013. Pág. 31.

autoconservação se transformou na passagem do aforismo de **Aurora** que diz que o homem chegou a esse direito:

(...) 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.³³⁵

O sentido atribuído pelos homens aos atos do passado fora esquecido, bem como aquela moralidade. Tal aspecto evidenciaria para Nietzsche mais uma vez conflito da moralidade do passado com a de outros tempos. O esquecimento, portanto, é uma das grandes forças psicológicas em relação aos elos da cadeia do poder e do direito na história. O filósofo até ironiza: “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 humana³³⁶.” Neste momento começa-se a transformação da justiça para uma força que não só se conserva, mas que busca o aumento de sua própria força.

Outro aspecto chama atenção quanto à dinâmica das relações de poder. Sendo a justiça um acordo entre homem de poderes mais ou menos iguais, como ficaria a questão se houvesse alteração destes poderes? Poderia-se imaginar: reduzindo os poderes de um indivíduo, os demais avaliariam se aquele poderia voltar ao *status quo ante* com a cessão de poderes dos mais fortes aos mais fracos para um novo equilíbrio. Poderia ser objetado que não sendo possível este retorno, os mais fortes acabariam “negando” esse “direito” do agora mais fraco. Entretanto, para Nietzsche a solução reside na concessão estratégica de poderes aos mais fracos naquele momento. Neste caso, a solução final até seria a mesma se os poderes fossem iguais, ou mesmo surgiria uma situação mais favorável para o mais fraco³³⁷. Interpretação semelhante a esta encontra-se na fornecida por Karl Jaspers:

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 existencial,

³³⁵ 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 warden. (...)”

³³⁶ HDH I, §92.

³³⁷ HDH II, AS, §26.

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.³³⁸

Nietzsche une num primeiro momento desta genealogia a visão primitiva da justiça à questão da equidade. A própria equidade seria um desenvolvimento da justiça. Todavia, certamente é interessante para os jusfilósofos a conotação que Nietzsche atribui ao conceito de equidade. Compreensão bastante diferente do que encontramos, por exemplo, em Aristóteles³³⁹. Ao se pensar a equidade enquanto a justiça no caso concreto, 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. Já a abordagem de Nietzsche sobre a equidade é sensivelmente diferente:

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”.³⁴⁰

Alcança-se aqui o ponto que distingue a justiça do direito: **o equilíbrio de poder**. Como foi dito, o que determina o direito em sua gênese é a relação de poderes mais ou menos proporcionais. Ou seja, a relação jurídica justa seria aquela que possui uma relação de poder entre duas ou mais partes que tenderão e tentarão manter esses poderes, esses direitos e deveres, em níveis não desproporcionais para que não seja quebrado o

³³⁸ JASPERS, Karl. **Nietzsche**: Introducción a la Comprensión de su Filosofía. Trad. Emilio Estiú. Buenos Aires: Sudamericana, 1963. Pág. 309-310.

³³⁹ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1985. Pág. 109.

³⁴⁰ 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.”

vínculo que os une. Tal desproporção pode extinguir e gerar até mesmo novos direitos na compreensão de Nietzsche.

Todavia, para uma visão mais adequada à filosofia do direito, o que dá a qualificação desta relação de poder enquanto uma relação justa é exatamente o equilíbrio. Mesmo que tal equilíbrio seja temporalmente limitado dentre os poderes dos diversos agentes em ação, pois só por meio de ficções jurídicas formais, como a de coisa julgada, seria possível ambicionar um resultado final e definitivo. O processo acaba, mas não o processamento das razões e emoções pelos elementos daquela relação de poder. A sentença é prolatada, atinge o trânsito em julgado até um dia se fazer coisa soberanamente julgada³⁴¹, mas os afetos das partes se manterão em tensão. Pois o processo jamais põe fim à conflituosidade.

A relação entre justiça e poder se articula a partir deste aspecto que Nietzsche denominou como **Princípio do Equilíbrio**. Assim, para o filósofo equilíbrio seria uma noção muito importante para os antigos em relação aos ditos princípios de justiça, afirmando textualmente que nos tempos imemoriais o equilíbrio é a base da justiça³⁴². Por outro lado, a sempre questionada “lei de talião” seria um corolário desse princípio do equilíbrio, pois limitaria a vingança e a cólera cega da vítima. Em virtude da *lex talionis* o equilíbrio entre as potências que havia sido destruído volta a ser restabelecido.

Nietzsche fornece uma explicação para o início das sociedades humanas que por sua vez se relaciona com sua compreensão das relações de poderes. Para o filósofo a comunidade é inicialmente uma organização dos fracos para contrabalançar a ação dos poderes que os ameaçam. Porém, ao contrário de uma pura subjugação, deve-se lembrar que mesmo para Nietzsche os fracos também possuem força, potência, e assim potencial para gerar direitos e obrigações. Acima de tudo, a inteligência e a perspicácia são suas principais vantagens. Veja-se o aforismo completo que ilustra o raciocínio de Nietzsche:

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

³⁴¹ Para ilustrar o vocabulário metafísico dos processualistas instrumentalistas que ainda acreditam em verdade real. Para uma visão crítica da verdade no processo judicial cf. TARUFFO, Michele. **Uma Simples Verdade: O Juiz e a Construção Dos Fatos**. Trad. Vitor De Paula Ramos. São Paulo: Marcial Pons-emporio, 2012.

³⁴² HDH II, AS, §22.

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 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.³⁴³

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

³⁴³ HDH II, 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 Vorthails; 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 Schadenthuer, 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. Desshalb 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 Principis 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-Vortheil ausschied: sie behandelt ihn wie einen Ungleichen, Schwachen, ausser ihr Stehenden; desshalb ist Strafe nicht nur Wiedervergeltung, sondern hat ein Mehr, ein Etwas von der Härte des Naturzustandes; an diesen will sie eben erinnern.”

para os mesmos atos, mas são as circunstâncias e as vantagens que advêm dessas que os diferenciam e, portanto, os legitimam dentro da comunidade. Discussão que se assemelha à também levantada por Hans Kelsen na **Teoria Pura do Direito** quando da distinção entre o Estado e um grupo de salteadores³⁴⁴, mesmo que com conclusões bastante distintas. Todavia, para Nietzsche trata-se de um ardil utilizado pelos mais fracos e extremamente eficaz para estes fins. 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.

Uma vez 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 que todos se considerem 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. 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 afirma que tais consequências recordam o malfeitor de sua exclusão da comunidade por decorrência de seus atos, que por sua vez vê excluídas as respectivas vantagens morais e até mesmo de segurança. A comunidade trata-o como um desigual, como um fraco que agora se encontra fora dela. Por isso o castigo não é somente uma forma de retribuição social, mas uma ação que possui um pouco da barbárie do estado primitivo, recordando ao infrator que este é o estado que ele quer ressuscitar na comunidade.

³⁴⁴ KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Trad. João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1998. Pág. 31.

Por outro lado, no caso de aumento de poderes, os homens em desproporção tenderiam a fazer com que o “poderoso” voltasse ao *status quo ante*. Para tanto eles invocariam o dever que os une nesta relação de equidade. Neste 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 pode-se dizer que os atenienses do período clássico alcançaram uma solução bastante prática para o aumento do poder de um dos cidadãos: a pena do ostracismo³⁴⁵.

Nesta equalização dos poderes existe um caráter interpessoal e até mesmo social, pois pode-se dizer que mesmo neste sentido há em certa medida uma releitura da justiça enquanto virtude³⁴⁶, como já foi visto, pois:

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.³⁴⁷

Pode-se perceber, assim, que 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”³⁴⁸, chegou o momento de se refletir a partir desse legado de saber, principalmente se é possível uma nova justiça [*neue Gerechtigkeit*]³⁴⁹, uma nova filosofia do direito.

³⁴⁵ Neste sentido, 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.

³⁴⁶ Assim como em: HDH II, AS, §34, §211.

³⁴⁷ 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.”

³⁴⁸ EH, Porque escrevo livros tão bons, §1.

³⁴⁹ GC, §289.

CAPÍTULO 3: A VONTADE DE PODER DO PONTO DE VISTA DA DINÂMICA DE PODERES

Após uma breve apresentação do **Perspectivismo** e da **Genealogia** enquanto ideias centrais no pensamento nietzschiano, bem como a exposição preliminar sobre o problema da justiça para o filósofo, pode-se avançar para um dos temas filosóficos mais importantes para os fins do trabalho: **Vontade de Poder** [Wille zur Macht]. Esta se apresenta para alguns intérpretes como uma ideia inacabada, para outros a espinha dorsal da filosofia de Nietzsche.

Inegavelmente é uma das preocupações de maior importância na filosofia do período tardio do filósofo, a qual já estava presente nas reflexões dos aforismos não publicados do período intermediário³⁵⁰, mas até implicitamente ainda no período juventude. Todavia, torna-se ponto de reflexão explícita a partir de **Assim Falou Zaratustra** em 1885, seja no Livro V adicionado em 1886 à **Gaia Ciência, Além do Bem e do Mal** [1886], **Genealogia da Moral** [1887] e aforismos póstumos contemporâneos até o colapso em 1889.

Uma leitura bastante comum na história da filosofia leva a compreender que o conceito em que culminaria toda a reflexão de Nietzsche, mesmo que inacabada³⁵¹, seria a **Vontade de Poder**. Todos os desenvolvimentos anteriores de sua filosofia seriam momentos para a compreensão deste grande tema. Todavia, não se pretende de maneira

³⁵⁰ Mesmo que ainda distante da conotação dada entre 1885 e 1886, mas já relacionado com o aumento do sentimento de poder. Neste sentido o aforismo de 1876: KSA 8, 23 [63] “Das Hauptelement des Ehrgeizes ist, **zum Gefühl seiner Macht zu kommen**. Die Freude an der Macht ist nicht darauf zurückzuführen, dass wir uns freuen, in der Meinung anderer bewundert dazustehen. Lob und Tadel, Liebe und Hass sind gleich für den Ehrsuchtigen, welcher Macht will. **Furcht (negativ) und Wille zur Macht (positiv) erklären unsere starke Rücksicht auf die Meinungen der Menschen**. Lust an der Macht. — Die Lust an der Macht erklärt sich aus der hundertfältig erfahrenen Unlust der Abhängigkeit, der Ohnmacht. Ist diese Erfahrung nicht da, so fehlt auch die Lust.” [Grifo nosso] Tradução: “El principal elemento de la ambición es el acceso al *sentimiento* del propio *poder*. La satisfacción por el poder no se circunscribe al hecho de que nos alegremos de ser admirados en la opinión de otros. Alabanza y crítica, amor y odio son: mismo para el ambicioso que quiere poder. Temor (negativamente) y voluntad de poder (positivamente) explican nuestro gran respeto a las opiniones de los hombres. *Placer del poder*. — El placer del poder se explica por el displacer centuplicadamente experimentado de la dependencia, de la impotencia. Si no se da esta experiencia, falta también el placer.”

³⁵¹ Como muito bem atenta Müller-Lauter com a devida prudência sobre a posição da Vontade de Poder dentro da obra de Nietzsche. Cf. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997. Pág. 56-58.

alguma estudar neste momento todos os aspectos relacionados à Vontade de Poder. A proposta é mais moderada, volta-se principalmente para as decorrências que adviriam de uma reflexão do fenômeno jurídico a partir da perspectiva da Vontade de Poder.

Por certo há que se compreender a Vontade de Poder enquanto momento para empreender uma **Transvaloração de todos os Valores** [Umwertung aller Werte], principalmente enquanto uma compreensão necessária para uma transvaloração do valor da justiça como até então fora construída na tradição jusfilosófica. Tal transvaloração só é possível a partir de uma inversão de todos os valores, ou melhor, a partir do momento que se desconstrói a origem essencialista e se demonstra gênese e genealogia dos valores, desvelando, assim que, que não há fundamento algum. Por isso a reavaliação a partir de uma **Genealogia dos Valores**, especialmente o valor do justo, é um imperativo crítico para uma filosofia histórica em Nietzsche³⁵².

Na introdução delineamos alguns dos problemas quanto à tradução do termo *Wille zur Macht*, mas agora o faremos de forma mais rigorosa. Os tradutores de língua portuguesa optaram preferencialmente entre duas traduções: Vontade de Potência ou Vontade de Poder. Primeira opção foi canonizada entre nós por Rubens Rodrigues Filho quando da tradução da seleção empreendida por Gérard Lebrun das obras incompletas de Nietzsche para a coleção “Os Pensadores” da Editora Abril na década de setenta³⁵³.

Opção esta que foi seguida por grandes intérpretes brasileiros do pensamento de Nietzsche, como Scarlett Marton³⁵⁴, responsável pela criação e expansão do GEN - Grupos de Estudos Nietzsche dentro da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, assim como Oswaldo Giacoia Júnior em primeiros trabalhos e para a tradução do seminal estudo monográfico de Wolfgang Müller-Lauter “Da doutrina

³⁵² Conforme pretendido em nossa monografia de final de curso de graduação: “Nietzsche e a transvaloração do justo: Notas preliminares a uma releitura jusfilosófica” em 2007 na Universidade Federal de Viçosa e em nossa dissertação de mestrado defendida nesta casa em 2012: “Por uma Genealogia da justiça Trágica: O Direito e a justiça na Idade Trágica dos Gregos a partir do Perspectivismo de Friedrich Nietzsche”.

³⁵³ NIETZSCHE, Friedrich. **Obras incompletas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

³⁵⁴ MARTON, Scarlett. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. Belo Horizonte: Editora Brasiliense, 1990.

da Vontade de Poder em Friedrich Nietzsche”, tradução a qual, apesar do título, utiliza as duas versões ao longo do texto traduzido³⁵⁵.

Uma das discussões terminológicas reside entre a opção pelo termo **potência** ou **poder**. Ambos têm seus prejuízos e preconceitos. Oswaldo Giacoia Júnior pontua exatamente esta questão em sua nota de tradução³⁵⁶, pois o termo “potência” poderia levar à conotação aristotélica, bem como a tradução por “poder” correria o risco de ser interpretada tão somente num sentido político.

Certos termos apresentam-se quase que intraduzíveis³⁵⁷ pela riqueza de sentidos dados na língua original, a ponto de quando transplantados para outra língua não transmitam a mesma amplitude de significação. Vários são os exemplos quando vertemos para a língua portuguesa, por exemplo, da língua alemã em *Weltanschauung*, *Gewalt*, *Geist*; ou no grego, *Pathos* ou *Eudaimonia*; no Latim, *Auctoritas* e *Potestas*; ou mesmo em língua inglesa em relação ao *Self*. Em traduções opta-se por sentidos aproximados³⁵⁸, pois tais palavras possuem unidades ricas de carga simbólica. Tal problema demonstra em maior ou menor grau a sabedoria italiana quando enuncia “*Traduttore, Traditore*”.

Nesta linha de raciocínio inclui-se a expressão nietzschiana “*Wille zur Macht*”, pois nem Vontade de Potência, Vontade de Poder ou Vontade de Domínio, conseguem

³⁵⁵ Questão devidamente explicada pelo tradutor em nota de rodapé, apontando que todos seus textos a partir de 1979 utilizam a expressão “Vontade de Potência” e justificando o uso e sua tradução. Cf. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Doutrina da Vontade de Poder em Friedrich Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 1997. Pág. 10-11. Ainda que em obras mais recentes o professor da UNICAMP prefira o uso da expressão Vontade de Poder. Neste sentido vide: GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Nietzsche X Kant**. São Paulo: Casa Da Palavra, 2012. Bem como em: GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

³⁵⁶ Transcrevemos a nota do tradutor pela sua objetividade: “Optei por vontade de poder, não pelo corrente termo vontade de potência, para traduzir o conceito nietzschiano *Der Wille zur Macht*. A tradução tem o inconveniente de arriscar-se a circunscrever o conceito demasiadamente no registro da filosofia política, mas apresenta também a vantagem de evitar a ressonância e a evocação da distinção metafísica entre ato e potência — o que certamente contraria a intenção de Nietzsche —, assim como de manter presente um dos mais fundamentais aspectos de seu pensamento, qual seja, uma concepção de força e poder se esgotando, sem resíduos, a cada momento de sua efetivação. Nos termos de Para além de Bem e Mal, aforismo nº 22, todo poder (*jede Macht*) extrai, a todo instante, sua última conseqüência. (N. do T.)” in MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 1997. Pág. 51-52.

³⁵⁷ Obra interessante que serviu de base para uma série de esclarecimentos interpretativos neste trabalho encontra em: CASSIN, Barbara et al. (Org.). **Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon**. Princeton: Princeton University Press, 2014.

³⁵⁸ A mesma dificuldade que as outras línguas possuem para traduzir da língua portuguesa palavras como Fado, Nostalgia; ou estruturas gramaticais como o Infinitivo Pessoal. Quanto ao último, veja-se o interessante opúsculo do latinista húngaro que se radicou em *Terrae Brasilis*: RONÁI, Paulo. **Como aprendi o português e outras aventuras**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2013.

dar conta da riqueza de sentido da expressão original. Não apenas pelos substantivos que a compõem, mas também porque a preposição “de”, vinda do latim, traz uma ideia mais próxima de procedência e causa do que a preposição alemã “*zu*”, uma das preposições que regem o caso dativo que por sua vez apresenta o sentido de “para”, “em direção a”. Questão preposicional que ficou satisfatória neste aspecto na língua inglesa com a tradução por “*Will to Power*”.

Assim, precisa é a nota de tradução de Oswaldo Giacoia Júnior³⁵⁹ que destaca em relação ao termo “*Wille*”³⁶⁰ o sentido não apenas de vontade, mas de disposição, tendência e impulso. Já em relação ao termo “*Macht*”³⁶¹ enquanto associado ao verbo “*machen*” no sentido de fazer, produzir, formar, efetuar e criar. Portanto, para os fins deste trabalho opta-se por **Vontade de Poder**³⁶² pela carga dinâmica da tensão plural de forças e poderes nas relações que compõem a realidade³⁶³, como será demonstrado ao longo do texto.

Neste capítulo serão analisadas questões pertinentes à Vontade de Poder no pensamento de Nietzsche e sua relação com os fins da tese. Inicialmente será feito um percurso sobre o problema da vontade enquanto problema filosófico clássico, principalmente para a filosofia do direito. Destacando, assim, a relação e recepção da questão da vontade por Nietzsche através da filosofia schopenhaueriana, esclarecendo aquilo que une e aparta estes filósofos entre o mundo como Vontade e o mundo como Vontade de Poder.

³⁵⁹ GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo *in* MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A Doutrina da Vontade de Poder em Friedrich Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997. Pág. 10-11.

³⁶⁰ Quanto à complexa história do termo *cf.* Wille *in* UEDING, Gert; KALIVODA, Gregor. **Historisches Wörterbuch der Rhetorik**: Nachträge A - Z. Tübingen: De Gruyter, 2011.

³⁶¹ Macht *in Ibidem*.

³⁶² Posição esta também adotada por Marco Antônio Casanova na devida explicação em nota de rodapé: “Nietzsche substitui em muitos aforismos publicados e em inúmeros fragmentos póstumos poder (Macht) por domínio ou dominação (Herrschaft ou Beherrschung), o que significa o seguinte: quem opta por traduzir Macht por potência se vê diante de um problema em meio àquelas passagens que inequivocamente envolvem dimensões de domínio, ou seja, se vê forçado a uma incoerência com sua própria opção. Por tudo isso, traduzo aqui, contra certa corrente, Wille zur Macht por vontade de poder.” NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos Póstumos 1887-1889**: Volume VII. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. Pág. 8-9.

³⁶³ Posição esta que também foi adotada pelo Professor da UFPR Antonio Edmilson Paschoal quando da redação de sua tese de doutorado sob a orientação do Prof. Oswaldo Giacoia Júnior. Vide: PASCHOAL, Antonio Edmilson. **A Dinâmica da Vontade de Poder como proposição moral nos escritos de Nietzsche**. 1999. 272 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999. Pág. 44.

Em seguida os esforços estarão voltados para uma exposição sobre a Vontade de Poder na obra de Nietzsche, demonstrando que houve uma transformação conceitual do filósofo sobre esta doutrina. Assim, a tematização entre a posição na obra publicada e nos fragmentos póstumos será elucidativa; até mesmo para não deixar dúvidas sobre a obra homônima organizada por Elizabeth Förster-Nietzsche, irmã do filósofo. Finalmente será apresentado o central da Vontade de Poder na construção da tese ao se compreender esta doutrina nietzschiana enquanto uma relação dinâmica de poderes e forças nas relações da efetividade do real.

Na última parte do capítulo será exposta a compreensão das dinâmicas de poderes e função dos elementos da Vontade de Poder. Refletindo-se assim como a noção de corpo em Nietzsche se associa com as questões do direito e da justiça. Neste sentido, alguns equívocos precisarão ser prevenidos, principalmente sobre as questões do uso do poder e da violência entre os homens em suas relações. Até mesmo para sedimentar as bases conceituais para aquilo que será discutido no capítulo posterior sobre as relações entre **justiça e vingança**.

3.1 A VONTADE COMO PROBLEMA FILOSÓFICO E SUA RECEPÇÃO A PARTIR DE ARTHUR SCHOPENHAUER

Antes de adentrar propriamente no estudo do enigma da esfinge³⁶⁴ para Arthur Schopenhauer, será interessante fazer uma pequena retrospectiva da concepção de vontade para a história da filosofia. Com isso desde já afastaremos o primeiro equívoco semântico que possamos ter sobre o verdadeiro significado dessa ideia para o filósofo da Vontade e posteriormente para seus usos para Friedrich Nietzsche.

Deste modo, far-se-á uma breve análise do problema da vontade como um problema filosófico muitas vezes desconsiderado pelo direito, quando muito retomado apenas a partir da matriz platônico-agostiniana ou kantiana. Neste sentido, para esclarecer o uso da expressão e suas acepções em diversas línguas amparamo-nos na lição de Ferrater Mora, o qual distingue que a:

VOLUNTAD se entiende principalmente en tres sentidos: (1) Psicológicamente como un conjunto de fenómenos psíquicos o también como una “facultad” cuyo carácter principal se halla en la tendencia. (2) Éticamente, como una actitud o disposición moral para querer algo. (3) Metafísicamente, como una entidad a la que se atribuye absoluta subsistencia y se convierte por ello en substrato de todos los fenómenos.³⁶⁵

Dentro da terceira compreensão encontraremos as ideias do mestre Schopenhauer e do discípulo Nietzsche sobre a Vontade, filósofos da *Weltanschauungsphilosophie*. Todavia, é interessante apresentar aqueles outros dois momentos mencionados pelo historiador da filosofia espanhol para esclarecermos no que a vontade

³⁶⁴ “Após essa dissertação sobre a quádrupla razão do princípio de razão suficiente (1813), Schopenhauer dedicou todo seu tempo e devotou todas suas forças ao livro que seria sua obra-prima — O Mundo Como Vontade e Representação. Enviou o manuscrito ao editor com os maiores elogios; ali, dizia ele, não estava uma simples reformulação de idéias velhas, mas sim uma altamente coerente estrutura de pensamento original, ‘claramente inteligível, vigorosa e não sem beleza’; um livro ‘que dali em diante seria a fonte e motivo para uma centena de outros livros’. Sendo que tudo que disse era atrozmente egoísta e inteiramente verdadeiro. Muitos anos depois Schopenhauer estava tão certo de ter dado solução aos problemas principais da Filosofia que pensou em mandar cinzelar em seu anel de sinete uma imagem da Esfinge atirando-se ao abismo como prometera fazer quando seus enigmas fossem solucionados.” José Souza de Oliveira *in* Introdução de SCHOPENHAUER, Arthur. **Dores do Mundo**. Coleção Universidade. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Ediouro, 1985. Pág. 3.

³⁶⁵ MORA, José Ferrater. **Diccionario de filosofia**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1999. Pág. 919. Verbetes: Vontade.

se distingue da **Vontade** [Wille] schopenhaueriana. Num primeiro momento, a vontade foi na maioria das vezes tratada como fundamento da ação humana, como *modus operandi* do agir humano - concepção que hoje nas ciências se encontra abalada, mas persiste na concepção ordinária sobre o tema. Nicola Abbagnano, elucidando esse novo *status* das compreensões da vontade e do agir humano na contemporaneidade, diz:

Mas hoje nem a filosofia nem a psicologia interpretam desse modo a conduta do homem. As noções de comportamento e de forma, bem como a tendência funcionalista da psicologia (v.), não permitem falar de “princípios” da atividade humana e, portanto, a classificação intelecto-vontade, ou intelecto-sentimento-vontade perderam o significado literal. Às vezes, o termo vontade é conservado, mas unicamente para indicar determinados tipos de conduta ou certos aspectos da conduta.³⁶⁶

Por sua vez Immanuel Kant, na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”³⁶⁷, entende por vontade a razão prática, isto é, a faculdade de agir segundo a representação de regras. Ainda segundo Kant a vontade pura é a vontade determinada apenas por princípios *a priori*, por leis racionais, e não por motivos empíricos particulares. Gottlieb Fichte não divergia ao afirmar que a vontade é a faculdade de efetuar com consciência a passagem da indeterminação para a determinação, faculdade que a razão teórica obriga a pensar que existe.

Como veremos agora, em nada tais conceitos se aproximam da Vontade para Schopenhauer. Mesmo que ela seja universal, jamais ela será um universal abstrato, ou mesmo concreto, nos termos hegelianos, porquanto, a racionalidade é apenas instrumento de conhecimento para os homens, como bem se vê no primeiro livro do “Mundo”. Tal racionalidade não é característica da Vontade, pois esta, para o filósofo de Danzig, é irracional, incondicionada, infinita, portanto, livre de todas as formas.

³⁶⁶ ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Pág. 1008-1009.

³⁶⁷ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964. Segunda Seção, Pág. 17: “Todas as coisas na natureza operam segundo leis. Apenas um ser racional possui a faculdade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou, por outras palavras, só ele possui uma *vontade*. E, uma vez que, para das leis derivar as ações, é necessária a *razão*, a vontade outra coisa não é senão a razão prática. Quando, num ser, a razão determina infalivelmente a vontade, as ações deste ser, que são. Reconhecidas objetivamente necessárias, são necessárias também subjetivamente; quer dizer que então a vontade é uma faculdade de escolher *somente aquilo* que a razão, independentemente de toda inclinação, reconhece como praticamente necessário, isto é, como bom”.

Neste momento, pode-se relacionar a Vontade para Platão e Kant em sua recepção para Schopenhauer. Como foi dito, o pessimista de Frankfurt tem como preferência expressa manter a vinculação entre a coisa-em-si kantiana com o seu conceito de Vontade. Sabe-se que os três pilares de sapiência herdados e reclamados por Schopenhauer foram: Kant, Platão e os Vedas³⁶⁸. Neste sentido, ele tentou em diversas partes de sua obra ressaltar a ligação entre esses avatares e sua filosofia. Destacaremos neste momento tão só as considerações pertinentes a Platão e Kant.

Para Schopenhauer as Idéias platônicas são justamente os graus determinados da objetivação daquela Vontade que constitui o em-si³⁶⁹ do mundo³⁷⁰. Devemos reconhecer como Platão e Kant concordam plenamente no principal em seus sistemas filosóficos:

Conhecemos a vontade como coisa-em-si; a Idéia, entretanto, como a objetividade imediata (isto é, que ainda não entrou no tempo e no espaço) da Vontade num determinado grau. Portanto, ambas não são a mesma coisa, porém intimamente aparentadas (...) a Idéia é a Vontade assim que esta se tornou objeto, contudo ainda não entrou no tempo, no espaço e na causalidade.³⁷¹

Neste momento, o filósofo resume brevemente, com sua capacidade de síntese peculiar, o sistema do criticismo königsberguiano: “A doutrina de Kant é, no essencial, a seguinte: Espaço, tempo e causalidade não são determinações da coisa-em-si, mas pertencem somente ao seu fenômeno, pois eles não passam de meras formas do nosso conhecimento³⁷².” Já com relação a Platão, expressa-se Schopenhauer: “As coisas deste mundo, que nossos sentidos percebem, não possuem nenhum ser verdadeiro: elas sempre

³⁶⁸ JANAWAY, Christopher (Org.). **The Cambridge Companion to Schopenhauer**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Capítulos: “Ideas and Imagination”

³⁶⁹ Neste momento, vale a pena fazer referência a um termo recorrente na obra schopenhaueriana ao se referir à Vontade, à Vontade como em-si do mundo, ou seja, o termo Aesität. Citamos o respectivo verbete do Dicionário Histórico da Filosofia de Schopenhauer de Cartwright: “ASEITY (AESITÄT). Schopenhauer took this term from theology, where it is used to describe the being of God. It is derived from the Latin a se, “from oneself,” and it is used to refer to the self-derived or self-originated nature of God and his absolute independence from anything else. On this view, everything in creation is ab alio, dependent on God for its existence. Schopenhauer preserved these basic notions by claiming that the will has aseity.” CARTWRIGHT, David E. **Historical Dictionary of Schopenhauer’s Philosophy**, Lanham: Scarecrow Press, 2004. Pág. 7-8.

³⁷⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica do Belo**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2003. Pág. 33.

³⁷¹ *Ibidem*. Pág. 33.

³⁷² *Ibidem*. Pág. 34.

vem a ser, mas nunca são.”³⁷³ As duas doutrinas para Schopenhauer dizem exatamente o mesmo:

Ambas declaram o mundo visível, o mundo da experiência, um mero fenômeno, que em si é nulo, e possui significação e realidade emprestada apenas mediante o que nele se expressa. Este que nele se expressa é, portanto, o oposto do fenômeno: para Kant, a coisa em si; para Platão a Idéia.³⁷⁴

Posteriormente o pessimista de Frankfurt simplifica ainda mais essa relação: “portanto, a Idéia já é objeto; a coisa-em-si, por seu turno não é objeto³⁷⁵.” Deste modo, para Schopenhauer, a Idéia já é a objetividade da Vontade³⁷⁶, porém imediata. A “coisa-em-si, entretanto, é a Vontade mesma, na medida em que ainda não se objetivou, não se tornou representação.”³⁷⁷ Pode-se perceber assim que Schopenhauer une Platão a Kant quando expõe a Idéia como a objetividade da Vontade. A Vontade é, portanto, vista como a coisa-em-si de Kant. Já a Idéia de Platão é o conhecimento “completo, adequado e extenuante dessa coisa-em-si.”³⁷⁸

Por outro lado, o próprio Schopenhauer estava cômico das discordâncias existentes na filosofia sobre a compreensão da essência das coisas e, acrescentamos, sobre a própria noção de vontade. Para ele, “encontramos a filosofia como um monstro de inumeráveis cabeças, cada uma falando a sua própria língua³⁷⁹.” Da mesma maneira que o homem parte de si para conhecimento do mundo através da representação, deverá também partir de sua natureza individual para reconhecer a Vontade; nisso relembra o

³⁷³ SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica do Belo**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2003. Pág. 34

³⁷⁴ *Ibidem*. Pág. 34-35.

³⁷⁵ *Ibidem*. Pág. 39.

³⁷⁶ Conforme nota do tradutor Jair Barbosa: “No original, Objektität des Willens. O termo Objektität, neologismo de Schopenhauer, costuma provocar confusão entre tradutores, que às vezes o vertem por “objetividade”, termo inadequado, pois faz perder de vista o caráter inconsciente de imediatez do ato da vontade, anterior ao seu tornar-se fenômeno consciente na intuição do entendimento.” SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005. Pág. 157.

³⁷⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica do Belo**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2003. Pág. 39.

³⁷⁸ FONSECA, Eduardo Ribeiro da. **Psiquismo e vida: o conceito de impulso nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche**. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, University of São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-28042010-120532/>>. Acesso em: 24/07/2016. Pág. 162.

³⁷⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Editora UNESP, 2005. Pág. 151.

próprio filósofo: “Pois o indivíduo encontra seu corpo como objeto entre objetos.”³⁸⁰ Entretanto, deverá o homem ver seu corpo, sua matéria essencial, não somente como objeto, mas como Vontade.

Se a clareza é o traço distintivo da filosofia schopenhaueriana, mais claras são suas preleções quando *Privatdozent*. O filósofo em sua curta atividade magisterial, nos moldes do ensino superior da Alemanha romântica, preparou fartos cursos onde pormenorizava aspectos de sua filosofia primeira, ou mais especificamente, ele preparou preleções sobre a Teoria do Conhecimento [Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens], Metafísica da Natureza [Metaphysik der Natur], Metafísica do Belo [Metaphysik des Schönen] e, por fim, sobre a Metafísica dos Costumes [Metaphysik der Sitten]³⁸¹, que nada mais seriam que detalhamentos mais sistematizados de cada um dos livros do **Mundo como Vontade e Representação**.

Para nos auxiliar nas análises sobre a Vontade faremos referências ao Mundo, mas também às preleções sobre estética – Metafísica do Belo. Nestas notas encontram-se exposições pontuais e claríssimas sobre a Vontade para Schopenhauer. Se no Livro I expôs-se o curso da Representação, o qual não seria grande novidade em vista da filosofia precedente, principalmente da kantiana, agora ver-se-á o mundo como Vontade. Desde logo, Schopenhauer nos alerta sobre a solução, seja em seu título, ou no decorrer da obra. Para o filósofo, “se abstrairmos por completo o *mundo como representação*, nada mais restará senão o *mundo como Vontade*”³⁸², ou noutros termos, tudo é apenas ímpeto cego³⁸³.

Ao iniciar as reflexões sobre a essência do mundo, Schopenhauer já nos deixa de sobreaviso quanto ao caminho que não deve ser percorrido:

Decerto aquilo pelo que perguntamos é algo, em conformidade com sua essência, totalmente diferente da representação, tendo, pois, de subtrair-se por completo às suas formas e leis. Nesse sentido, não se pode alcançá-lo a partir da representação, seguindo o fio condutor das leis que

³⁸⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica do Belo**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2003. Pág. 42.

³⁸¹ MAGEE, Bryan. **The Philosophy of Schopenhauer**. Oxford: Clarendon Press, 1997.

³⁸² SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica do Belo**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2003. Pág. 49.

³⁸³ Ou dito de outra forma: “Exterior a toda representação e a todas as suas formas nada existe senão precisamente a Vontade, que é o em-si tanto do objeto contemplado quanto do indivíduo que considera.” SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica do Belo**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2003. Pág. 49.

meramente criam objetos, representações entre si, que são figuras do princípio de razão.³⁸⁴

A forma para se conhecer esse enigma da natureza é, nos dizeres do autor, “dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo”, continuando sobre essa chamada Vontade, apenas esta “fornece-lhe a chave para seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos”³⁸⁵, ou mais claramente, tal conhecimento se dará pelo corpo. Novamente será o corpo o ponto de partida, mas não pelo prisma da Representação, mas pelo prisma da Vontade. O indivíduo enquanto sujeito de conhecimento tem acesso a esse corpo de forma distinta, pois este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes para Schopenhauer.

Uma distinção que se deve ter clara é que o ato de vontade e ação do corpo não são dois estados diferentes, mas são uma única e mesma coisa, dadas de formas completamente diferentes, “uma vez imediatamente e outra na intuição do entendimento”³⁸⁶. Neste sentido, categórica é a afirmação de Schopenhauer: “sim, o corpo inteiro não é nada mais senão a vontade objetivada, que se tornou representação.”³⁸⁷ Ou ainda dito de outra forma, “a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade.”³⁸⁸

Interessantíssima é a constatação de Schopenhauer sobre o corpo como objetividade³⁸⁹ da Vontade, pois o corpo também é a vontade objetivada. Vejamos que se trata de um pensamento em completa sintonia com as modernas descobertas da ciência, já que Schopenhauer inseria dentre as manifestações da Vontade não só os atos físicos, mas o próprio conhecimento. Diz o pensador do pessimismo ascético: “Ora, como

³⁸⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Editora UNESP, 2005. Pág. 155.

³⁸⁵ *Ibidem*. Pág. 156.

³⁸⁶ *Ibidem*. Pág. 157.

³⁸⁷ *Loc. Cit.*

³⁸⁸ *Loc. Cit.*

³⁸⁹ Vide nota de rodapé do tradutor, Prof. Jair Barbosa, acerca da objetividade [*Objektivität*]: “No original, *Objektivität* des Willens. O termo *Objektivität*, neologismo de Schopenhauer, costuma provocar confusão entre tradutores, que às vezes o vertem por “objetividade”, termo inadequado, pois faz perder de vista o caráter inconsciente de imediatez do ato da vontade, anterior ao seu tornar-se fenômeno consciente na intuição do entendimento.” In SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Editora UNESP, 2005. Pág. 157

qualquer outra manifestação da Vontade, o conhecimento se objetiva por órgãos corporais: nervos, cérebro.”³⁹⁰

Neste sentido, toda ação sobre o corpo é também uma ação sobre a Vontade. No entanto, dor e prazer não são representações, “mas afecções imediatas da vontade em seu fenômeno, o corpo”³⁹¹. Há uma ligação completa do físico com o metafísico, talvez sequer ligação, mas uma unidade vista sobre prismas distintos. Schopenhauer chama essa indissociável ligação entre o corpo e a vontade como a verdade filosófica por excelência, onde reafirma em outras palavras:

[...] meu corpo e minha vontade são uma coisa só; ou, o que como representação intuitiva denomino meu corpo, por outro lado denomino minha vontade, (...) meu corpo é a OBJETIDADE da minha vontade, ou abstraindo que meu corpo é minha representação, ele é apenas a minha vontade etc.³⁹²

Ainda com relação ao conhecimento, e talvez sobre uma limitação deste — obviamente não no sentido kantiano — seria que “além da vontade e da representação, absolutamente nada é conhecido, nem pensável.”³⁹³ Caminhando para o aspecto físico, para os fenômenos da realidade efetiva, Schopenhauer nos diz que “a força que atrai a pedra para a terra é, conforme sua essência em si, além de representação, vontade”³⁹⁴. Desde já o filósofo faz a advertência para os mais inocentes que poderiam ver um motivo conhecido por trás do movimento, mas não há motivos para a vontade, esta, em-si, ímpeto cego.

Schopenhauer concernente aos *motivos* da Vontade assevera categoricamente: “A vontade mesma, ao contrário, encontra-se fora do domínio da lei de motivação: apenas seu fenômeno em dado ponto do tempo é necessariamente determinado por tal lei.” Neste ponto, todas as explicações sobre a representação e sua submissão ao *principium individuationis* devem ser lembradas, pois tais imposições não estão presentes no mundo como vontade; ou dito de outra forma, “apenas o FENÔMENO da vontade está

³⁹⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica do Belo**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Editora, 2003. Pág. 42.

³⁹¹ SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005. Pág. 158

³⁹² *Ibidem*. Pág. 160.

³⁹³ *Ibidem*. Pág. 163.

³⁹⁴ *Loc. Cit.*

submetido ao princípio de razão, não ela mesma, que, nesse sentido, é para ser denominada SEM-FUNDAMENTO”³⁹⁵.

Deste modo, para Schopenhauer cada ação de um corpo é fenômeno de um ato volitivo, no qual a Vontade mesma, ou seja, o caráter do indivíduo, a vontade objetivada em Vida, se apresenta; no que arremata o pensador: “Logo, todo o corpo não tem de ser outra coisa senão minha vontade que se torna visível.”³⁹⁶ Novamente vale citar o próprio mestre da Vontade:

Em confirmação a tudo isso, recorde-se que toda ação sobre o corpo afeta simultânea e imediatamente a vontade e, nesse sentido, chama-se dor ou prazer, ou, em graus menores, sensação agradável ou desagradável; inversamente, todo movimento veemente da vontade, portanto todo afeto e paixão, abala o corpo e perturba o curso de suas funções.³⁹⁷

Sob outra perspectiva, a própria Vontade quando se objetiva no mundo fenomênico determinaria sua forma. Neste sentido, as partes do corpo humano, e também de toda vida orgânica, devem corresponder perfeitamente às principais solicitações pelas quais a vontade se manifesta, ou seja, em sua expressão visível. Enveredando-se nos exemplos humanos, Schopenhauer nos diz que os dentes e o intestino são a fome objetivada; os órgãos genitais, o impulso sexual objetivado, para não dizer o próprio impulso de reprodução, pois devemos nos lembrar da lição de Schopenhauer sobre o amor, o qual nada mais seria que a Vontade objetivada de dois indivíduos com pretensão de um indivíduo melhor biologicamente aos olhos da **Vontade**³⁹⁸. Mais adiante, afirmará o pessimista de Frankfurt³⁹⁹: “Desse ponto de vista, as partes do corpo têm de corresponder perfeitamente às principais solicitações pelas quais a vontade se manifesta, tem de ser a sua expressão visível”.

Relembra aqui Schopenhauer, com certo assombro, certa passagem de Parmênides, transcrita por Aristóteles, onde os membros são manifestações de uma

³⁹⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005. Pág. 164-165.

³⁹⁶ *Ibidem*. Pág. 165.

³⁹⁷ *Ibidem*. Pág. 165-166.

³⁹⁸ Aqui valem as lições estampadas em SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica do Amor e Metafísica da Morte**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

³⁹⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Editora UNESP, 2005. Pág. 167.

mente, onde aquele retomando outro aspecto do monismo do ser diria que mente e corpo seria o mesmo ente, e a inteligência seria o critério diferenciador, ou seja, a representação. Neste sentido, reflexiva é a lição de Schopenhauer:

Eu, aquele que considera, também não sou, sem objeto, representação, um sujeito, mas mera vontade, ímpeto cego; e precisamente por isso a coisa conhecida, sem mim como sujeito, também não é objeto, mas mera Vontade, ímpeto cego. Essa Vontade, no entanto, é a mesma nos dois. A diversidade dos indivíduos se dá somente no mundo da representação e devido sua forma.⁴⁰⁰

Feitas estas explanações iniciais sobre a **Vontade**, a **Representação** e o corpo, Schopenhauer chega ao ponto alto de suas elucubrações sobre o mundo por detrás de todo o fenômeno. A diferença entre as coisas está apenas no fenômeno e este se chama **Representação**, nada mais. Afirma categoricamente o filósofo: “Toda representação, não importa seu tipo, todo objeto é fenômeno, COISA-EM-SI, entretanto, é apenas a VONTADE.”⁴⁰¹ Schopenhauer faz, neste momento, questão de preservar a expressão kantiana da coisa-em-si [Ding an Sich], principalmente para dizer que esta jamais é objeto, pois se for pensada estará em forma objetivada, tornando-se, portanto, um fenômeno; assim esta pegará emprestado um nome de objeto no mundo fenomênico.

Por fim, o filósofo do “pessimismo”, que mais se assemelha a um ultra-realismo-metafísico, tece alguns comentários sobre as possíveis confusões entre seu conceito de Vontade e o conceito de força. Para ele normalmente tentou-se reduzir, ou subsumir, o conceito de vontade ao de força, mas o filósofo intenta o contrário, ou seja, pretende ver cada força na natureza como **Vontade**⁴⁰². Este é o único dentre todos os conceitos que não tem origem no fenômeno, mas provém da imediata consciência do indivíduo, conhecimento direto, sem a representação como mensageira para a compreensão da essência do mundo.

Schopenhauer afirma que a **Vontade**, enquanto coisa-em-si, em nada assemelha-se ao seu fenômeno, ainda que esteja inserida em suas formas na medida em que aparece no mundo, como representação. Excluída do âmbito de qualquer necessidade (princípio

⁴⁰⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica do Belo**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2003. Pág. 49.

⁴⁰¹ *Loc. Cit.*

⁴⁰² JANAWAY, Christopher (Org.). **The Cambridge Companion to Schopenhauer**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Pág. 341.

de razão), a Vontade é o que se denomina absolutamente sem-fundamento: por não se submeter ao princípio de individuação (as categorias de tempo e espaço). Distinguindo-se, assim, da diversidade plural de suas manifestações no tempo e no espaço, ela está além de qualquer pluralidade, situada fora do tempo e do espaço e alheia a qualquer possibilidade de pluralidade.

Deve-se atentar para a importância de não se perder de vista que as manifestações da Vontade em si, ao contrário desta, e bem como toda e qualquer representação, apresenta-se já condicionada; submissa à lei da necessidade. Se a Vontade é una, não se pode querer encontrá-la na pluralidade das suas formas.

De tal feita, afirmar a liberdade de cada ação humana, individualmente considerada, revela-se um equívoco perigoso à existência do homem. Se o indivíduo, ele mesmo, não é senão representação da **Vontade**, ele já está de antemão determinado. Ainda que se considere portador de uma liberdade *a priori*, a experiência concreta do seu agir histórico insiste em mostrar-lhe o contrário e apresentá-lo como prisioneiro da lei da necessidade. Antes mesmo de qualquer escolha, em suas funções vitais mais básicas (circulação, digestão, respiração etc), a **Vontade** está presente:

Não só as ações do corpo, mas ele mesmo, como mostrado anteriormente, é no todo fenômeno da Vontade; noutros termos, Vontade objetivada, concreta. Portanto, tudo o que nele ocorre tem de ocorrer mediante Vontade, embora aqui a Vontade não seja conduzida por conhecimento, não seja determinada por motivos, mas atue cegamente segundo causas, nesse caso chamadas excitações.⁴⁰³

Dessa atuação cega da **Vontade**, que ocorre não por *motivos* (causalidade mediada pelo conhecimento), mas por *excitações*, decorre que esta mesma Vontade se encontra presente não apenas no homem, enquanto sujeito consciente capaz de representação, como também nas plantas e nos animais. Isso porque, ensina-nos, a representação enquanto motivo não se constitui em condição para a existência da Vontade. Daí porque o dilatar-se da pupila quando recebe a luz do sol, a secreção exalada por determinadas plantas ou a construção do ninho de um pássaro – em suma os efeitos determinados por *excitação*, enquanto expressão de uma necessidade cuja causa não sofre a proporcional

⁴⁰³ SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005. Pág. 174.

influência que acarreta aos efeitos⁴⁰⁴, são expressões da mesma Vontade presente no ser humano.

Até mesmo as forças da natureza, as leis imutáveis do universo e os princípios que determinam a existência dos corpos inorgânicos são expressões desta mesma Vontade que habita o ser humano:

Precisamente aquela essência que em nós segue seus fins à luz do conhecimento, aqui, nos mais tênues de seus fenômenos, esforça-se de maneira cega, silenciosa, unilateral e invariável. Mas, em toda parte, ela é uma única e mesma. Tanto quanto os primeiros raios da aurora e os intensos raios do meio-dia tem o mesmo nome de luz do sol, assim também cada um dos aqui mencionados casos tem de levar o nome de vontade, que designa o ser em si de cada coisa no mundo, sendo o único núcleo dos fenômenos.⁴⁰⁵

A Vontade, em Schopenhauer, afigura-se como a essência mesma do mundo. Resta então saber como se dá essa identidade essencial da Vontade no universo, a partir da relação entre a Vontade enquanto a coisa-em-si e a multiplicidade de seus fenômenos. O inimigo de Hegel credita a Kant o mérito pela revelação das formas *a priori* da intuição, o **tempo**, o **espaço** e a **causalidade**, quer dizer, as qualidades do objeto enquanto objeto para um sujeito. Schopenhauer, com base nelas, esclarece que tais atributos pertencem ao próprio ser da representação e não àquilo que porventura se representa. Assim, tudo aquilo que no objeto é condicionado por tais categorias não diz respeito à sua essência, ao que o objeto é, mas apenas às formas pelas quais ele é cognoscível – ou seja, a sua necessária representação.

Conhecer o objeto é, pois, o conhecimento acerca do seu fenômeno, de forma que todo conhecimento dedutível – aquele que proporciona a explicação, clareza e distinção, quer parta do sujeito ou do objeto – é fenomênico; não logra atingir à coisa-em-si. Isso porque ela não pode ser fundamentada: a sua essência não se encontra jamais em uníssono com sua forma, sempre condicionada pelo princípio de razão. Disso decorre a exatidão das ciências matemáticas e lógicas – tal como proposto por Kant.

⁴⁰⁴ Essa hipótese, em que o estado da matéria produz um efeito que tem o condão de influir-lhe na mesma medida, ou seja, sofre mudança igual a que provoca, Schopenhauer irá denominar *causa em sentido estrito*. SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005. Pág. 174.

⁴⁰⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005. Pág. 178.

Todavia, a mera existência da representação enquanto tal parece pressupor uma existência sem fundamento, uma realidade aparentemente inacessível através da razão, mas que esta busca explicar:

Mecânica, física e química ensinam regras e leis segundo as quais as forças de impenetrabilidade, gravidade, rigidez, fluidez, coesão, elasticidade, calor, luz, afinidades eletivas, magnetismo, eletricidade etc. fazem efeito, isto é, a lei, a regra observada por essas forças em seu aparecimento no tempo e no espaço em cada caso. Porém, as forças mesmas, não importa o que façamos, permanecem ali *qualitates occultae*. Pois se trata exatamente da coisa-em-si que, à medida em que aparece, expõe esses fenômenos.⁴⁰⁶

Para Schopenhauer as ciências, tal como Kant as classifica, não fornecem senão o conhecimento da forma pela qual os objetos subsumem-se ao princípio de razão; demonstram, ao cabo, simples proporções, quer dizer, relações entre representações desprovidas de conteúdo. A sua essência, essa coisa-em-si – a **Vontade** – permanece completamente diversa da pluralidade dos seus fenômenos a nós acessíveis através da representação, ainda que apenas possa ser concebível ao assumir tais formas⁴⁰⁷.

Todo conhecimento, assim, que se apoie em representações e ignore essa substância essencial de todo objeto há de demonstrar o aparente paradoxo das ciências. Se, como diz, é tão “inexplicável que uma pedra caia em direção à terra quanto o é que um animal se movimente”⁴⁰⁸, é porque todo saber remete sempre àquelas qualidades ocultas cuja explanação abandonou-se.

A filosofia, assevera Schopenhauer, se não quer ver-se reduzida a uma mera etiologia, deve ilustrar aquilo que é incondicionado, a própria essência do mundo. Para tanto, deve partir do conhecimento do único objeto que o sujeito pode conhecer enquanto **Vontade**: seu próprio corpo. Dos motivos que condicionam o movimento do

⁴⁰⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005. Pág. 182.

⁴⁰⁷ Schopenhauer dirá que “a coisa-em-si jamais pode ser remetida à mera forma e, como esta é o princípio da razão, jamais pode ser plenamente fundamentada. Se, em consequência, a matemática nos fornece conhecimento exaustivo daquilo que no fenômeno é grandeza, posição, número, ou seja, relações espaciais e temporais; se a etiologia nos dá por completo as condições regulares sob as quais os fenômenos aparecem no tempo e no espaço com todas as suas determinações – mesmo assim nada se aprende por aí senão por que cada fenômeno tem de se mostrar precisamente agora e exatamente aqui”. SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005. Pág. 181.

⁴⁰⁸ *Ibidem*. Pág. 185.

corpo do sujeito há de serem deduzidas as forças infundadas que se manifestam em todos os corpos naturais, uma vez que são exteriorizações da mesma Vontade, ainda que em graus distintos. Reconhecer, desta forma, que o caráter do indivíduo está para ele como a própria extensão está para a pedra, é reconhecer a natureza íntima do substrato de toda a realidade: a Vontade, o princípio a partir do qual toda necessidade é estabelecida.

A **Vontade**, por afigurar-se como geradora da pluralidade de manifestações da realidade enquanto representação, não deve ser confundida com essa diversidade fenomênica: “as grandezas de sua objetivação não lhe dizem respeito imediatamente⁴⁰⁹”, diz Schopenhauer, de forma que a Vontade que habita o ser humano é a mesma que garante sustentação a todo o edifício do real. A maior visibilidade com a qual se reveste em sua objetivação como representação é que é passível de quantificação, mas aí trata-se propriamente desta, não da coisa-em-si.

Conceber o mundo como o que ele é em sua essência unitária e indivisa, para além da infinita diversidade de sua concepção enquanto fenômeno: eis o que significa, ao fim, compreendê-lo enquanto Vontade. Em clara oposição ao pensamento especulativo da filosofia de Hegel – que à época da publicação de **O Mundo como Vontade e como Representação** já era considerado o grande filósofo da Alemanha⁴¹⁰ – e sua concepção da filosofia enquanto a ciência do absoluto, Schopenhauer direciona o olhar ao particular, para ali encontrar o princípio que rege todo o universal:

A essência em si, em verdade, está presente no todo e indivisa em cada coisa da natureza, em cada ser vivo. Dessa forma, nada perdemos, caso nos detenhamos em alguma coisa particular. A verdadeira sabedoria não é adquirida medindo-se o mundo ilimitado ou, o que seria mais pertinente, sobrevoando pessoalmente o espaço infinito, mas antes investigando qualquer coisa em particular, procurando conhecer e compreender perfeitamente a sua essência verdadeira e própria.⁴¹¹

Este é, portanto, o contexto de discussões sobre a Vontade em seu duelo com a racionalidade kantiana que foi recepcionado por Nietzsche. Na fase inicial de sua

⁴⁰⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005. Pág. 189.

⁴¹⁰ Hegel publica a sua primeira versão da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* em 1817, pouco antes de tornar-se professor de filosofia da Universidade de Berlim, assumindo a cátedra que fora de Fichte e estava vaga desde sua morte, em 1814.

⁴¹¹ SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005. Pág. 190-191.

filosofia há enormes influências do pensamento schopenhaueriano e muito da crítica metafísica que Nietzsche fez também recaiu sobre seu antigo mestre. Todavia, os leitores do grande pessimista fazem uma correção sobre a simples tentativa de colocar o pensamento da Vontade como parte da metafísica tradicional. Para o próprio Schopenhauer era a tentativa de unificação da cisão kantiana:

O prefixo “meta” da metafísica schopenhaueriana não é um sinônimo de “além” ou de “exterior” ao mundo, mas sim correlato do que seja “interior” ao visível, origem imediata do que aparece e se oculta sob o véu da representação. Poder-se-ia dizer, neste sentido, que o inconsciente da Representação é a Vontade.⁴¹²

A **Vontade** não é transcendente apenas, ela é também imanente ao ser para Schopenhauer, pois o corpo, como também a representação são decorrências da Vontade. Por certo, sem o grande pessimista o próprio Nietzsche não poderia desenvolver sua filosofia, em especial a Vontade de Poder, mesmo que com grandes diferenças sobre as decorrências morais entre as duas visões de mundo. Para o discípulo a saída do mestre sempre seria a negação da Vontade, mesmo que através de um ascetismo moderado. Todavia, a **Vontade de Poder** sempre quer mais **Poder**, mesmo que outras vontades apontem o Poder para o nada [Nihil], como será visto nos próximos capítulos.

⁴¹² FONSECA, Eduardo Ribeiro da. **Psiquismo e vida**: o conceito de impulso nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, University of São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-28042010-120532/>>. Acesso em: 24/07/2016. Pág. 228.

3.2 A(S) VONTADE(S) EM NIETZSCHE

Muitas, e não pouco infrequentes, foram as tentativas de relacionar a Vontade de Arthur Schopenhauer à Vontade de Poder de Friedrich Nietzsche. Longe de uma análise conclusiva sobre tal ponto, tentar-se-á uma sintética abordagem de ambas as compreensões para filósofos unidos pelo traço da crítica à racionalidade, apartados por suas conclusões. Como visto no item anterior, a conotação filosófica dada pelo mestre da Vontade vai muito além de qualquer tentativa anterior ao buscar a essência metafísica do mundo, compreendendo a metafísica imanente de Schopenhauer. A **Vontade** está além do que se vê, mas é vista em tudo.

Ao se analisar comparativamente as concepções sobre as vontades serão reconhecidos pontos de contato e afastamento, isto por óbvio, pois o próprio Nietzsche não queria ser a sombra do seu antigo mestre, mas construtor de sua própria casa⁴¹³. Para tanto recorreremos à breve, mas acertada explanação de Ferrater Mora:

Para Schopenhauer la Voluntad representa — o, mejor dicho, es — el fondo último de lo real. La Voluntad no se halla limitada por las categorías del espacio, del tiempo y de la causalidad, las cuales se aplican al mundo de los fenómenos. La Voluntad no es un objeto del entendimiento. Aunque esta Voluntad es accesible, o representable, mediante La experiencia que tiene el hombre de su propia actividad volitiva, no es la mera transposición, o proyección, de ésta a aquélla. La Voluntad no es una causa; es un principio absoluto que se objetiva produciendo las Ideas. El mundo metafísico puede ser, pues, entendido como una serie de objetivaciones de la Voluntad — la cual se objetiva máximamente en el hombre. Para Nietzsche, la voluntad es primariamente “voluntad de poder” (voluntad de dominio), y constituye la base de la nueva tabla de valores en la cual alcanza la vida el rango supremo.⁴¹⁴

Já no pensamento de Nietzsche, a Vontade de Poder é mencionada pela primeira vez em **Assim Falou Zaratustra** num contexto psicológico e orgânico. Para o discípulo de Dionísio, a Vontade de Poder é um elemento condutor de toda a vida. Assim enuncia

⁴¹³ Referência à epígrafe de Gaia Ciência: Ich wohne in meinem eignen Haus, / Hab Niemandem nie nichts nachgemacht / Und — lachte noch jeden Meister aus, / Der nicht sich selber ausgelacht. / Ueber meiner Hausthür.

⁴¹⁴ MORA, José Ferrater. **Diccionario de filosofia**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1999. Pág. 921. Verbete: Voluntad.

o filósofo pela boca da única criança que nasceu sorrindo: “Apenas onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida, e sim — eis o que te ensino — vontade de poder!”⁴¹⁵. No entanto, Arthur Schopenhauer postulou a Vontade como “coisa-em-si” que se manifesta individualmente como **Vontade de Vida**⁴¹⁶, em que, todavia, sobre tal vontade, o indivíduo não tem nenhum controle.

Por outro lado, a recepção do problema em Nietzsche procura ir além da metafísica pessimista de Schopenhauer. Para o **Além-do-Homem** [Übermensch]⁴¹⁷, a vontade é atrelada à afirmação da vida em todas as contingências, **Amor Fati**, adquirindo um sentido de afirmação do real através de sua conexão com o **Eterno Retorno**. Enfim, o Além-do-Homem, em relação à vontade, escuta atentamente às palavras de Zaratustra:

Redimir os passados e transformar tudo, todo “foi” num “assim o quis”: só isto é redenção para o profeta:

Vontade! — assim se chama o libertador e o mensageiro da alegria: — eis o que vos ensino, meus amigos; mas aprendei também isto: a própria vontade é ainda escrava.

O querer liberta; mas, como se chama o que aprisiona o libertador?

“Assim foi”: eis como se chama o ranger de dentes e a mais solitária aflição da vontade. Impotente contra o fato, a vontade é para todo o passado um malévolos espectador.

A vontade não pode querer para trás: não pode aniquilar o tempo e o desejo do tempo é a sua mais solitária aflição.

O querer liberta: que há de imaginar o próprio querer para se livrar da sua aflição e zombar do seu cárcere?⁴¹⁸

⁴¹⁵ ZA, II, Da Superação de Si Mesmo. Original: “„Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern — so lehre ich’s dich — Wille zur Macht!”

⁴¹⁶ Nisto vale citar parte posterior do Mundo: “A Vontade que, considerada puramente em si, destituída de conhecimento, é apenas um ímpeto cego e irresistível – como a vemos aparecer na natureza inorgânica e na natureza vegetal, assim como na vida vegetativa de nossa própria vida – atinge, pela entrada em cena do mundo como representação desenvolvida para o seu serviço, o conhecimento de sua volição e daquilo que ela é e quer, a saber, nada senão este mundo, a vida, justamente como esta existe. Por isso denominamos o mundo fenomênico seu espelho, sua objetividade; e, como o que a Vontade sempre quer é a vida, precisamente porque esta nada é senão a exposição daquele querer para a representação, é indiferente e tão somente um pleonasma se, em vez de simplesmente dizermos “a Vontade”, dizermos “a Vontade de Vida.” SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Trad. São Paulo: UNESP, 2005. §54.

⁴¹⁷ Para os fins do trabalho é desnecessário entrar na discussão sobre a tradução do termo, se seria super homem, homem superior, além-do-homem, além-homem etc. Adotaremos a solução de Oswaldo Giacoia Júnior: **Além-do-homem**. Cf. GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013. Pág. 10-12.

⁴¹⁸ ZA, II, Da Redenção. Original:

“Die Vergangnen zu erlösen und alles „Es war” umzuschaffen in ein „So wollte ich es!” — das hiesse mir erst Erlösung!

Todavia, este ainda é o âmbito da vontade no sentido subjetivo tão caro à filosofia do direito e às ciências do espírito que caminhavam sob bases kantianas. Nietzsche não deixa esse conceito sem ser questionado, principalmente na correlação tradicional entre vontade e querer. Porém, o ponto de viragem em Nietzsche é exatamente pensar a Vontade de Poder não como a vontade subjetiva, pois esta é nada mais que um dos muitos efeitos da Vontade de Poder. Como esclarece Marco Antonio Casanova⁴¹⁹: “Em primeiro lugar, Nietzsche não pensa a vontade como uma faculdade subjetiva, como ‘eu quero’. Ele pensa muito mais a vontade no âmbito mesmo do embate originário entre perspectivas. Vontade é aqui o nome para o ímpeto proveniente da luta entre perspectivas”. Ou no jogo de palavras dado pelo referido autor: “Vontade é poder e poder é vontade.”⁴²⁰

Em todos os casos, antes de avançar para temas mais importantes em relação ao trabalho, vale um breve retrospecto sobre o que é a doutrina da Vontade de Poder na obra de Nietzsche para que não se incorra em nenhuma falta na sua interpretação, porquanto tradicionalmente este foi o calcanhar de Aquiles em relação à recepção nietzschiana pelos filósofos do direito, como visto no Capítulo 2 em Giorgio Del Vecchio e Alfred Verdross. Assim, alguns pontos merecem ser elucidados nesta questão: a “obra” A Vontade de Poder, a Vontade de Poder nas obras publicadas e a Vontade de Poder nos escritos póstumos. Deste modo se poderá adentrar nas interpretações e recepções deste grande tema da filosofia nietzschiana para os fins do presente trabalho.

Nunca é um excesso desmistificar a obra denominada “A Vontade de Poder”, porquanto nos informa Christian Niemeyer que ela foi a obra mais citada em língua alemã para a recepção de Nietzsche, mais que **Assim Falou Zaratustra**. Já na tradição anglo-

Wille — so heisst der Befreier und Freudebringer: also lehrte ich euch, meine Freunde! Und nun lernt diess hinzu: der Wille selber ist noch ein Gefangener.

Wollen befreit: aber wie heisst Das, was auch den Befreier noch in Ketten schlägt?

„Es war“: also heisst des Willens Zähneknirschen und einsamste Trübsal. Ohnmächtig gegen Das, was gethan ist — ist er allem Vergangenen ein böser Zuschauer.

Nicht zurück kann der Wille wollen; dass er die Zeit nicht brechen kann und der Zeit Begierde, — das ist des Willens einsamste Trübsal.

Wollen befreit: was ersinnt sich das Wollen selber, dass es los seiner Trübsal werde und seines Kerkers spotte?”

⁴¹⁹ CASANOVA, Marco Antonio. **Comprender Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2012. Pág. 211.

⁴²⁰ *Ibid.*

saxã, a tradução de Walter Kaufmann⁴²¹ ampara estudos até hoje realizados por acadêmicos fora do círculo dos *Nietzsche-Studien* que consideram apenas as edições críticas de Colli/Montinari⁴²².

Christan Niemayer faz um minucioso estudo sobre a compilação feita por Elisabeth Förster-Nietzsche, apresentando trechos retirados, adulterados, cartas forjadas⁴²³, todos com o intuito crescente de divulgar a obra do irmão em círculos anti-semitas já conhecidos por ela (por exemplo, seu marido tentou fundar uma colônia ariana no Paraguai no final do século XIX, suicidando-se com a falência do empreendimento). Posteriormente, ao retornar à Europa, ao ver a expansão do anti-semitismo nas primeiras décadas do século XX e a ascensão do nacional-socialismo na década de 20, achou por oportuno ofertar a obra do irmão como sustentáculo filosófico do III Reich, o que foi bem recebido por autores como Alfred Baeumler e Alfred Rosenberg.

O aspecto mais interessante nesta discussão é que Nietzsche, em carta a seu amigo Heinrich Köselitz, em 2 de fevereiro de 1888⁴²⁴ já abortava os planos de trazer a público um escrito chamado “A Vontade de Poder” no contexto de uma discussão com seu editor Fritzsch, preferindo se dedicar ao projeto de **O Anticristo**. Tal cancelamento foi confirmado em carta à sua amiga Meta von Salis em 7 de setembro de 1888⁴²⁵, onde fala claramente de seu projeto de uma obra denominada “Transvaloração de Todos os Valores”, cujo primeiro volume seria **O Anticristo**. Por outro lado, um fato que chama

⁴²¹ NIETZSCHE, Friedrich. **The Will to Power**. Trad. Walter Kaufmann; RJ Hollingdale. Nova Iorque: Vintage, 1968.

⁴²² No Brasil contamos com uma edição baseada na de 1906 com 1.067 aforismos, que é a edição mais difundida. Os tradutores brasileiros, Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes, cotejaram o texto com a edição crítica Colli/Montinari, mas não procederam com nenhuma alteração como fizeram outras edições. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. **A vontade de Poder**. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes; apres. Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. Contamos ainda com tradução de Mário Ferreira dos Santos que foi um dos grandes divulgadores da obra de Nietzsche na década de 50 e 60 no Brasil, que traduziu também “Aurora”, “Assim Falava Zaratustra” (Com comentários simbólicos de grande valia) e “Além do Bem e do Mal”, todas também reeditadas pela Editora Vozes, já que as primeiras edições remontam à já extinta Editora Logos, de propriedade de Mário Ferreira dos Santos. Quanto à tradução comentada: cf. NIETZSCHE, Friedrich. **A Vontade de Potência**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011.

⁴²³ NIEMEYER, Christian. **Diccionario Nietzsche: conceptos, obras, influencias y lugares**. Trad. Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012. Verbete: La Voluntad de Poder / Der Wille zur Macht.

⁴²⁴ NIETZSCHE, Friedrich. **Correspondencia VI: Octubre 1887 – Enero 1889**. Tradução, introdução e notas de Joan B. Llinares. Madrid: Editorial Trotta, 2012. Pág. 124-126.

⁴²⁵ *Ibidem*. Pág. 240-241.

atenção é que a Vontade de Poder faz parte das discussões sobre o projeto da Transvaloração enquanto solução para o Niilismo, porém sem ser a finalidade ou reflexão última de Nietzsche nos momentos finais de sua vida lúcida.

Desfeito esse equívoco, pode-se retomar a questão da **Vontade de Poder** nas obras publicadas e nos aforismos póstumos. A expressão *Wille zur Macht* aparece pela primeira vez num fragmento póstumo de 1877⁴²⁶, ainda que muito distante do sentido dado na década de oitenta daquele século. Num primeiro momento está muito relacionada à disposição psicológica dos homens para o sentimento [Gefühl] de poder. Já na década de oitenta o termo reaparecerá em **Assim Falou Zaratustra** especialmente três sentidos: como autolegislação⁴²⁷, como saber⁴²⁸ e como afirmação⁴²⁹. A partir de **Além do Bem e do Mal**⁴³⁰, na **Genealogia da Moral**⁴³¹ e no livro V de **Gaia Ciência**⁴³², adicionado em 1886, bem como nos quatro últimos livros acabados – **O Caso Wagner, Ecce Homo, Crepúsculo dos Ídolos e O Anticristo** –, mas não publicados em vida, onde o termo é usado na maioria das vezes nos mesmos três sentidos anteriormente expressos. A presença mais marcante da ideia se encontra em **Além do Bem e do Mal**.

Seria interessante destacar neste momento que a leitura dos jusfilósofos se restringiu, quando muito, à obra publicada de forma segmentada, ou seja, só partir de **O Anticristo**, ou de **Ecce Homo**, que são livros mais polêmicos, ou adstritos a referências à famigerada seleção de textos “A Vontade de Poder”. Para tanto, veja-se o famoso

⁴²⁶ KSA 8, 23 [63]: “El principal elemento de la ambición es el acceso al *sentimiento* del propio *poder*. La satisfacción por el poder no se circunscribe al hecho de que nos alegremos de ser admirados en la opinión de otros. Alabanza y crítica, amor y odio son: mismo para el ambicioso que quiere poder. Temor (negativamente) y voluntad de poder (positivamente) explican nuestro gran respeto a las opiniones de los hombres. *Placer del poder*. — El placer del poder se explica por el displacer centuplicamente experimentado de la dependencia, de la impotencia. Si no se da esta experiencia, falta también el placer.” Original: “Das Hauptelement des Ehrgeizes ist, zum G e f ü h l seiner M a c h t zu kommen. Die Freude an der Macht ist nicht darauf zurückzuführen, dass wir uns freuen, in der Meinung anderer bewundert dazustehen. Lob und Tadel, Liebe und Hass sind gleich für den Ehrsuchtigen, welcher Macht will. Furcht (negativ) und Wille zur Macht (positiv) erklären unsere starke Rücksicht auf die Meinungen der Menschen. Lust an der Macht. – Die Lust an der Macht erklärt sich aus der hundertfältig erfahrenen Unlust der Abhängigkeit, der Ohnmacht. Ist diese Erfahrung nicht da, so fehlt auch die Lust.”

⁴²⁷ ZA, I, Das mil metas e uma só meta.

⁴²⁸ ZA, II, Da superação de si mesmo.

⁴²⁹ ZA, II, Da Redenção.

⁴³⁰ ABM, §8, §13, §22, §23, §35, §186, §198, §211 e §259.

⁴³¹ GM, II, §12; III, §15 e §15.

⁴³² GC, §349.

aforismo na edição crítica que por sua vez também está na referida seleção de textos “A Vontade de Poder”. Tal aforismo foi escrito entre junho e julho de 1885:

E vós também sabéis o que para mim é “o mundo”? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Esse mundo: um elemento descomunal de força, sem início, sem fim, uma grandeza fixa de força, com o caráter do bronze, que não se toma maior, nem menor, que não se desgasta, mas apenas se transforma, (...) — vós quereis um nome para esse mundo? Uma solução para todos os seus enigmas? Uma luz também para vós, os mais absconditos de todos os absconditos, os mais fortes, mais destemidos, mais amigos da meia-noite? - Esse mundo é a vontade de poder - e *nada além disto!* E vós também sois essa vontade de poder - e nada além disto!⁴³³

Veja-se agora a publicação em **Além do Bem e do Mal**, datada de 1886, quando Nietzsche assume um tom mais hipotético para a doutrina da Vontade de Poder:

Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade — a vontade de poder, como é *minha tese* —; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição — é um só problema —, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” — seria justamente “vontade de poder”, e nada mais. — ⁴³⁴

Estes talvez sejam os aforismos mais citados para as referências à Vontade de Poder, mas no fundo eles dizem pouco e levaram muito mais a deformações da filosofia de Nietzsche do que propriamente a uma boa interpretação. Veja-se um exemplo de má interpretação de Nietzsche entre os juristas, dentre os mais clássicos entre nós, Pontes de Miranda. O grande tratadista, citando dos originais alemães de Zarathustra, Além do Bem e do Mal e Crepúsculo dos Ídolos, afirma: “NIETZSCHE, com o “Wille zur Macht”, vontade de poder, concebe como fim da cultura o passar além do tipo do homem, a criação do super-homem: considera a moral cristã como sinal de declínio, decadência e

⁴³³ KSA 11, 38 [12], confirmado posteriormente em ABM, §36: “Und wißt ihr auch, was mir „die Welt“ ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen? Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, ehrene Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht sondern nur verwandelt, (...) sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt, und nicht einem Raume, der irgendwo „leer“ wäre, vielmehr als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und „Vieles“. (...) — Diese Welt ist der Wille zur Macht — und nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht — und nichts außerdem!”

⁴³⁴ ABM, §36.

diminuição do valor individual. À moral de escravos opõe a moral de senhores.”⁴³⁵ Além disto, Pontes de Miranda interpretava a Vontade de Poder como princípio metafísico, força primitiva, lado a lado de tantos outros princípios da tradição filosófica, veja-se:

A força primitiva (Urkraft), a que se referia, é o princípio pelo qual GUSTAV RATZENHOFER explicava a natureza, algo de primário (metafísica), assim como PLATÃO e HEGEL, que a concebiam como Idéia, - DESCARTES, como razão última do ser, — como entelequia, ARISTÓTELES, - como substância de Deus, SPINOZA - como vontade, SCHOPENHAUER, — como vontade de poder, NIETZSCHE, - e como inconsciente, E. VON HARTMANN.⁴³⁶

Deste modo, Pontes de Miranda não compreendeu que para Nietzsche o declínio da cultura ocidental de seu tempo era uma decorrência da **Morte de Deus** e, portanto, do **Nihilismo**. O **Além-do-homem** é apenas uma das respostas possíveis ao Nihilismo enquanto aspecto individual, pois no aspecto global faz parte da **Transvaloração dos Valores**. Portanto, Pontes de Miranda tangencia o diagnóstico, mas não acerta a cura. Nem mesmo o Além-do-homem seria o fim da cultura, pois o próprio Nietzsche estava precavido destes fins, principalmente se caíssem na mão do Estado ou de outros “monstros frios”⁴³⁷.

Por outro lado, uma das grandes discussões sobre a **Vontade de Poder** é quanto a seu *status* metafísico. Em breve será exposta a posição de Martin Heidegger, mas uma discussão mais basilar é se a Vontade de Poder seria uma metafísica, uma ontologia ou cosmologia⁴³⁸. Nenhuma das três posições são definitivas ou solucionariam o problema. Talvez a interpretação dos schopenhauerianos⁴³⁹ sobre o radical “meta” na Vontade do antigo mentor intelectual de Nietzsche seja mais interessante neste momento. Meta não seria além ou aquém do mundo, não seria transcendente ou transcendental, mas inserto

⁴³⁵ PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. **Sistema de Ciência Positiva do Direito**: Tomo II – Introdução à Ciência do Direito. Rio de Janeiro: Editor Borsoi, 1972. Pág. 70.

⁴³⁶ PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. **Sistema de Ciência Positiva do Direito**: Tomo II – Introdução à Ciência do Direito. Rio de Janeiro: Editor Borsoi, 1972. Pág. 34

⁴³⁷ ZA, I, Do novo ídolo. Original: “Staat heisst das kälteste aller kalten Ungeheuer. Kalt lügt es auch; und diese Lüge kriecht aus seinem Munde: „Ich, der Staat, bin das Volk”.”

⁴³⁸ Posição por exemplo adotada pela Professora Scarlett Marton da USP, uma das maiores divulgadoras do Estudos Nietzsche no Brasil. Cf. MARTON, Scarlett. **Nietzsche: Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos**. São Paulo: Brasiliense. 1990.

⁴³⁹ FONSECA, Eduardo Ribeiro da. **Psiquismo e vida**: o conceito de impulso nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, University of São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-28042010-120532/>>. Acesso em: 24/07/2016. Pág. 228.

no próprio mundo enquanto a própria realidade. Ou como preferirá Marco Antônio Casanova: “Vontade de Poder para Nietzsche é uma compreensão que designa o princípio ôntico de configuração da realidade”⁴⁴⁰.

Nisto a leitura de Wolfgang Müller-Lauter para a doutrina da Vontade de Poder é essencial para se compreender a questão. O pesquisador do pensamento nietzschano afasta-se da leitura heideggeriana, relendo a recepção da doutrina [Lehre] da Vontade de Poder no contexto alemão desde a recepção por Karl Schlechta, organizador das primeiras obras completas de Nietzsche. Assim, afirma Müller-Lauter sobre sua posição quanto à Vontade de Poder como uma forma diferente de metafísica:

Se compreendemos, porém, metafísica de modo muito mais abrangente, como o perguntar pelo ente em sua totalidade e enquanto tal, então temos que, segundo minha concepção, designar também Nietzsche como metafísico. Então há que se atentar também para os sinais de dissolução na metafísica de Nietzsche: “o todo” só é dado ainda como “caos”, o ente enquanto tal não é mais “fixável”.⁴⁴¹

Um dos aspectos mais importantes nesta leitura sobre Nietzsche é que o próprio filósofo caracteriza a Vontade de Poder muito mais como uma força [Kraft] do que como uma “coisa”, como fica claro no aforismo 36 de **Além do Bem e do Mal**, no qual o filósofo a entende como uma força primária interpretativa para o mundo. Segundo Müller-Lauter, o único critério “para a verdade de uma exposição da efetividade consiste se e em que medida ela está em condições de se impor contra outras exposições”⁴⁴². Ou seja, força que se põe contra força. Vontade que se põe contra vontade. Como diz Nietzsche em um aforismo póstumo⁴⁴³: “A vontade de poder é o *factum* derradeiro, ao qual nós nos encontramos subsumidos”. Por isso é possível a referência à(s) Vontade(s) de Poder(es), pois: “Ela consiste em que um *quantum* de poder, a cada tempo, só pode extrair uma determinada consequência em sua relação com os outros *quanta* de poder”⁴⁴⁴.

Após estas explicações é possível adentrar na interpretação de Martin Heidegger, cuja recepção das obras de Nietzsche é uma das mais discutidas até hoje. Isso

⁴⁴⁰ CASANOVA, Marco Antonio. **Compreender Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2012. Pág. 210.

⁴⁴¹ Em nota de rodapé número 34. Cf. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A Doutrina da Vontade de Poder em Friedrich Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997. Pág. 72.

⁴⁴² MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A Doutrina da Vontade de Poder em Friedrich Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997. Pág. 131.

⁴⁴³ KSA 11, 40 [61].

⁴⁴⁴ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A Doutrina da Vontade de Poder em Friedrich Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997. Pág. 115.

já se demonstrava logo após a segunda guerra mundial, quando ex-discípulos do ex-reitor de Freiburg, como Karl Löwith, já se posicionavam sobre a interpretação do pensamento nietzschiano. Para o autor de **Ser e Tempo**, a Vontade de Poder é o último fundamento do ser na história da metafísica ocidental, porém que caminharia para o Niilismo, ao contrário do que o próprio Nietzsche afirmava.

Cada uma das compreensões nietzschianas ganham novos contornos no pensamento de Heidegger: Vontade de Poder, Niilismo, Verdade e Justiça são temas recorrentes na trama heideggeriana e estão profundamente relacionadas em sua reflexão. Tentar-se-á expor brevemente cada uma delas e sua relação para que não ocorram confusões sobre estas ideias dentro do presente trabalho. De modo ainda geral, pode-se dizer que para Heidegger o que Nietzsche descreve dentro da metafísica ocidental é a essência de todos os entes como Vontade de Poder, sendo esta o único e mais alto princípio de estimativa do valor ao se manifestar como modo fundamental dos entes. O valor de cada ente é estimado de acordo com acréscimo ou decréscimo de Vontade de Poder. Essa Vontade que quer apenas vontade é a culminância da história da metafísica como Niilismo através da tecnologia⁴⁴⁵.

Todavia, para Heidegger a história da filosofia ocidental é a “estória” da transformação da essência de verdade como *Aletheia*. Charles Bambach chama a atenção que este é um traço marcante após os estudos do filósofo iniciados no ensaio “Sobre a Essência de Verdade” [1930] que levará ao confronto de Nietzsche e os pré-socráticos na década de trinta. Assim, a história da metafísica é reescrita pelo filósofo do *Dasein* como a história do esquecimento da verdade, retomando a dimensão “lética” de *a/letheia*⁴⁴⁶ que se manifesta no ocultamento e desvelamento da dinâmica do movimento do ser em si mesmo, como já estava em Heráclito.

Os intérpretes de Heidegger por sua vez tentarão ver um movimento mais amplo dessa retomada da verdade, como por exemplo, o Prof. Günther Figal, um dos maiores especialistas no filósofo, que insere as preocupações sobre a liberdade como reflexão

⁴⁴⁵ INWOOD, Michael J. **A Heidegger dictionary**. Oxford: Blackwell, 1999. Verbetes: Will to Power.

⁴⁴⁶ BAMBACH, Charles. **Thinking the Poetic Measure of Justice: Hölderlin-Heidegger-Celan**. Nova Iorque: SUNY Press, 2013. Pág. 101-103.

central da trama filosófica heideggeriana⁴⁴⁷. Hans-Georg Gadamer irá comentar a preocupação de Heidegger ao verificar o acontecimento da verdade⁴⁴⁸ na obra de arte, enquanto uma das preocupações mais avançadas de seu pensamento:

Em contrapartida, se Heidegger fala de uma contenda entre mundo e terra e descreve a obra de arte como impulso por meio do qual uma verdade ganha o acontecimento apropriativo, então essa verdade não é suspensa na verdade do conceito filosófico. Trata-se de uma manifestação própria da verdade, que acontece na obra de arte. O recurso à obra de arte, na qual a verdade vem à tona, deve atestar para Heidegger precisamente o fato e fazer sentido falar sobre um *acontecimento* da verdade. Por isso, o ensaio de Heidegger não se reduz apenas a dar uma descrição mais adequada do ser da obra de arte. Seu interesse filosófico central é muito mais conceber o ser mesmo como um acontecimento da verdade, que se apoia nessa análise.⁴⁴⁹

A partir da leitura de Gadamer, é possível compreender que para Heidegger a obra de arte é paradigmática para o acontecimento do ser por articular a diferença ontológica. Pode-se perceber tal dinâmica de desvelamento por meio das perspectivas do quadro *Las Meninas* de Velazquez⁴⁵⁰. O que é o fundamento ou finalidade do quadro? O Rei Filipe V e a Rainha Mariana, a infanta Margarida Teresa, o próprio Diego Velázquez ou algumas demais personagens pictóricas?⁴⁵¹ Na compreensão heideggeriana o que se percebe é a posição de fundamento metafísico pelo acontecimento de ser, que se estabelece enquanto fundamento, mas não se confunde ele mesmo com o próprio fundamento. Compreensão esta que os autores vinculados à filosofia política trabalharam

⁴⁴⁷ Em especial sobre essa questão da verdade e sua conexão com a liberdade, cf. FIGAL, Günther. **Martin Heidegger**. Fenomenologia da Liberdade. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2005. §10º, p. 307-310. Bem como, FIGAL, Günther. **Introdução a Martin Heidegger**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Viaverita, 2016. p. 119-134.

⁴⁴⁸ Não é objetivo do trabalho, porém sobre a questão do acontecimento apropriador em Heidegger Cf. HEIDEGGER, Martin. **A Origem da Obra de Arte**. Trad. Idalina Azevedo da Silva e Manoel António de Casto. Lisboa: Edições 70, 2010. §120-187, Pág. 145-201. HEIDEGGER, Martin. **Contribuições à Filosofia: Do Acontecimento Apropriador**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro, Viaverita, 2014.

⁴⁴⁹ GADAMER, Hans-Georg. A verdade da obra de arte. In: **HEGEL, HUSSERL E HEIDEGGER**. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes: 2012. Pág. 339.

⁴⁵⁰ Todavia, o exemplo fornecido por Martin Heidegger é a obra de Van Gogh “O Sapato do Camponês”.

⁴⁵¹ Ou uma leitura mais estética como a de Michel Foucault in FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das Ciências Humanas**. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Pág. 3-21.

enquanto uma inclusão-exclusiva, uma *exceptio*, especialmente Giorgio Agamben a partir de suas leituras de Carl Schmitt⁴⁵².

Feita essa breve introdução pode-se retornar à compreensão de Heidegger sobre a Vontade de Poder para alcançarmos o papel da Justiça nesta chave de leitura. O filósofo de Freiburg elevou a justiça a um dos temas fundamentais do pensamento de Nietzsche. Mas fundamental em qual sentido? Nenhum autor havia colocado desta forma e possivelmente nenhum autor posterior destacou tanto o papel da justiça no pensamento do filósofo trágico. Merece destaque agora uma breve análise da leitura de Heidegger sobre a justiça em Nietzsche para afastar os pontos de confusão com a abordagem proposta na presente tese.

Em primeiro lugar, para Heidegger a justiça é a suprema representante da vida. Há, portanto, uma relação entre **Vontade de Poder** e verdade no sentido buscado por essa nova história da metafísica. Por sua vez, a justiça se torna o traço constitutivo da Vontade de Poder. A justiça ganha um lugar ontológico nesta linha de pensamento. Não é a justiça a partir de uma relação com o bem, ou princípios, ou uma justiça no sentido jurídico. A justiça é o traço constitutivo da Vontade de Poder.

A compreensão de justiça de Heidegger se baseia especialmente a partir de dois aforismos póstumos de Nietzsche. Num primeiro fragmento, o filósofo de Zarathustra compreende a justiça “como função de um poder que olha à sua volta de maneira abrangente e que lança esse seu olhar para além das pequenas perspectivas de bom e mau, ou seja, que possui um horizonte mais amplo da vantagem – a intenção de conservar algo que é mais do que esta e aquela pessoa”⁴⁵³. Todavia, Heidegger tomou este aforismo noutro sentido, não político-jurídico⁴⁵⁴, mas metafísico.

Para Heidegger a Justiça é a suprema representante da vida em si mesma, portanto em relação direta com a Vontade de Poder, afirmando: “Nietzsche pensa a

⁴⁵² AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: O Poder Soberano e a Vida Nua. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007. Pág. 15-16; 25; 29; 34.

⁴⁵³ KSA 11, 26 [149]: “Gerechtigkeit, als Funktion einer weit umherschauenden Macht, welche über die kleinen Perspektiven von gut und böse hinaus sieht, also einen weiteren Horizont des Vortheils hat — die Absicht, etwas zu erhalten, was mehr ist als diese und jene Person.”

⁴⁵⁴ Como Heidegger mesmo afirma: “Para Nietzsche, o termo ‘justiça’ não possui nem uma significação ‘jurídica’ nem uma significação ‘moral’”. Cf. HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. Pág. 494.

essência da verdade em seu ponto extremo como aquilo que ele denomina 'justiça' ⁴⁵⁵. E prossegue: “A idéia da justiça domina desde cedo o pensamento nietzschiano. Pode-se mostrar historiograficamente que essa idéia surgiu para ele em meio a uma meditação sobre a metafísica pré-platônica – em particular, sobre a metafísica heraclítica”⁴⁵⁶.

A partir da leitura de dois fragmentos póstumos de Nietzsche, o filósofo dos *Holzwege* concebe a Vontade de Poder como sempre justa, pois se algo sucumbe é porque algo deve sucumbir. Quem decide quando uma coisa deve perecer é a constituição da própria coisa. A própria vida seria, portanto, aquilo que não permite que algo que já morreu continue a existir. Todavia, tal leitura está profundamente influenciada pela recepção dos pré-socráticos por Nietzsche, que foi objeto de longo estudo por Heidegger. Veja-se uma passagem de **A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos** que já prenuncia a relação de Vontade de Poder e devir que se encontrará também em Heidegger: “Todo o devir nasce do conflito dos contrários; as qualidades definidas que nos parecem duradouras só exprimem a superioridade momentânea de um dos lutadores, mas não põem termo à guerra: a luta persiste pela eternidade afora”⁴⁵⁷.

Clara referência aos fragmentos 211 e 212 de Heráclito, na edição de Diels/Kranz: “É necessário saber que a guerra é comum e que a justiça é discórdia e que tudo acontece mediante discórdia e necessidade.”⁴⁵⁸ Assim como, “A guerra é a origem de todas as coisas e de todas ela é soberana, e a uns ela apresenta-os como deuses, a outros, como homens; de uns ela faz escravos, de outros, homens livres.”. Aspectos que se relacionam profundamente com a leitura de Nietzsche destes filósofos pré-platônicos:

Heráclito de Éfeso surgiu no meio desta noite mística que envolvia o problema do devir de Anaximandro, e iluminou-o com um raio de luz divino: «Contemplo o devir», diz ele, «e nunca alguém contemplou com tanta atenção o fluxo e o ritmo eternos das coisas. E o que é que eu vi? Legalidades, certezas infalíveis, vias imutáveis do direito, as Erínias que julgam todas as infracções às leis, o mundo inteiro a oferecer o espectáculo de uma justiça soberana e de forças naturais demoníacas,

⁴⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. Pág. 490.

⁴⁵⁶ *Loc. Cit.*

⁴⁵⁷ FTG, V: “Aus dem Krieg des Entgegengesetzten entsteht alles Werden: die bestimmten, als andauernd uns erscheinenden Qualitäten drücken nur das momentane Übergewicht des einen Kämpfers aus, aber der Krieg ist damit nicht zu Ende, das Ringen dauert in Ewigkeit fort.”

⁴⁵⁸ KIRK, Geoffrey Stephen; RAVEN, John Earl; SCHOFIELD, Malcolm. **Os filósofos pré-socráticos**. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982. Pág. 200.

presentes em todo o lado e submissas ao seu serviço. Contemplei, não a punição do que no devir entrou, mas a justificação do devir. Quando é que o crime, a secessão se manifestou em formas invioláveis, em leis piedosamente veneradas? Onde domina a injustiça, depara-se com o arbitrário, a desordem, a irregularidade, a contradição; mas onde só reinam a lei e a diké, filha de Zeus, como neste mundo, como poderia aí vigorar a esfera da culpa, da expiação, da condenação e, por assim dizer o lugar de suplício de todos os condenados?»⁴⁵⁹

Mesmo para **Platão**, dentro da leitura de **Heidegger** sobre a **República**, quando se fala de justiça não há um sentido prático, jurídico ou político, mas tão somente relação à verdade. Haveria uma distinção em Platão entre Dike e Dikaiosyne. A primeira é metafísica, não é um conceito moral ou jurídico como a segunda⁴⁶⁰. Leitura esta exatamente contrária à de Hans Kelsen. O jurista de Viena veria a justiça em Platão como um modelo normativo, como expressou em sua obra **Ilusão da justiça**⁴⁶¹. Para Kelsen, enquanto relativista axiológico e político, o importante é a justiça e não a verdade: “O lugar da doutrina das ideias é no diálogo sobre a justiça, que é o verdadeiro sentido, o conteúdo essencial da ideia, o que unicamente, de fato, importa a Platão é justiça, e não verdade”.⁴⁶²

Em Heidegger a sentença “a essência da vida humana é a justiça” não é dotada de significado moral, ou seja, que o homem é justo em suas ações, “como se o homem agisse por toda parte apenas correta e respeitosamente”⁴⁶³. Para o filósofo, esta sentença tem um sentido metafísico, qual seja: “a vitalidade da vida não consiste senão naquele

⁴⁵⁹ FTG, V: “Mitten auf diese mystische Nacht, in die Anaximander’s Problem vom Werden gehüllt war, trat Heraklit aus Ephesus zu und erleuchtete sie durch einen göttlichen Blitzschlag. „Das Werden schaue ich an, ruft er, und niemand hat so aufmerksam diesem ewigen Wellenschlage und Rhythmus der Dinge zugesehen. Und was schaute ich? Gesetzmäßigkeiten, unfehlbare Sicherheiten, immer gleiche Bahnen des Rechtes, hinter allen Überschreitungen der Gesetze richtende Erinnyen, die ganze Welt das Schauspiel einer waltenden Gerechtigkeit und dämonisch allgegenwärtiger, ihrem Dienste untergebener Naturkräfte. Nicht die Bestrafung des Gewordenen schaute ich, sondern die Rechtfertigung des Werdens. Wann hat sich der Frevel, der Abfall in unverbrüchlichen Formen, in heilig geachteten Gesetzen offenbart? Wo die Ungerechtigkeit waltet, da ist Willkür, Unordnung, Regellosigkeit, Widerspruch; wo aber das Gesetz und die Tochter des Zeus, die Dike, allein regiert, wie in dieser Welt, wie sollte da die Sphäre der Schuld, der Buße, der Verurteilung und gleichsam die Richtstätte aller Verdammten sein?“”

⁴⁶⁰ INWOOD, Michael J., **A Heidegger dictionary**, Oxford: Blackwell, 1999. Pág. 205.

⁴⁶¹ KELSEN, Hans. **A Ilusão da justiça**. Trad. Sérgio Tellarolli. Martins Fontes. São Paulo, 2000.

⁴⁶² *Ibidem*. Pág. 424.

⁴⁶³ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. Pág. 498.

pensamento construtivo, excludente e aniquilador”⁴⁶⁴. Assim, a justiça é sinônimo de vida enquanto Vontade de Poder.

A interpretação dada pelo filósofo do *Dasein* é extremamente rica de sentido e consequências. Todavia, para os fins deste trabalho, talvez seja possível outro uso da expressão na língua portuguesa apenas para diferenciar do sentido jurídico numa reflexão peculiar para a filosofia do direito. De fato, quanto Nietzsche utiliza a expressão “justiça para com as coisas”⁴⁶⁵, ele quer restituir a realidade ao seu devido lugar dentro da dinâmica da Vontade de Poder. A língua portuguesa possibilitaria o uso de uma expressão mais adequada para o sentido supramencionado sobre a justiça: a “justeza”⁴⁶⁶, porquanto para a filosofia do direito, principalmente a partir de Nietzsche, faz-se necessário fazer uma significação também com “justeza”.

Neste sentido parece acertada a conclusão de Wolfgang Müller-Lauter quanto à **Doutrina da Vontade de Poder de Nietzsche** em relação a qualquer tentativa da Vontade de Poder como fundamento primeiro e último do ente. Neste sentido:

Nada seria mais errôneo, mais inadequado à interpretação de Nietzsche, do que, por fim, deixar-se pôr em evidência a vontade de poder, semelhantemente a um *deus ex machina*, senão como o sujeito metafísico, no entanto como o acontecimento fundamental. Há, decerto, para Nietzsche complexos de acontecimentos, mas não há o acontecimento fundamental. Não há o um, há apenas multiplicidades se reunindo, se separando. O filosofar de Nietzsche exclui, como uma pergunta relevante para o acontecer efetivo, a pergunta pelo fundamento do ente; no sentido da metafísica tradicional.⁴⁶⁷

Neste momento uma reflexão importante nesta temática é quanto à Vontade de Poder como interpretação, aspecto também presente em Martin Heidegger⁴⁶⁸, porém

⁴⁶⁴ *Loc. Cit.*

⁴⁶⁵ KSA 9, 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”.

⁴⁶⁶ 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 n. 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: 15/01/2016.

⁴⁶⁷ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A Doutrina da Vontade de Poder em Friedrich Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997. Pág. 152.

⁴⁶⁸ “Vontade de Poder como Conhecimento” *in* HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. Pág. 369 e segs.

central para Müller-Lauter⁴⁶⁹ por outra perspectiva. A grande questão aqui para Nietzsche é compreender como numa realidade multifacetada, onde só temos visões perspectivadas da realidade, seria possível afirmar algo sobre esta própria realidade. Como afirma em um aforismo póstumo: “O caráter interpretativo de todo acontecimento. Não há nenhum acontecimento em si. O que acontece é um grupo de fenômenos *interpretados* e sintetizados a partir de um ser interpretativo”.⁴⁷⁰

Todavia, uma digressão neste tema é possível para os fins do presente trabalho. A questão da interpretação no direito é um dos pontos centrais para a teoria e a filosofia do direito, ainda que para Nietzsche o que importa é a interpretação do mundo em sua efetividade. Já para o direito é a interpretação de um objeto inicialmente estático: a norma jurídica, um construto abstrato da razão humana que ganha concreção só no seu momento de interpretação/aplicação. O filósofo da Vontade de Poder nunca se preocupou com a interpretação no sentido de uma hermenêutica jurídica como pensam os juristas. Entretanto, isso não quer dizer que suas objeções ao modo mecanicista de interpretar o mundo também não sirvam ao modo cartesiano de se interpretar o direito, que ainda insiste na *mania* de que o método proporcionaria uma verdade. O próprio filósofo satirizou a filosofia do direito do seu tempo, ao pensar em verdade fora da história e perdida em suas interpretações:

Sim, a filosofia do direito! Trata-se de uma ciência que, como toda ciência moral, não se encontra nem mesmo em suas fraldas! Desconhece-se, por exemplo, mesmo entre juristas que se arrogam como livres, o *significado* mais antigo e mais valioso da pena - não se conhece de modo algum esse significado: e enquanto a ciência do direito não se colocar sobre um novo solo, a saber, sobre o solo da comparação de histórias e povos, ela permanecerá em meio a lutas inúteis entre abstrações fundamentalmente falsas, que se imaginam hoje como “filosofia do direito” e que são deduzidas em seu conjunto do homem atual. Esse homem atual, porém, é uma rede extremamente intrincada, mesmo em relação a avaliações corretas, de tal modo que ele permite as mais diversas *interpretações*.⁴⁷¹

⁴⁶⁹ “Vontade de Poder como Interpretação” in MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A Doutrina da Vontade de Poder em Friedrich Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997. Pág. 120 e segs.

⁴⁷⁰ KSA 12, 1[115]. “Der interpretative Charakter alles Geschehens. Es giebt kein Ereigniß an sich. Was geschieht, ist eine Gruppe von Erscheinungen ausgelesen und zusammengefaßt von einem interpretirenden Wesen.”

⁴⁷¹ KSA 11, 42 [8]. “Ja die Philosophie des Rechts! Das ist Eine Wissenschaft welche, wie alle moralischen Wissenschaften, noch nicht einmal in den Windeln liegt! Man verkennt z.B. immer noch, auch unter frei sich denkenden Juristen, die älteste Bedeutung der Strafe — man kennt sie gar nicht: und so lange die Rechtswissenschaft sich nicht auf einen neuen Boden stellt, nämlich auf Historie und

A leitura mais básica sobre Nietzsche quanto à questão da interpretação é a invocação do aforismo “não existem fatos, apenas interpretações”⁴⁷², porém este aspecto e sua relação com o **Perspectivismo** toca apenas a superfície do problema da interpretação em sua relação com a Vontade de Poder. Wolfgang Müller-Lauter finaliza sua obra **A Doutrina da Vontade de Poder em Friedrich Nietzsche** com um capítulo dedicado à “Vontade de Poder como interpretação”. Afirma o leitor de Nietzsche ao discutir a posição de Karl Jaspers, outro ex-discípulo de Heidegger, sobre a questão da interpretação⁴⁷³: “Quem diz que isso e aquilo é interpretação tem de conceder espaço para a pergunta pelo que é interpretação em geral. Interpretação se demonstra a si mesma como carente de interpretação. Ora, Nietzsche pretende ter interpretado adequadamente o interpretar.”

Nunca existiu, em nenhum dos mundos possíveis, *in claris cessat interpretatio*, máxima advinda dos juristas romanos que se apresenta enquanto uma afirmação tautológica, pois ela mesma pressupõe uma interpretação. Nietzsche foi um dos muitos filósofos de seu tempo que perceberam o caráter interpretativo do mundo. A hermenêutica clássica⁴⁷⁴, já em Friedrich Schleiermacher e posteriormente em Wilhelm Dilthey, demonstrava uma crítica neste sentido. Assim afirma Müller-Lauter:

Völker-Vergleichung, wird es bei dem unseligen Kampfe von grundfalschen Abstraktionen verbleiben, welche heute sich als „Philosophie des Rechts“ vorstellen und die sämtlich vom gegenwärtigen M<enschen> abgezogen sind. Dieser gegenwärtige M<ensch> ist aber ein so verwickeltes Geflecht, auch in Bezug auf seine rechtl<ichen> Werthschätzungen, daß er die verschiedensten Ausdeutungen erlaubt.”

⁴⁷² Aforismo já mencionado no Capítulo 1 sobre o perspectivismo. Item 1.1 *supra*.

⁴⁷³ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A Doutrina da Vontade de Poder em Friedrich Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997. Pág. 122.

⁴⁷⁴ A hermenêutica, muito além da dita hermenêutica jurídica, aponta para a relação dos entes em sua totalidade estrutural. A partir de Friedrich Schleiermacher a hermenêutica adquire seu *status* de disciplina unificada, cujo objeto de estudo se centra na compreensão de todo em qualquer discurso falado ou escrito. A tese do filósofo-teólogo é empreender a arte da compreensão, inclusive compreendendo um texto melhor do que o seu próprio autor teria condições de fazê-lo. Para tanto, ele se vale da metodologia de interpretação gramatical e psicológica, em que o drama da coetaneidade se resolve pelo salto congenial e pela estética do gênio. Contudo, o aspecto metodológico é perceptível no filósofo, transmitido a seus pósteros da tradição hermenêutica, sobretudo Wilhem Dilthey. Para o autor do historicismo alemão, compreender é reinserir a vivência individual ao todo da vida histórica objetivada, uma vez que, em se existindo em uma época determinada, imediatamente herdamos as concreções óticas daquele tempo, ou o espírito objetivado, na esteira do categorial hegeliano. A psicologia descritiva atua como método de co-pertinência entre vida psíquica interior e o todo da vida. É somente com Martin Heidegger que a compreensão passa a ser concebida como um

(...) todo saber é, para Nietzsche, exposição, todo saber desse saber é *exposição* da exposição. Podemos dizer também, segundo o que foi por nós considerado: em sua variedade, as exposições são interpretações de vontades de poder; que elas o são, isso é, do mesmo modo, interpretação.⁴⁷⁵

Esta digressão é apenas para demonstrar que não há um sujeito que interpreta, ou, como enuncia Müller-Lauter, não devemos sucumbir à sedução da gramática. Pois para Nietzsche:

“Não se deve perguntar: 'quem, pois, interpreta?'" A pergunta é errônea, pois “o próprio interpretar” tem “existência” (Dasein); é “ficção” “colocar ainda o intérprete por detrás da interpretação.” “O” interpretar não tem “existência (Dasein) como um ‘ser’ “, no sentido de permanência, porém “como um processo, um vir-a-ser.”⁴⁷⁶

Para Nietzsche, como filólogo formado em uma rígida tradição clássica contra a qual se rebelou, o mesmo texto permitiria inúmeras interpretações⁴⁷⁷. Neste ponto Müller-Lauter relembra um aforismo de **Gaia Ciência** no Livro V, mesmo período dos fragmentos acima citados: “O mundo se tornou para nós ... de novo ‘infinito’: na medida em que não podemos recusar a possibilidade de que ele encerra em si infinitas interpretações”⁴⁷⁸. Tal reflexão não levaria a uma contradição performática de Nietzsche? Todavia, o próprio Nietzsche dá sua resposta sobre o problema da interpretação do mundo e da realidade, qualquer que seja ela. Tal informação é importante, pois ela se relacionará com a hipótese da tese sobre uma justiça em sentido jurídico para Nietzsche.

existencial do ser-aí, chegando a Hermenêutica ao seu caráter filosófico propriamente dito com Hans-Georg Gadamer. A respeito, cf. SCHLEIERMACHER, Friedrich *in* **Hermenêutica e Crítica**. Trad. Aloísio Ruedell. v. 01. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2005; DILTHEY, Wilhelm. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Unesp, 2006; DILTHEY, Wilhelm. **Ideia sobre uma psicologia descritiva e analítica**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Viaverita, 2011; GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Trad. Flávio Paulo Meurer. 11. ed. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes – São Francisco, 2011.

⁴⁷⁵ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A Doutrina da Vontade de Poder em Friedrich Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997. Pág. 123.

⁴⁷⁶ Müller Lauter citando aforismo póstumos de Nietzsche *in* MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A Doutrina da Vontade de Poder em Friedrich Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997. Pág. 125.

⁴⁷⁷ KSA 12, 1 [120]: “O mesmo texto permite inúmeras interpretações: não há nenhuma interpretação ‘correta’. Original: “Derselbe Text erlaubt unzählige Auslegungen: es giebt kein „richtige” Auslegung.”

⁴⁷⁸ GC, §374.

Se há um conceito de verdade em Nietzsche, para além do que a tradição filosófica pensou – contra a abertura infinita de perspectivas que poderia ser levada a cabo numa leitura pós-moderna do filósofo –, tal verdade poderia ser pensada em sua relação com a Vontade de Poder. Assim, afirma Müller-Lauter sobre o que Nietzsche entende por verdade enquanto a intensificação de poder [Machtsteigerung], momento que cita o filósofo:

Sob esse critério fica colocada a “infinita interpretabilidade (Ausdeutbarkeit) do mundo”. Nele deve fazer prova de si “toda interpretação (Ausdeutung) como um sintoma de crescimento ou de declínio.” Se uma explicação (Deutung) serve à intensificação do poder, então ela é, no mencionado sentido, mais verdadeira do que aquelas que simplesmente conservam a vida, tornam-na suportável, a refinam, ou separam o doente e o conduzem ao fencimento. Primeiramente, queremos trazer sob esse critério a explicação mecanicista do mundo, que Nietzsche, com efeito, sempre de novo apreende como o essencial adversário contemporâneo de sua própria filosofia.⁴⁷⁹

Uma vez vista a questão da **Vontade de Poder**, é possível correlacioná-la com o Capítulo 1 quando foi demonstrada a importância do **Perspectivismo**, pois a melhor ótica para este tema é através da Vontade de Poder. Como foi afirmado em diversos momentos, para aquele que lê Nietzsche atentamente os temas de sua filosofia estão profundamente imbricados. Porquanto a união do Perspectivismo, com a Vontade de Poder, aliada à compreensão da **Morte de Deus**, que é coetânea a esta última, não há possibilidade em Nietzsche para se pensar em categorias metafísicas. Há uma supressão radical das dicotomias que tornam possíveis outras, especialmente a dicotomia de mundo sensível e suprassensível⁴⁸⁰. Como bem afirma Marco Antonio Casanova:

Na verdade, não há mais agora nenhuma causa, nenhum télos, nenhum ser substancial e nenhuma unidade transcendente em relação ao mundo, ao único mundo que há, ao mundo no qual se dá tudo o que é e pode

⁴⁷⁹ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A Doutrina da Vontade de Poder em Friedrich Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997. Pág. 127. Interessante é o fragmento póstumo citado por Müller-Lauter de Outono de 1885-outono 1886, KSA 12, 2 [108]: “(...) que o valor do mundo jaz em nossa interpretação (que talvez em algum lugar são ainda possíveis outras interpretações que as meramente humanas), que as interpretações de até aqui são avaliações perspectivas, graças às quais nós nos conservamos na vida, isto é, na vontade de poder, de crescimento do poder, que cada elevação do homem traz consigo a superação de interpretações mais estreitas, que todo alcançado fortalecimento e alargamento de poder abre novas perspectivas e faz crer em novos horizontes — isso percorre meus escritos.”

⁴⁸⁰ CASANOVA, Marco Antonio. **Compreender Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2012. Pág. 208.

ser. Deus morreu e com ele desapareceram todas as instâncias que nos remetiam para alguma espécie de além-mundo. ⁴⁸¹

Um pensamento como este não levaria a humanidade ao desespero, mas a um convite para pensar a **Inocência do Devir**, como em um dos poemas de Nietzsche que estão na edição brasileira de Gaia Ciência:

Para lá - quero ir; e doravante
confio em mim e no meu pulso.
Aberto estão todos os mares, para o azul
Impele meu navio genovês.
Tudo brilha de modo novo e mais novo para mim
Meio-dia dorme em tempo e espaço
Somente teu olhar - descomunal
Me fita, infinitude. ⁴⁸²

⁴⁸¹ *Ibidem*. Pág. 210.

⁴⁸² NIETZSCHE, Friedrich. Canções do Príncipe Vogelfrei. KSA 3, Pág. 649. Tradução de Marco Antônio Casanova in CASANOVA, Marco Antonio. **Compreender Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2012. Pág. 173.

3.3 A VONTADE DE PODER E AS RELAÇÕES DE PODERES

Um aspecto interessante a partir dos estudos relacionados à **Vontade de Poder** é a possibilidade de pensar as relações jurídicas enquanto relações de poderes. Questão que já foi aventada por autores que foram citados na introdução do trabalho, como Peter Goodrich e Lawrence Hatab⁴⁸³, este último que chega até mesmo a usar o termo “**agonística legal**”⁴⁸⁴. Todavia, esses autores fazem essa leitura a partir de uma perspectiva política do pensamento de Nietzsche, sem considerar a própria doutrina da Vontade de Poder.

De fato, o Direito possui um destacado caráter agonístico. Porém, tal circunstância não seria uma prerrogativa da experiência jurídica. A vida mesma seria profundamente agonística para Nietzsche, e tudo aquilo que ela engloba. Para a discussão deste momento, todas as relações humanas, sejam morais, políticas ou jurídicas, também se efetivam dentro de dinâmica da **Vontade de Poder**. Por isso pode-se compreender a dinâmica das relações como a dinâmica da própria Vontade de Poder em suas múltiplas perspectivas de forças e embate de poderes.

A moral também é compreendida por Nietzsche a partir dessa dinâmica de forças em busca de domínio. Em **Além do Bem e do Mal**, num aforismo central para a compreensão dessas relações de vontades individuais nesta trama de poderes, o filósofo afirma no contexto da discussão sobre o aparente de livre-arbítrio: “Desse modo o querente junta as sensações de prazer dos instrumentos executivos bem-sucedidos, as “subvontades” ou sub-almas — pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas — à sua sensação de prazer como aquele que ordena.”⁴⁸⁵

A formação da consciência⁴⁸⁶ relaciona-se para Nietzsche como um predomínio de vontades sob a aparência da individualidade, pois não haveria algo

⁴⁸³ Vide Introdução *supra*.

⁴⁸⁴ HATAB, Lawrence. **A Genealogia da Moral de Nietzsche**: uma introdução. São Paulo: Madras, 2010. Pág. 278.

⁴⁸⁵ ABM, §19: “Der Wollende nimmt dergestalt die Lustgefühle der ausführenden, erfolgreichen Werkzeuge, der dienstbaren „Unterwillen“ oder Unter-Seelen — unser Leib ist ja nur ein Gesellschaftsbau vieler Seelen — zu seinem Lustgefühle als Befehlender hinzu”.

⁴⁸⁶ Como será visto no item 4.1.

indivisível, mas vontades e afetos divisíveis e plurais em constante embate. Nietzsche sob esta relação de dominação afirma na conclusão do aforismo⁴⁸⁷: “moral, entenda-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno 'vida'. —”. Aparência, fenômenos e suas interpretações pela consciência pareceriam um emaranhado de relações que não poderiam ser interpretadas e compreendidas isoladamente e unilateralmente.

Entretanto, a constituição das relações não se desenvolve de maneira linear. Num primeiro momento, vale destacar a compreensão do filósofo sobre o que é realidade e o que aparência, e a conseqüente supressão desta dicotomia:

Contra a palavra “fenômenos”

N.B. Aparência, tal como eu a compreendo, é a realidade efetiva e única das coisas - aquilo para que cabem em primeiro lugar todos os predicados presentes e que pode ser designado ainda da maneira relativamente mais apropriada com todos os predicados, ou seja, mesmo com os predicados opostos. Com a palavra, contudo, não se expressa outra coisa para além da sua insuficiência para os procedimentos e distinções lógicas: ou seja, “aparência” na relação com a “verdade lógica” - que, porém, ela mesma, só é possível em um mundo imaginário. **Não contraponho, portanto, “aparência” a “realidade”, mas considero, inversamente, a aparência como a realidade, que se opõe à transformação em um “mundo verdadeiro” imaginativo. Um nome determinado para essa realidade seria “a vontade de poder”, a saber, designada de dentro e não a partir de sua natureza de Proteus fluida e intangível.**⁴⁸⁸ [Grifo nosso]

A Vontade de Poder é dinâmica, porém uma dinâmica em meio ao caos, com pontuações e estabilizações momentâneas. Sem finalidade para além da própria efetivação de forças, como afirma Antônio Edmilson Paschoal: “Não se trata também da ideia de “processo”, de algo semelhante à concepção hegeliana, de um processo dialético, de

⁴⁸⁷ ABM, §19: “Moral nämlich als Lehre von den Herrschafts-Verhältnissen verstanden, unter denen das Phänomen „Leben“ entsteht. —”

⁴⁸⁸ KSA 11, 40 [53]: “NB. Schein wie ich es verstehe, ist die wirkliche und einzige Realität der Dinge, — das, dem alle vorhandenen Prädikate erst zukommen und welches verhältnismäßig am besten noch mit allen, also auch den entgegengesetzten Prädikaten zu bezeichnen ist. Mit dem Worte ist aber nichts weiter auszudrücken als seine Unzugänglichkeit für die logischen Prozeduren und Distinktionen: also „Schein“ im Verhältniß zur „logischen Wahrheit“ — welche aber selber nur an einer imaginären Welt möglich ist. Ich setze also nicht „Schein“ in Gegensatz zur „Realität“ sondern nehme umgekehrt Schein als die Realität, welche sich der Verwandlung in eine imaginative „Wahrheits-Welt“ widersetzt. Ein bestimmter Name für diese Realität wäre „der Wille zur Macht“, nämlich von innen her bezeichnet und nicht von seiner unfaßbaren flüssigen Proteus-Natur aus.”

caráter teleológico, comprometido com uma *Aufhebung* das posições contraditórias que o movem, mas sim de acentuar a ideia de “vir a ser”, da permanente mudança”⁴⁸⁹.

A partir destas compreensões que se pode pensar e compreender uma reflexão central da filosofia nietzschiana como um todo, especialmente para os fins pretendidos pelo presente trabalho. A dinâmica da vontade de poder não é desordem, desagregação, dissolução como poderia parecer à primeira vista. Pelo contrário, a Vontade de Poder por desejar sempre mais poder e novas relações de domínio, as quais por sua vez necessitam da expansão de suas forças. A auto-conservação, por exemplo, pertenceria a volições fracas, ou manifestações desagregadas da própria Vontade de Poder.

Todavia, a Vontade de Poder não é puro devir que impossibilita o conhecimento dos entes. Caso contrário nada seria possível, pois nunca a constituição dos entes se efetivaria. Deste modo, as categorias de ser e devir estão presentes na reflexão de Nietzsche com caracteres distintos. Não são processos absolutos em meio da eternidade, mas instantes de constituição e desagregação de poderes. Um fragmento de 1887/1888 desempenha um papel decisivo para a compreensão daquilo que Nietzsche pretende com essas categorias na sua relação com o valor, diferentemente da tradição filosófica até então, veja-se:

O ponto de vista do “valor” é o ponto de vista *condições de conservação-elevação* no que diz respeito a configurações complexas de duração relativa de vida no interior do devir:

-: não há nenhuma unidade derradeira duradoura, nenhum átomo, nenhuma mônada: aqui também “o ente” é primeiro *introduzido* por nós (por razões práticas, úteis, perspectivísticas)

-: “construções de domínio”; a esfera daquilo que é dominante constantemente crescendo ou periodicamente encolhendo, aumentando; ou, sob o favor ou desfavor das circunstâncias (da alimentação -)

-: “valor” é essencialmente o ponto de vista para a ampliação ou o encolhimento desses centros dominantes (“pluralidades” em todo caso, mas a “unidade” não está de maneira alguma presente na natureza do devir)

-: um *quantum poder*, um devir, na medida em que nada possui aí o caráter do “ser”; desse modo os meios expressivos da língua são inúteis para expressar o devir: pertence à nossa *carência indissolúvel por*

⁴⁸⁹ PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e o Ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2015. Pág. 16.

conservação posicionar constantemente um mundo mais tosco de algo permanente, de “coisas” etc. Relativamente, podemos falar de átomos e mônadas: e, com certeza, *o menor mundo em termos de duração é o mais duradouro...*

-: Não há nenhuma vontade, há pontuações volitivas, que constantemente ampliam ou perdem seu poder.⁴⁹⁰ [Grifo nosso]

Este fragmento póstumo é extremamente importante para a compreensão da Vontade de Poder como dinâmica, pois em cada um dos tópicos do texto Nietzsche apresenta posições que esclarecem a Vontade de Poder em sua contraposição com tradição filosófica. O conjunto do aforismo destaca que a Vontade de Poder sempre atua em acréscimo e decréscimo constante de forças com duração relativa na realidade. A linguagem, assim, denomina o “ser” das coisas, mas na realidade haveria um fluxo constante de configurações e rearticulações das vontades. Não se trata de uma unidade atômica, não divisível, como era compreendido cientificamente no século XIX, mas uma pluralidade que ganha unidade e estabilidade momentâneas.

Tal interpretação encontra-se no Prof. Günther Figal da Universidade de Freiburg, leitor de Nietzsche e Heidegger, que destaca Nietzsche não apenas como um filósofo do devir, mas um pensador que reflete sobre a tensão do devir e do ser na constituição relacional dos objetos. A leitura empreendida pelo filósofo da hermenêutica fenomenológica retorna a uma discussão do diálogo Filebo de Platão sobre a passagem do devir ao ser. Assim, afirma Günther Figal:

A partir daqui também se torna compreensível o que é o comportamento em relação a si. Ele emerge da harmonia das forças

⁴⁹⁰ KSA 13, 11 [73], (331): “Der Gesichtspunkt des „Werths“ ist der Gesichtspunkt von Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen in Hinsicht auf complexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens:

— : es giebt keine dauerhaften letzten Einheiten, keine Atome, keine Monaden: auch hier ist „das Seiende“ erst von uns hineingelegt, (aus praktischen, nützlichen perspektivischen Gründen)

— „Herrschafts-Gebilde“; die Sphäre des Beherrschenden fortwährend wachsend oder periodisch abnehmend, zunehmend; oder, unter der Gunst und Ungunst der Umstände (der Ernährung —)

— „Werth“ ist wesentlich der Gesichtspunkt für das Zunehmen oder Abnehmen dieser herrschaftlichen Centren („Vielheiten“ jedenfalls, aber die „Einheit“ ist in der Natur des Werdens gar nicht vorhanden)

— ein Quantum Macht, ein Werden, insofern nichts darin den Charakter des „Seins“ hat; insofern

— die Ausdrucksmittel der Sprache sind unbrauchbar, um das Werden auszudrücken: es gehört zu unserem unablässigen Bedürfnis der Erhaltung, beständig die eine gröbere Welt von Bleibend, von „Dingen“ usw. zu setzen. Relativ, dürfen wir von Atomen und Monaden reden: und gewiß ist, daß die kleinste Welt an Dauer die dauerhafteste ist...

es giebt keinen Willen: es giebt Willens-Punktationen, die beständig ihre Macht mehrten oder verlieren”.

vitais, de tal modo que a sua composição estrutural ratifica ou é desfigurada pela inversão das relações naturais. Uma dissolução da composição estrutural não é possível; ela equivaleria à dissolução da própria vida. Todavia, a ordem pode ser perturbada ou danificada, um ser vivo não é, mas se encontra no jogo do ser, ou seja, no jogo de duração e devir, de perecer e ser. A ordem concretizada, que o ser vivo pode ser, sempre veio a ser; ela é um “ser que veio a ser”, tal como se encontra formulado no *Filebo*.⁴⁹¹

Uma noção complementar à Vontade de Poder - nesta tensão entre devir e ser - é a reflexão sobre corpo⁴⁹² em Nietzsche, pois toda Vontade de Poder pode ser compreendida também como um corpo que une as multiplicidades no devir enquanto centros de poder com duração momentânea. Nietzsche, assim, não é apenas o pensador do devir infinito num relativismo absoluto. Pelo contrário, as exposições deste fragmento e a compreensão de corpo em Nietzsche, tanto em obra publicada quanto na obra póstuma, possibilitam pensar a estabilidade na instabilidade do devir. Assim, afirma o filósofo nos fragmentos que compõem o *Nachlass*:

Minha representação é a de que cada corpo específico aspira a se tomar senhor de todo o espaço e a expandir a sua força (- sua vontade de poder:) e a repelir tudo aquilo que resiste à sua expansão. Mas ele depara constantemente com aspirações idênticas de outros corpos e acaba por entrar em um arranjo com aqueles (“se unir”) que lhe são

⁴⁹¹ FIGAL, Günther. **Oposicionalidade:** o elemento hermenêutico e a filosofia. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2008. Pág. 409.

⁴⁹² Distinção entre corpo físico e corporificação já mencionada antes entre os usos de Leib e Körper na filosofia de Nietzsche. O corpo num processo de corporificação. Posição que também se encontra num aforismo póstumo do mesmo período, KSA 11, 26 [432]: “Quando penso em minha genealogia filosófica, sinto-me em conexão com o movimento antiteleológico, isto é, spinozista de nosso tempo; com uma diferença, porém, na medida em que também considero uma ilusão “a finalidade” e “a vontade” em nós; assim como com o movimento mecânico (recondução de todas as questões morais e estéticas a questões fisiológicas, todas as fisiológicas a questões químicas, todas as químicas a questões mecânicas), só que com uma diferença, na medida em que não acredito em “matéria” e considero Boscovich como um dos maiores pontos de virada, tal como Copérnico; na medida em que considero infrutífero todo ponto de partida pelo autoespelhamento do espírito e não acredito em nenhuma boa investigação sem o fio condutor do corpo. Não uma filosofia como dogma, mas como um regulativo provisório da investigação.” Original: “Wenn ich an meine philosophische Genealogie denke, so fühle ich mich im Zusammenhang mit der antiteleologischen, d.h. spinozistischen Bewegung unserer Zeit, doch mit dem Unterschied, daß ich auch „den Zweck” und „den Willen” in uns für eine Täuschung halte; ebenso mit der mechanistischen Bewegung (Zurückführung aller moralischen und aesthetischen Fragen auf physiologische, aller physiologischen auf chemische, aller chemischen auf mechanische) doch mit dem Unterschied, daß ich nicht an „Materie” glaube und Boscovich für einen der großen Wendepunkte halte, wie Copernicus; daß ich alles Ausgehen von der Selbstbespiegelung des Geistes für unfruchtbar halte und ohne den Leitfaden des Leibes an keine gute Forschung glaube. Nicht eine Philosophie als Dogma, sondern als vorläufige Regulative der Forschung.”

suficientemente aparentados: - assim, *eles conspiram, então, conjuntamente por poder*. E o processo prossegue...⁴⁹³

A reflexão do corpo a partir dos fragmentos póstumos possibilita a compreensão de que todos os elementos têm um lugar na dinâmica das relações da Vontade de Poder, sejam eles volições fortes ou fracas. Assim, determina-se em que medida as configurações de domínio compõem uma “unidade” na multiplicidade de elementos. Seriam, portanto, configurações pontuais no jogo perspectivístico das Vontades de Poder envolvidas na busca de domínio. Assim, são uma abertura interpretativa do mundo sem limites, mas que se fecha interpretativamente quando da compreensão dos limites e poderes que os elementos detêm dentro dos jogos de poder. Neste sentido afirma Marco Antonio Casanova:

O corpo singular surge agora como lugar de síntese da totalidade do tempo e o devir mesmo passa a promover a constituição da singularidade em sua dinamicidade vital. Passado, presente e futuro estão aqui integrados em sua unidade instantânea e o devir se alia ao movimento de realização de um próprio. O postar-se dionisiacamente frente à existência é, assim, em última análise, o ponto máximo da integração porque esta postura eleva a integração à totalidade. O corpo em plena unidade com a sua determinação enquanto vontade de poder estende o processo de integração à totalidade do tempo e redime todo o passado e todo futuro da pretensa carência do devir.⁴⁹⁴

A configuração dessa unidade relativa no devir pertence à própria estruturação da **Vontade de Poder**, tanto que a desagregação dos elementos não seria um estado surge do nada, mas um processo quando não há coesão e hierarquia entre os elementos. Como afirma Wolfgang Müller-Lauter⁴⁹⁵: “Mas quando esta se consuma facticamente, quando

⁴⁹³ KSA 13, 14 [186]: “Meine Vorstellung ist, daß jeder spezifische Körper darnach strebt, über den ganzen Raum Herr zu werden und seine Kraft auszudehnen (— sein Wille zur Macht:) und Alles das zurückzustoßen, was seiner Ausdehnung widerstrebt. Aber er stößt fortwährend auf gleiche Bestrebungen anderer Körper und endet, sich mit denen zu arrangiren („vereinigen“), welche ihm verwandt genug sind: — so conspiriren sie dann zusammen zur Macht. Und der Prozeß geht weiter...”.

⁴⁹⁴ CASANOVA, Marco Antonio. *in* LINS, Daniel Soares; GADELHA, Sylvio (Org.). **Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. Pág. 149-163.

⁴⁹⁵ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. Trad. Clademir Luis Araldi. São Paulo: UNIFESP, 2009. Pág. 127.

uma unidade desmorona numa multiplicidade sem coesão (que só é possível como estrutura hierárquica), não se pode mais falar em *décadence*⁴⁹⁶“.

A tentativa de interpretação conjunta dos grandes temas da filosofia de Nietzsche é um traço marcante dos grandes intérpretes do filósofo, principalmente aqueles que tentaram compreender a doutrina da Vontade de Poder como elemento que articula os demais temas. Mesmo que sem a determinação de uma centralidade, pois a própria filosofia de Nietzsche seria perspectivada. Essa é uma compreensão que também se encontra em Wolfgang Müller-Lauter:

À medida que ele pergunta sobre a constituição dos antagonismos “efetivos”, passa pela destruição de convicções metafísicas e por pretensões à validade lógica, para chegar à sua doutrina das vontades de poder, que se referem a si mesmas no jogo de forças. À medida que persegue a procedência das oposições de valores que estão vivas em seu século, é compelido a elaborar suas representações filosófico-históricas, orientadas, de preferência, ao fenômeno da moral. À medida que questiona as vontades de poder, que desmoronam em si mesmas na luta das contradições, abre-se para ele o problema do niilismo. (...) À medida que tenta pensar o homem que poderia sobrepujar os antagonismos, constrói a figura do além-do-homem ⁴⁹⁷

Assim, os antagonismos da filosofia de Nietzsche são marcas de sua reflexão, mas que não significam contradições intransponíveis. No próximo capítulo ver-se-á como a Vontade de Poder se relaciona com outros temas nietzschianos, como a compreensão do humano e sua articulação com o fenômeno do Nihilismo, especialmente em suas formulações sobre o Ressentimento e a Vingança. Após isso será possível apresentar a reunião desses temas e perspectivas para a compreensão do que seria a justiça em sentido jurídico para Nietzsche.

⁴⁹⁶ *Décadence* é um termo utilizado por Nietzsche na sua relação com o Nihilismo como veremos no próximo capítulo, pois este tema está relacionado também com a incapacidade de se articular uma unidade nas configurações da Vontade de Poder.

⁴⁹⁷ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche**: Sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: UNIFESP, 2009. Pág. 36.

CAPÍTULO 4: O NIILISMO, RESENTIMENTO E VINGANÇA CONTRA A JUSTIÇA

A temática do Niilismo [Nihilismus] é uma das grandes questões do pensamento da maturidade de Nietzsche, talvez a grande questão a ser respondida como diagnóstico filosófico da desvalorização de todos os valores⁴⁹⁸ da cultura ocidental, a qual desde seus albores caminhou lentamente para as trilhas do vazio. Na reflexão sobre o **Niilismo** a **Genealogia dos Valores** ganha sua concreção, pois todas as discussões axiológicas do pensamento nietzschiano se unificam para a identificação deste inimigo invisível e sua (se possível) superação através de uma **Transvaloração dos Valores**.

O desafio do Niilismo é o grande meio-dia⁴⁹⁹, o grande ponto de partida para o ocidente. Este seria para Nietzsche o momento crucial da história para a vida contra a decadência [décadance]⁵⁰⁰ ou a afirmação da vida em todos os seus sentidos. Karl Marx dizia que um espectro [Gespenst]⁵⁰¹ rondava a Europa, para Nietzsche algo mais obscuro já circundava a Europa muito antes, e não seria o espectro anunciado pelo ex-aluno de Hegel, mas o Niilismo⁵⁰².

Todavia, o embate este grande movimento não se mostra apenas nas questões culturais, políticas, morais e religiosas; o niilismo também se manifesta nas pequenas atuações da vida dos homens, em causas e efeitos fisio-psicológicos, nas micro-relações de poder do cotidiano. Sob o nome do **Ressentimento** [Resentiment] o filósofo tratou das ações morais não apenas a partir da moralidade tradicional do ocidente, como também as

⁴⁹⁸ KSA 12, 2 [127] e 2 [131].

⁴⁹⁹ KSA 12, 2 [128], “(...) I. Contradição fundamental na civilização e na elevação do homem. Estamos no tempo do *grande meio-dia*, da clarificação *mais terrível*: *minha espécie de pessimismo*: - grande ponto de partida.”

⁵⁰⁰ Expressão que Nietzsche utiliza a partir de 1883 para relacionar com o problema da arte, utilizando Wagner como o maior exemplo da *décadance* da arte alemã. O termo nasce de discussões estética, mas acaba adentrando a questões éticas se relacionadas ao grande movimento do Niilismo. Cf. NIEMEYER, Christian. **Dicionário Nietzsche**: conceitos, obras, influencias y lugares. Trad. Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012. Verbete: *Décadence*.

⁵⁰¹ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifest der kommunistischen Partei**. Berlin: S. Fischer Verlag, 2015.

⁵⁰² Pode-se considerar que Comunismo e Socialismo, também enquanto ordens morais, podem ser vistos enquanto decorrências do Niilismo, por exemplo, enquanto a pretensão de direitos iguais, mesmo que através da força. Cf. ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche como pensador político**: Uma introdução. Trad. Mauro Gama e Cláudia Martinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. Pág. 98-114.

morais de todos os tempos que já possuíam esses caracteres. No embate de forças pulsionais, entre razões e instintos, desejos e frustrações, mostram-se as manifestações da moralidade.

Justiça, bondade e verdade não são a alma do ocidente, tratam-se apenas de construções morais das religiões ou da filosofia; foram por sua vez objetos das relações humanas que foram analisados por estes modelos de compreensão. Assim, como hoje, esses mesmos objetos morais são analisados pela psicologia, medicina⁵⁰³ e todas as neurociências; e continuarão a ser vistos por tantos outros modelos quanto a criatividade humana assim dispuser. Todavia, nossos fins aqui são mais moderados. Objetivamos apenas compreender a ótica de Nietzsche sobre as ações humanas em seus pequenos atos em relação à vida e a sua valoração sobre o mundo.

Num primeiro momento será importante compreender a relação entre **Nihilismo, Ressentimento e Justiça**, pois a dinâmica interna do ressentimento se move a partir de sua mais pujante força: a **Vingança**. O Ressentimento se manifesta também como vingança, porquanto a vingança é o próprio ressentimento para Nietzsche. Porém, o ressentir não atua só na moral, ele também é uma má disposição fisiológica que tem impactos nas artes e nas religiões, sob aquilo que o filósofo trabalha na terceira dissertação da **Genealogia da Moral** como ascetismo. Nisto sintetiza Giacoia Júnior:

O nihilismo e os ideais ascéticos dão voz e forma a uma vontade debilitada e impotente - uma vontade vingativa, ressentida e rancorosa - e constituem, assim, a medula espinhal da humanidade que historicamente conhecemos, a *dynamis* e *telos* do processo ocidental de civilização.⁵⁰⁴

Todavia, o ponto de partida mais básico para esta questão é o homem. Trata-se assim de um caminho essencial para Nietzsche compreender o que é o homem em

⁵⁰³ Ou no passado pela frenologia. Veja-se: “Franz Josef Gall, médico do século XVIII, alegava que um observador treinado poderia discernir a inteligência, o caráter moral e outras características básicas da personalidade a partir da forma e do número de saliências no crânio de uma pessoa. Sua teoria deu origem ao campo da frenologia, empregada por centenas de praticantes no século XIX. Embora essas explicações possam parecer absurdas, em sua época elas representavam o pensamento mais avançado sobre o que poderia ser chamado de psicologia. Nossa compreensão acerca do comportamento progrediu imensamente desde o século XVIII, mas a maior parte dos avanços foi recente. Em termos de ciência, a psicologia é uma recém-chegada.” FELDMAN, Robert. **Introdução à psicologia**. Trad. Daniel Bueno, Sandra Maria Mallmann da Rosa. Porto Alegre: AMGH Editora, 2015. Pág. 14.

⁵⁰⁴ GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013. Pág. 12

todas as discussões relacionadas ao Niilismo. Nisto, a temática entre individualidade e subjetividade é basilar para o panorama da questão da justiça e vingança como afetos. O filósofo assim apresenta um modelo não-racionalista para se pensar a justiça. Já que em relação à vingança, a tradição filosófica simplesmente considerou um impulso e um instinto aquém da sacralidade humana. Neste sentido, a todo o tempo a temática será analisada sobre o prisma da Vontade de Poder, como as ações e negações em relação aos valores na vida decorrem de uma vontade forte ou uma vontade fraca.

Assim, neste capítulo primeiramente serão expostas as visões de Nietzsche sobre o ser humano dentro daquilo que ele chama “a partir do fio condutor do corpo”. Proceder-se-á a uma possível **genealogia do humano** para Nietzsche, tendo em vista o problema da formação da individualidade, que a modernidade conheceu enquanto sujeito. Elementos estes tão caros à filosofia do direito na figura do sujeito de direito, mas numa posição completamente diferente quando pensada a partir de Nietzsche, apresentando-se o que seria o elo perdido para o homem moderno: a sua corporeidade e como isso se relaciona com a Vontade de Poder.

No item subsequente nos dedicaremos ao problema do Niilismo na obra de Nietzsche, por exemplo, quanto à origem do termo na literatura russa, mas também quanto a sua determinação filosófica a partir das reflexões nietzschianas. Para tanto, os conceitos de vida, de corpo e de saúde serão necessários para entender os reflexos do Niilismo no âmbito individual e social, sem esquecer o aspecto axiológico-cultural. Constatando-se assim como o **Niilismo** tem centralidade nas reflexões de Nietzsche no período tardio de sua obra, principalmente em sua relação enquanto **Vontade de Nada** com a **Vontade de Poder**.

Finalmente serão expostas duas manifestações do Niilismo nas relações humanas que possuem imensa importância para os fins deste trabalho: o **Ressentimento** e a **Vingança**. Estes são os filhos maculados do Niilismo, as vontades fracas no sentido nietzschiano, ao realizar atos de desejo e confirmação de negação da vida. Neste sentido, o Niilismo, o Ressentimento e a Vingança serão pensados em sua relação com a Vontade de Poder para poder construir a compreensão de uma **Vontade de Justiça** a partir do pensamento de Nietzsche.

4.1 UMA GENEALOGIA DO HUMANO

Para se compreender o **Niilismo** no grande panorama da filosofia de Nietzsche faz-se necessário atentar-se para os modos pelos quais o filósofo da Vontade de Poder compreendia o que é o homem, o humano, ou, para os juristas, o sujeito de direito. Hoje a filosofia do direito já se atenta para o problema do homem entre suas razões e suas emoções, mas durante séculos o direito viu o homem apenas como ente racional em teias metafísicas. Para tanto devemos retomar o fio de Ariadne da história do pensamento jusfilosófico para compreender os pontos de inflexão que marcaram a noção do homem para o direito.

Pode-se perceber que as reflexões a partir de uma tradição socrático-platônica-aristotélica predominaram na filosofia do direito durante séculos, que ainda se fazem presentes noutras expressões filosóficas. Nesta tradição filosófica iniciou-se a imagem de um homem racional, com a prevalência da razão [Logos] sobre a emoção [Pathos] e até mesmo numa identificação entre razão e moral [Ethos]. Isto para se fazerem referências explícitas às figuras da retórica clássica, e tão caras a uma filosofia retórica, para ilustrar e apresentar uma das matrizes de pensamento que faz parte das reflexões deste trabalho⁵⁰⁵.

O **socratismo**⁵⁰⁶ – expressão utilizada por Nietzsche para caracterizar essa tendência racionalizante do saber – predominou não só na filosofia e na arte, mas também nas ciências com grandes influxos para o direito. De acordo com Nietzsche, essa abordagem criou os maiores equívocos sobre a imagem do que é o homem, em especial a partir desse homem-razão. Visão esta que foi teologizada pelo cristianismo com o homem à imagem de deus [Imago Dei], secularizada na modernidade pelo racionalismo com o homem como ser racional e sacralizada na contemporaneidade com a dignidade humana.

O grande ponto de reflexão da filosofia nietzschiana seria compreender o homem não simplesmente, ou absolutamente, como ente de razão e pura racionalidade,

⁵⁰⁵ Em conexão com uma abordagem retórica da filosofia do direito, conforme encontramos em João Maurício Adeodato. *Cf.* ADEODATO, João Maurício. **Ética e retórica:** para uma teoria da dogmática jurídica. São Paulo: Saraiva, 2012. ADEODATO, João Maurício. **A retórica constitucional:** sobre tolerância, direitos humanos e outros fundamentos éticos do direito positivo. São Paulo: Saraiva, 2012. ADEODATO, João Maurício. **Uma teoria retórica da norma jurídica e do direito subjetivo.** São Paulo: Noeses, 2012.

⁵⁰⁶ EH, O Nascimento do Tragédia, §1.

mas na complexa relação de afetos, instintos, desejos que permeiam as aspirações dos homens. Todos estes sentimentos poderiam ser racionalizados, e na maioria das vezes o são. Inegavelmente o próprio direito é uma das tentativas de racionalização dos sentimentos e desejos. Os casos mais emblemáticos residem nas relações de família, como a separação ou adoção, mas também na face obscura dos homens nos mais diversos delitos.

Nos últimos 100 anos diversas abordagens surgiram além da filosofia para destronar essa visão eminentemente racionalista do homem⁵⁰⁷. Nisto a psicologia, a psicanálise e as neurociências, cada uma ao seu modo, e muitas vezes revisionistas entre si, propuseram analisar o homem através de outras perspectivas. A conexão entre corpo e mente, ou alma como preferiam os antigos, é uma das questões mais presentes na filosofia de Nietzsche no período de maturidade e se torna nas ciências da mente a pedra de toque a partir do século XX.

A proposta no presente momento não é comparar a filosofia de Nietzsche aos desenvolvimentos das ciências da mente no século XX, mas apresentar aspectos do próprio pensamento nietzschiano que antecipam discussões centrais sobre a visão do homem no último século, bem como destacar de que maneira a reflexão do filósofo teria a contribuir com a própria filosofia do direito⁵⁰⁸ ao pensar o problema do homem e da justiça.

⁵⁰⁷ Quando os juristas tentam falar desse irracionalismo, tendem a destacar leituras generalistas sobre três grandes representantes da crítica à razão na contemporaneidade: Schopenhauer - Nietzsche - Freud. Veja-se o texto de Mario Losano sobre a viragem para o século XX: “Se já Arthur Schopenhauer (1788-1860) reduzira a vida humana a cegos instintos, com Friedrich Nietzsche (1864-1900) é combate aberto contra a moral cristã, por ele definida como uma moral de escravos, exatamente por sua docilidade. À docilidade do escravo ele contrapunha a vontade de potência do super-homem. Naqueles mesmos anos, também Sigmund Freud (1856-1935) chegava a negar a razão, afirmando que os impulsos do sexo e da morte guiam o agir humano.” Cf. LOSANO, Mario. **Sistema e Estrutura no Direito**: Vol. II - Século XX. Trad. Luca Lambertì. São Paulo: Martins Fontes, 2010. Pág. 140.

⁵⁰⁸ Neste ponto, poder-se-ia fazer uma aproximação 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 enquanto reflexão jusfilosófica vale a menção. Se para o 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 Nihilismo. Para o papel de Nietzsche nas discussões axiológicas para o culturalismo, mesmo que com leituras bastante duvidosas, veja-se o texto de 1944 de Miguel Reale sobre “Nietzsche e o Valor da Filosofia” in REALE, Miguel. **Horizontes do Direito e da História**. São Paulo: Saraiva, 2002. Pág. 164-172.

Como foi visto no Capítulo 1, um dos grandes empreendimentos filosóficos do pensamento de Nietzsche é a chamada Genealogia dos Valores que se concentra na obra **Genealogia da Moral**, que por sua vez encontra raízes em obras anteriores como **Humano, demasiado Humano** e **Para Além do Bem e do Mal**. A perquirição genealógica é um dos grandes temas e problemas da filosofia nietzschiana. Ela permite, portanto, não simplesmente a retomada de uma história dos conceitos, mas a gênese e desenvolvimento dos valores e das valorações morais. Assim como foi concebida uma história dos valores morais, como no caso do bom e ruim, do bem e do mal, poder-se-ia construir uma história do que a Modernidade veio a chamar de sujeito, no Medievo de indivíduo, nos cristãos da Antiguidade tardia de pessoa e que no mundo greco-romano era pensado como o homem em concreto, o cidadão da *Pólis* e da *Urbe*⁵⁰⁹.

Na dita pós-modernidade todos esses conceitos se reuniram e se confundiram na linguagem ordinária. O homem comum não deixaria de ser pessoa, indivíduo ou sujeito por desconhecer a sua história e a problemática em relação à ontologia contemporânea. Para este homem o que se é decorre muitas vezes de sua experiência em relação à sensibilidade. Experiência esta que no campo dos saberes técnicos nunca foi esquecida ou preterida, mas que no campo da reflexão filosófica - ao menos na tradição europeia continental a partir modernidade, mesmo nos vínculos escolásticos e intelectualistas mais remotos - ficou em segundo plano ou condicionada pelas faculdades da razão.

Todavia, nesta mesma compreensão experiencial do homem comum, do dito homem médio, encontra-se um pré-conceito moral que o acompanha desde o alvorecer da cultura: a dualidade. Seja a entre corpo e alma, mortal e eterno, bom e ruim, bem e mal, justo e injusto; e todas as dualidades que se tencionam no plano da cultura e, como não poderia deixar de ser, no mundo do direito. A primeira delas será interessante para nós neste exercício mental de reconstrução do passado.

Ainda neste plano das dualidades, que não deixam de ser esclarecedoras, poderíamos dizer que o pensamento filosófico já no seu início caminhou a partir de uma dualidade entre pensar e compreender. Na história da filosofia desde o nascimento da

⁵⁰⁹ Neste sentido histórico os dicionários de Filosofia nos dão exemplos fartos. Cf. MORA, José Ferrater. **Diccionario de filosofia**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1999. Pág. 402. Verbete: Pessoa [Persona].

sabedoria primeira é perceptível uma tensão entre visões sobre o universo. O que se pode denominar a partir das lições de William James⁵¹⁰ os dilemas da filosofia entre Racionalismo e Empirismo, Idealismo e Materialismo, Intelectualismo e Sensualismo, dentre outros. Não se está a dizer que cada pensador e filósofo sejam iguais a ponto de reuni-los em classes perfeitas, ressalva feita mesmo por William James⁵¹¹, mas existiriam certos traços comuns entre os filósofos, ou que se aproximariam mais ou menos desses espectros do pensamento.

Na tradição idealista encontraríamos desde Parmênides, Platão, Plotino, Agostinho, Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz, Rousseau, Kant, Hegel, e todos os filhos “legítimos” da escolástica e do idealismo alemão, como Jacques Maritain, John Rawls, Jürgen Habermas, bem como tantos outros que não seria necessário enumerar, mas que quantitativamente abarcam grande parte da tradição filosófica ocidental.

Na chamada tradição materialista, tão antiga quanto a primeira, encontraríamos pensadores como materialistas Jônios [Tales, Anaximandro Anaxímenes], Empédocles, Anaxágoras, Xenófanes, Leucipo, Demócrito, os Epicuristas e de certa forma o Estoicismo⁵¹². Após um longo sono intelectualista, teríamos Francis Bacon, John Locke, David Hume, La Mettrie e outros materialistas franceses, Arthur Schopenhauer, Friedrich Albert Lange, Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Henri Berson, Ortega y Gasset. No século XX, haverá uma difusão mais intensa do materialismo por parte das ciências

⁵¹⁰ William James (1842-1910), um dos pais da psicologia norte americana, é contemporâneo de Nietzsche e compartilha uma série de temas, como críticas ao conceito de verdade e quanto à religião. Cf. JAMES, William. **Pragmatismo**. São Paulo: Martin Claret, 2006. Pág. 15. Posição essa que é replicada por Carl Gustav Jung para trabalhar os tipos psicológicos, obra que além de William James, possui discussões sobre os tipos psicológicos a partir do Apolíneo e Dionisíaco de Nietzsche. JUNG, Carl Gustav. **Tipos psicológicos**. Trad. Álvaro Cabral. Petrópolis: Editora Vozes, 1967. Pág. 360 e segs.

⁵¹¹ Todavia, não há relato de conhecimento de Nietzsche dos trabalhos de James. Por outro lado, James cita Nietzsche na Genealogia da Moral quando trabalha a questão do tipo psicológico do santo como um tipo doente. cf. JAMES, William. **William James: Writings 1902-1910: The Varieties of Religious Experience / Pragmatism / A Pluralistic Universe / The Meaning of Truth / Some Problems of Philosophy / Essays**. Nova Iorque: Library of America, 1988. Pág. 337. Em especial sobre a questão da saúde dentro do Niilismo após a **Morte de Deus**, cf. WIRTH, Jason. The varieties of sick experience: Nietzsche, James, and the art of health. **Veritas (Porto Alegre)**, v. 54, n. 1, 2009.

⁵¹² Com as devidas ressalvas, pois poderia dizer que há um materialismo no estoicismo, mas de forma muito peculiar, como assinala Emile Brehier: “A ação física não pode conceber-se senão graças à negação formal da impenetrabilidade, é a ação de um corpo que por si só penetra em outro e se encontra em todas as partes dele. Isto é o que dá ao materialismo estóico este caráter tão particular que lhe aproxima do espiritualismo. O sopro material (*pneuma*), que atravessa a matéria para animá-la, está disposto a converter-se em espírito puro.” Cf. BRÉHIER, Emile. **História da Filosofia**: Tomo Primeiro: A Antiguidade e a Idade Média. Trad. Eduardo Sucupira Filho. São Paulo, 1978. Pág. 113.

naturais; encontramos recentemente, por exemplo, as neurociências e a psicologia cognitiva a desbravar os abismos da natureza humana por novos métodos.

Obviamente que não se pretende aqui fazer uma história do idealismo e do materialismo, mas apenas destacar que nos 2.600 anos de construção cultural do ocidente encontramos uma preponderância da primeira abordagem. Isto nos possibilita encontrar denominadores comuns do pensamento, pois estas são formas de pensar a realidade e os problemas humanos, e às vezes permite desvelar quão diversas podem ser essas abordagens sobre o mesmo problema, como é no caso do problema da própria moral.

A crítica de Nietzsche à filosofia como um todo é recorrente. Poucos são poupados, mas certamente dois são seus principais alvos: Platão e Kant. Enfim, os pilares da Metafísica ocidental. Mesmo que Kant tenha conseguido colocar na berlinda a distinção entre sujeito e objeto na **Crítica da Razão Pura**⁵¹³, a Metafísica se torna central no pensamento kantiano, e os dualismos daí decorrentes, ao pressupor em uma petição de princípio na **Crítica da Razão Prática**⁵¹⁴ a liberdade, a existência de Deus e a imortalidade da Alma.

Após esta contextualização, é possível agora traçar algumas das visões sobre o homem em Nietzsche. Numa perspectiva nietzschiana o ser humano não é um ente de razão, ou de pura razão, mas um constante embate de forças. Não só um embate físico e natural pela existência, mas psicológico e cultural pelo que é o homem dentro da história. Em Nietzsche há um deslocamento da razão para o papel dos afetos na compreensão sobre o que é o homem.

Este embate de forças já estava presente no pensamento do filósofo-filólogo em suas compreensões sobre a tragédia grega, porquanto o gênio helênico se apresentava sobre as vestes do **Apolíneo** e do **Dionisíaco**. Todavia, essa apresentação estética da existência ganha outros contornos no desenvolvimento de seu pensamento. A visão trágica do mundo se mantém, mas outros domínios da vida passam a fazer parte das inquietações deste filósofo trágico que não se esquece das lições da retórica antiga.

A problematização sobre o homem surge com mais intensidade no período intermediário de sua obra a partir de **Humano, demasiado humano** e se aprofunda até

⁵¹³ KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

⁵¹⁴ KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

o período tardio de seu pensamento. Tais compreensões ganharam maiores contornos dentro do que já foi visto anteriormente enquanto o naturalismo nietzschiano⁵¹⁵. Esse naturalismo apresenta o papel dos impulsos, dos afetos e das emoções para compreender-se o que é este animal chamado homem⁵¹⁶.

A partir dessa antropologia naturalista, que não deixa de ser materialista em sentido amplo, Nietzsche irá se reportar à visão filosófica sobre o homem nas suas interações com a cultura e com os valores. Os valores não seriam projeções de mera racionalidade, mas pulsões fisiológicas que vão se sedimentando na vida e na história. Existem na realidade outras formas de articulação para as emoções, poder-se-ia dizer até mesmo outras razões, que não a lógico-abstrata, mas fisiológico-concreta: o corpo como grande razão.

Deste modo, é a partir desta nova perspectiva sobre o homem que Nietzsche explora uma nova visão de mundo. Não se trata de um mundo de Razão, mas de um mundo de potência para o homem como um ser de potência de afetos. Assim, faz-se necessário fazer uma reconstrução das influências e metas de Nietzsche neste projeto crítico.

Pode-se dizer que Nietzsche, mesmo sendo um grande opositor de Platão⁵¹⁷ e Kant⁵¹⁸, é também influenciado por eles em seu projeto crítico. A filosofia só é feita na agonística que lhe é peculiar. Todavia, em ambos os titãs metafísicos encontramos um grande dualismo entre conhecimento e realidade, que em termos gerais pode ser reduzido no dualismo de corpo e alma que é comum a eles. Nesta perspectiva, trazemos uma das hipóteses de Nietzsche sobre esse dualismo na filosofia: “(...) freqüentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma má-compreensão do corpo”⁵¹⁹.

O corpo, que é o centro dos afetos, foi preterido, esquecido e até negado nas idas e vindas da cultura. De certa forma, não se pode esquecer que a intuição filosófica

⁵¹⁵ Vide item 2.2 *supra*.

⁵¹⁶ Numa perspectiva que tenta relacionar essa visão passional do homem com cultura e política veja-se: LEMM, Vanessa. **Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being**. Nova Iorque: Fordham Univ Press, 2009.

⁵¹⁷ GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever**. São Paulo: Casa da Palavra, 2012.

⁵¹⁸ GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Platão de Nietzsche. O Nietzsche de Platão**. Cadernos Nietzsche, São Paulo, v. 3, p. 23-36, 1997.

⁵¹⁹ GC, Prólogo. §2.

disto estava no pensamento de juventude de Nietzsche quando contrapunha, na tragédia e na religião grega, o culto orgiástico dionisíaco à moderação das formas no apolíneo. Aqui o estético, assim como em outros momentos, está implicado com o ético. A tensão é na realidade entre paixões, sentidos, instintos *versus* razão.

Todavia, essas reflexões sobre o corpo como fio condutor do próprio conhecimento fazem parte das reflexões de Nietzsche em sua maturidade, principalmente nos escritos da dita “fase positivista”, que nada mais é que a proximidade com as ciências de seu tempo, e que se aprofundam a partir de 1882 até o período de maturidade⁵²⁰. Nos próximos anos da atividade filosófica de Nietzsche, até o colapso de janeiro de 1889, a reflexão sobre o papel do corpo para o conhecimento e para a filosofia serão constantes e recorrentes, tanto nas obras publicadas em vida, como nos aforismos da edição crítica Colli-Montinari das obras completas do filósofo.

Assim, uma das chaves de leitura que pode ser utilizada na obra de Nietzsche é a utilização também do corpo como fio condutor da interpretação de seu pensamento. Se a preocupação estava implícita na fase inicial, ela será ostensiva nos períodos posteriores. Mas pensar o corpo como centro das reflexões necessita de uma desconstrução, ou seja, uma crítica do dualismo entre corpo e alma que está arraigado na religião e na gramática, que para Nietzsche nada mais é que a metafísica para o povo⁵²¹.

Neste projeto de genealogia do corpo enquanto parte da desconstrução do dualismo metafísico, Nietzsche lança hipóteses simples, mas extremamente interessantes, para demonstrar o caminhar desse dualismo entre os homens. Assim, vale a pena apresentar a hipótese nietzschiana sobre a origem de toda a metafísica e dualismo entre corpo e alma: o sonho, na realidade na má compreensão do sonho. Assim enuncia Nietzsche em **Humano, demasiado humano**:

Má compreensão do sonho. — Nas épocas de cultura tosca e primordial o homem acreditava conhecer no sonho um segundo mundo real, eis a origem de toda metafísica. Sem o sonho, não teríamos achado motivo para uma divisão do mundo. Também a decomposição em corpo e alma se relaciona à antiqüíssima concepção do sonho, e igualmente a suposição de um simulacro corporal da alma, portanto a origem de toda

⁵²⁰ Para uma leitura histórico-filológica do desenvolvimento dessa preocupação fisiológica nos textos de Nietzsche cf. RAMACCIOTTI, Bárbara Lucchesi. Nietzsche: fisiologia como fio condutor. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 3, n. 1, p. 65-90, jan./jun. 2012.

⁵²¹ GC, §354. ““(…)Es ist, wie man erräth, nicht der Gegensatz von Subjekt und Objekt, der mich hier angeht: diese Unterscheidung überlasse ich den Erkenntnistheoretikern, welche in den Schlingen der Grammatik (der Volks-Metaphysik) hängen geblieben sind. (...)””

crença nos espíritos e também, 'Provavelmente, da crença nos deuses: "Os mortos continuam vivendo, porque aparecem em sonho aos vivos": assim se raciocinava outrora, durante muitos milênios.⁵²²

Essa análise de Nietzsche já no início do período intermediário de sua obra [1878] já sinaliza a constante crítica ao dualismo; neste momento ele apenas aponta o início do erro sobre o Eu, o Si-próprio [Selbst]. Esse surgimento do Eu está erigido nas mais diversas religiões, nos mais variados povos, os quais mesmo sem contato cultural direito muitas vezes enunciaram a mesma dualidade a partir dessa má compreensão do sonho⁵²³. Tal compreensão estava presente no mundo grego na esfera da religiosidade órfica, foi assumida por Pitágoras, transmitida e relida por Platão no Mito de Er da República⁵²⁴, nada mais é do que essa má compreensão sobre os sonhos nesta perspectiva nietzschiana.

Obviamente todas essas análises serão “suprassumidas” para Nietzsche dentro do Cristianismo, o qual é para ele nada mais do que uma reformulação do platonismo para as massas⁵²⁵ pelas mãos de Paulo de Tarso. Neste ponto, inegavelmente a filosofia andar­á sob as sombras da leitura cristã da filosofia grega até a transição para a contemporaneidade, especialmente se pensarmos a partir da ilustração. Para Nietzsche a filosofia após Kant, e de certo modo nele, passa a fazer paulatinamente uma crítica a essa compreensão sobre a alma, sobre o Eu.

Que faz, no fundo, toda a filosofia moderna? Desde Descartes — e antes apesar dele do que a partir do seu precedente — todos os filósofos têm feito um atentado contra o velho conceito de alma, sob a aparência de uma crítica ao conceito de sujeito e predicado — ou seja: um atentado contra o pressuposto fundamental da doutrina cristã. A filosofia moderna, sendo um ceticismo epistemológico, é, abertamente ou não, anticristã: embora, diga-se para ouvidos mais sutis, de maneira nenhuma

⁵²² HDH I, §5: “Missverständniss des Traumes. — Im Traume glaubte der Mensch in den Zeitaltern roher uranfänglicher Cultur eine zweite reale Welt kennen zu lernen; hier ist der Ursprung aller Metaphysik. Ohne den Traum hätte man keinen Anlass zu einer Scheidung der Welt gefunden. Auch die Zerlegung in Seele und Leib hängt mit der ältesten Auffassung des Traumes zusammen, ebenso die Annahme eines Seelenscheinleibes, also die Herkunft alles Geisterglaubens, und wahrscheinlich auch des Götterglaubens. „Der Todte lebt fort; denn er erscheint dem Lebenden im Traume”: so schloss man ehemals, durch viele Jahrtausende hindurch.”

⁵²³ Neste ponto, não se pode deixar de aproximar essa ideia nietzschiana com um dos projetos da contemporaneidade, mesmo que frustrado em certo sentido. A Psicanálise tentaria logo após Nietzsche dar a “devida” compreensão aos sonhos. Cf. FREUD, Sigmund. **Interpretação dos sonhos**. Trad. Walfredo Ismael de Oliveira. São Paulo: Imago, 2006.

⁵²⁴ PLATÃO. **República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

⁵²⁵ ABM, Prólogo.

antireligiosa. Pois antigamente se acreditava na “alma”, assim como se acreditava na gramática e no sujeito gramatical: dizia-se que “eu” é condição, “penso” é predicado e condicionado — pensar é uma atividade, para a qual um sujeito tem que ser pensado como causa. Tentou-se então, com tenacidade e astúcia dignas de admiração, enxergar uma saída nessa teia — se não seria verdadeiro talvez o contrário: “penso”, condição; “eu”, condicionado; “eu” sendo uma síntese, feita pelo próprio pensar. Kant queria demonstrar, no fundo, que a partir do sujeito o sujeito não pode ser pensado — e tampouco o objeto: a possibilidade de uma existência aparente do sujeito, da “alma”, pode não lhe ter sido estranha, pensamento este que, como filosofia vedanta, já houve uma vez na terra, com imenso poder.⁵²⁶

Para Nietzsche as noções de alma, razão, eu, consciência, sujeito, seriam todos os conceitos que sustentariam a existência de uma substancialidade interna no homem⁵²⁷.

⁵²⁶ ABM, §54. “Was thut denn im Grunde die ganze neuere Philosophie? Seit Descartes — und zwar mehr aus Trotz gegen ihn, als auf Grund seines Vorgangs — macht man seitens aller Philosophen ein Attentat auf den alten Seelen-Begriff, unter dem Anschein einer Kritik des Subjekt- und Prädikat-Begriffs — das heisst: ein Attentat auf die Grundvoraussetzung der christlichen Lehre. Die neuere Philosophie, als eine erkenntnistheoretische Skepsis, ist, versteckt oder offen, antichristlich: obschon, für feinere Ohren gesagt, keineswegs antireligiös. Ehemals nämlich glaubte man an „die Seele”, wie man an die Grammatik und das grammatische Subjekt glaubte: man sagte, „Ich” ist Bedingung, „denke” ist Prädikat und bedingt — Denken ist eine Thätigkeit, zu der ein Subjekt als Ursache gedacht werden muss. Nun versuchte man, mit einer bewunderungswürdigen Zähigkeit und List, ob man nicht aus diesem Netze heraus könne, — ob nicht vielleicht das Umgekehrte wahr sei: „denke” Bedingung, „Ich” bedingt; „Ich” also erst eine Synthese, welche durch das Denken selbst gemacht wird. Kant wollte im Grunde beweisen, dass vom Subjekt aus das Subjekt nicht bewiesen werden könne, — das Objekt auch nicht: die Möglichkeit einer Scheinexistenz des Subjekts, also „der Seele”, mag ihm nicht immer fremd gewesen sein, jener Gedanke, welcher als Vedanta-Philosophie schon einmal und in ungeheurer Macht auf Erden dagewesen ist.”

⁵²⁷ Assim como no fragmento póstumo KSA 11, 40 [16] de agosto-setembro de 1885. Fragmento este que serviu como base para a redação do aforismo §54 de Além de Bem e Mal: “ (...) Antes se acreditava na ‘alma’, como na gramática e no sujeito gramatical: dizia-se que ‘eu’ é condição, ‘penso’ é predicado e condicionado – pensar é uma atividade para a qual um sujeito *tem* de ser pensado como causa. Depois se tentou, com astúcia e tenacidade admiráveis, ver se não se podia escapar dessa rede, – se talvez o contrário não fosse verdade: ‘penso’, condição, ‘eu’, condicionado; ‘eu’ portanto apenas como uma síntese *realizada* pelo próprio pensamento. *Kant*, no fundo, quis provar que, a partir do sujeito, o sujeito não poderia ser provado, – o objeto também não: a possibilidade de uma *existência ilusória* (*Scheinexistenz*) do sujeito, portanto da ‘alma’, pôde não lhe ter sido de todo estranha, uma concepção que, como filosofia vedanta, já existiu na Terra com um poder descomunal”. Original: “(...)Ehemals nämlich glaubte man an „die Seele”, wie man an die Grammatik und das grammatische Subjekt glaubte: man sagte, „Ich” ist Bedingung, „denke” ist Prädikat und bedingt — Denken ist eine Thätigkeit, zu der ein Subjekt als Ursache gedacht werden muss. Nun versuchte man, mit einer bewunderungswürdigen Zähigkeit und List, ob man nicht aus diesem Netze heraus könne, — ob nicht vielleicht das Umgekehrte wahr sei: „denke” Bedingung, „Ich” bedingt; „Ich” also erst eine Synthese, welche durch das Denken selbst gemacht wird. Kant wollte im Grunde beweisen, dass vom Subjekt aus das Subjekt nicht bewiesen werden könne, — das Objekt auch nicht: die Möglichkeit einer Scheinexistenz des Subjekts, also „der Seele”, mag ihm nicht immer fremd gewesen sein, jener Gedanke, welcher als Vedanta-Philosophie schon einmal und in ungeheurer Macht auf Erden dagewesen ist.”

Mas de certa forma para o filósofo estes “serão considerados como fantasias, ficções, ídolos, fábulas. Trata-se apenas de conceitos vazios, hipóstases de noções sem conteúdo”⁵²⁸. Para Nietzsche, o homem é corpo e nada além disso, como sustenta em uma conhecida passagem do **Zaratustra**: “Eu sou todo corpo e nada além disso; e a alma é somente uma palavra para alguma coisa do corpo”⁵²⁹.

Pode-se dizer que Nietzsche promove uma mudança radical sobre a compreensão do que vem a ser a construção da “individualidade” do homem. Já em **Humano, demasiado humano** Nietzsche deixa entrever uma análise que será retomada em aforismos de períodos posteriores quanto à percepção do Si-Próprio, da própria subjetividade. O filósofo diz que o homem no campo da moral deve ser visto como um *dividuum* e não um *individuum*⁵³⁰. Posição esta que ainda será radicalizada, pois se trata de conflito de forças em busca de conformações de domínio que constantemente aumentam ou perdem o seu poder⁵³¹.

No texto do aforismo não há explícita menção ao ponto de partida de sua referência, mas o tradutor brasileiro Paulo César de Souza aduz em nota⁵³² que se trata da construção filosófica escolástica sobre o indivíduo, que etimologicamente e filosoficamente foi visto como aquilo que não é divisível; pode-se dizer que nesta compreensão tratava-se de uma unidade atômica da alma e da subjetividade na contraposição dual com o corpo.

À primeira vista, esta simples oposição sobre a compreensão do ser é na realidade para o seu tempo e ainda hoje uma radical ruptura com toda a tradição filosófica. Nesta abordagem, o homem visto como unidade de espírito, uma

Sobre a sabedoria vedanta nesta leitura de Nietzsche, provavelmente herdada de Schopenhauer, mas atualizada pelo seu amigo Paul Deussen, cf. ITAPARICA, André Luís Mota. Crítica à modernidade e conceito de subjetividade em Nietzsche. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 2, n. 1, p. 59-78, jan./jun. 2011.

⁵²⁸ BARRENECHEA, Miguel Angel de. Nietzsche: Corpo e Subjetividade. **O Percevejo**. Volume 03 – Número 02 – agosto-dezembro/2011.

⁵²⁹ ZA, I, Dos desprezadores do corpo. “Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe.”

⁵³⁰ HDH I, §57.

⁵³¹ KSA, 13, 11 [73]: “O ponto de vista do ‘valor’ é o ponto de vista das *condições de conservação e elevação* em relação a conformações complexas de duração relativa no interior do devir: (...)”. Original: “Der Gesichtspunkt des „Werths” ist der Gesichtspunkt von Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen in Hinsicht auf complexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens. (...)”.

⁵³² NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado Humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Pág. 304.

antropomorfização do Ser de Parmênides, passa a ser visto um *continuum*. Assim poderíamos dizer que nesta realidade, e tão somente nesta, o Ser é uma sucessão de seres, não uma unidade absoluta⁵³³. Como esclarece Oswaldo Giacoia Júnior:

Para Nietzsche, o caráter inteligível *não* é idêntico ao Si-Próprio, ao *Selbst*, isto é, à personalidade ética. A subjetividade, para Nietzsche, jamais pode ser pensada como um dado, um ser, mas sempre como um vir-a-ser, como algo que nos tornamos ao longo do caminho que nos conduz a nós mesmos.⁵³⁴

Haveria assim o devir da própria personalidade. Ideia esta que transposta para termos existenciais e eudaimônicos implica dizer que o homem, dentro de sua margem de escolha, pode se tornar o que quiser ser, mas que ainda não é em dado momento de sua história pessoal. Aqui certamente não se pode furtar da velha tensão do autoconhecimento entre Delphos e Píndaro: **Conhece-te a ti mesmo** *versus* **Torna-te quem tu és**. Ou, em termos filosóficos, Sócrates *versus* Nietzsche. A segunda máxima pressupõe a primeira, mas esse conhecer a si mesmo na perspectiva nietzschiana é conhecer-se pelo fio condutor do corpo e não através da *episteme* socrática. Assim enuncia Nietzsche em um fragmento póstumo:

No fio condutor do corpo. — Posto que “a alma” era um pensamento atraente e cheio de segredos, do qual os filósofos com razão só se separaram esperando - talvez aquilo que eles aprenderam a dar em troca de ora em diante seja ainda mais atraente, ainda mais cheio de segredos. O corpo humano, no qual todo o passado mais remoto e mais próximo de todo devir orgânico toma-se novamente vivo e corpóreo, através do qual e mediante o qual e para além do qual parece correr toda uma torrente imensa e inaudível: o corpo é um pensamento mais espantoso que a antiga “alma”.⁵³⁵

Essa redescoberta do corpo proposta por Nietzsche na contemporaneidade se torna tema recorrente de suas reflexões nos momentos de elaboração de sua obra máxima **Assim Falou Zaratustra**. O filósofo desloca o papel de centralidade do Eu que até então

⁵³³ Obviamente isso é dito sem nenhuma conotação transcendentalista neste tema.

⁵³⁴ GIACOAIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche x Kant**: Uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever. São Paulo: Casa da Palavra, 2012. Pág 152.

⁵³⁵ KSA 12, 36 [35]: “Am Leitfaden des Leibes. — Gesetzt, daß „die Seele” ein anziehender und geheimnißvoller Gedanke war, von dem sich die Philosophen mit Recht nur widerstrebend getrennt haben — vielleicht ist das, was sie nunmehr dagegen einzutauschen lernen, noch anziehender, noch geheimnißvoller. Der menschliche Leib, an dem die ganze fernste und nächste Vergangenheit alles organischen Werdens wieder lebendig und leibhaft wird, durch den hindurch, über den hinweg und hinaus ein ungeheurer unhörbarer Strom zu fließen scheint: der Leib ist ein erstaunlicherer Gedanke als die alte „Seele”.”

estava na alma ou espírito⁵³⁶, o que equivaleria para muitos ao papel da razão, para outra nova razão: uma razão corpórea. Não uma razão conceitual e abstrata, mas a integrar o que se chama de racionalidade como fenômeno do corpo, da matéria orgânica. Nesta perspectiva a consciência mesma é vista como efeito fisiológico, centro de afetos, desejos e paixões que possuem a sua própria “racionalidade”. Pela boca do profeta persa assim escreve o filósofo ao retomar a estilística filosófica dos antigos:

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.

Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de “espírito”, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão.

“Eu”, dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer — é teu corpo e sua grande razão: **essa não diz Eu, mas faz Eu.** ⁵³⁷ [grifo nosso]

O “Eu” não é um dado metafísico, mas uma construção dentro do plano físico. Nietzsche sempre nos relembra que pelos erros do conhecimento há criações fantasiosas sobre a compreensão da realidade. Uma delas é a gramática, pois a linguagem é o meio de interpretar o mundo e se interpretar. Todavia, aquilo que possibilitou o avanço da cultura trouxe também erros, ou deixou erros. Interessante é a passagem em que Nietzsche, ao falar de uma História psicológica do conceito de “sujeito” (em aspas no original), afirma: “O corpo, a coisa, o ‘todo’ construído pelo olho desperta a distinção entre um fazer e um agente; o agente, a causa do fazer que é sempre tomada de maneira mais fina, deixou para trás por fim o ‘sujeito’ “ ⁵³⁸.

⁵³⁶ Assim também apresenta a sua tese histórica sobre o corpo no seguinte aforismo póstumo: “Em todas as épocas acreditou-se mais no corpo como nosso ser mais consciencioso, mais no ego do que no espírito (ou na **“alma”** ou no sujeito, como agora em vez de alma proclama o linguajar acadêmico). Nunca ninguém chegou ao estalo de entender o próprio estômago como um estranho, como um estômago divino: mas conceber os próprios pensamentos como “já dados”, os critérios axiológicos próprios como “insuflados por um Deus”, os instintos pessoais como atividade crepuscular: para esse pendor e essa predileção do ser humano há testemunhos desde todas as eras antigas da humanidade.” [Grifo nosso] KSA 12, 36 [36]. Original: “Es ist zu allen Zeiten besser an den Leib als an unser gewisestes Sein, kurz als ego geglaubt worden als an den Geist (oder die „Seele“ oder „das Subjekt“, wie die Schulsprache jetzt statt Seele sagt). Niemand kam je auf den Einfall, seinen Magen als einen fremden etwa einen göttlichen Magen zu verstehen: aber seine Gedanken als „eingegeben“, seine Werthschätzungen als „von einem Gott eingeblasen“, seine Instinkte als Thätigkeit von Dämonen zu fassen: für diesen Hang und Geschmack des Menschen giebt es aus allen Altern der Menschheit Zeugnisse.

⁵³⁷ ZA, I, Dos desprezadores do corpo.

⁵³⁸ KSA 12, 2 [158]: “História psicológica do conceito de “sujeito”. O corpo, a coisa, o “todo” construído pelo olho desperta a distinção entre um fazer e um agente; o agente, a causa do fazer que é sempre tomada de maneira mais fina, deixou para trás por fim o “sujeito”.” Original: “Psychologische

Para Nietzsche o sujeito é claramente uma decorrência tardia nos processos relacionais de conhecimento do mundo, e com mais razão na distorção como essência e causa do conhecimento; a tal ponto que se torna causa do próprio conhecer. Neste sentido, é interessante esta linha de raciocínio no seguinte aforismo póstumo:

Nosso vício, um sinal de lembrança, tomar uma fórmula encurtada como essência, por fim como causa, por exemplo, dizer do raio: “ele brilha”. Ou até mesmo a palavrinha “eu”. Estabelecer um tipo de perspectiva no ver uma vez mais como causa do próprio ver. Esse foi o artifício na invenção do “sujeito”, do “eu”!⁵³⁹

Nietzsche teve como pretensão enquanto um dos seus projetos filosóficos a centralidade do corpo como ponto de partida para uma “nova” compreensão da moral. Este projeto está interligado aos demais, não haveria como desvincular isso da ideia de **Vontade de Poder** [Wille zur Macht], bem como do **Além-do-Homem** [Übermensch]. Na realidade a própria compreensão da moral é decorrência da **Vontade de Poder**⁵⁴⁰ que quer moral. A proposta de Nietzsche é que a moral também tem que ser superada, o que se manifesta na **Transvaloração dos Valores** [Umwerthung aller Werte]. Por outro lado, o Além-do-homem [Übermensch] tem como meta um homem capaz de suportar o peso trágico de sua existência através do *Amor Fati* inserto no **Eterno Retorno** [Ewige Wiederkehr]. Mais uma vez, todos os grandes temas da filosofia nietzschiana possuem relação entre si, assim como também se demonstrará em relação à justiça.

Dito de outro modo, o projeto nietzschiano é revirar a moral contra si mesma, fazendo uma crítica da moral através de outras morais possíveis, seja através da construção de novos valores ou retomada de valores já esquecidos pela humanidade; com especial atenção para desconstruir o dogma erigido pelo cristianismo e outras tradições metafísicas que depositam esperanças para o além vida, rejeitando a importância desta existência e da forma que sentimos através do corpo e da sensibilidade de nossa própria

Geschichte des Begriffs „Subject”. Der Leib, das Ding, das vom Auge construirte „Ganze” erweckt die Unterscheidung von einem Thun und einem Thuenden; der Thuende, die Ursache des Thuns immer feiner gefaßt, hat zuletzt das „Subjekt” übrig gelassen.”

⁵³⁹ KSA 12, 2[193]: “Unsere Unart, ein Erinnerungs-Zeichen, eine abkürzende Formel als Wesen zu nehmen, schließlich als Ursache z.B. vom Blitz zu sagen: „er leuchtet”. Oder gar das Wörtchen „ich”. Eine Art von Perspektive im Sehen wieder als Ursache des Sehens selbst zu setzen: das war das Kunststück in der Erfindung des „Subjekts”, des „Ichs”!”

⁵⁴⁰ Como vimos, adota-se aqui a perspectiva de Müller-Lauter que se contrapõe a leitura de retomada metafísica na linha heideggeriana. Cf. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A Doutrina da Vontade de Poder em Friedrich Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997.

experiência. Para Nietzsche a própria moralidade está atrelada a uma disposição fisiológica.

Essa proposta de centralidade corpórea foi destacada por Nietzsche em vários momentos, colocando o corpo como guia para uma educação a partir da corporeidade, neste sentido: “O corpo como mestre educativo: moral, linguagem de sinais dos afetos⁵⁴¹.”. Todavia, essa abordagem não seria apenas uma permuta do centro das preocupações, mas acima de tudo uma crítica ao modo como se desenvolveu a construção cultural da moralidade a partir de conceitos essencialmente metafísicos. Neste sentido, explicita Jorge Jara:

A encruzilhada que é o corpo, como um centro de gravidade, onde todas as forças que aparecem nesse cenário não só se determinam mutuamente, senão que por sua vez se transformam e recriam desde o transfundo de história em que emergem e se perfilam, sem poder contar já com um fundamento e um critério de verdade universal, fazem insustentável, nos parece, a aplicação ao pensar de Nietzsche de qualquer esquema metafísico tradicional para interpretar sua obra.⁵⁴²

Por outro lado, em Nietzsche há uma compreensão clara sobre como a cultura durante grande parte de sua história pretendeu construir a ideia do homem como um ser moral, capaz de assumir e respeitar compromissos⁵⁴³. Essa é apenas uma das muitas perspectivas sobre a moral, mas existiriam outras morais. Nietzsche pretenderá contestar essa moral vista como autonomia, porquanto ela se mostra paradoxal. Esse sujeitar-se às normas morais, aqui no sentido etimológico de *mores*, é antagônico com a própria fundamentação da moral enquanto autonomia, pois não há escolha, apenas aceitação, doutrinação, através de meios mnemotécnicos⁵⁴⁴.

Vale uma digressão neste momento. Já foi citada a leitura de Pontes de Miranda sobre a Vontade de Poder⁵⁴⁵, mas o grande jurista realmente não compreendeu a obra de Nietzsche, porquanto se estivesse atento a essa preocupação do filósofo sobre o papel dos afetos para o conhecimento, apoiar-se-ia em Nietzsche, em vez de pedir desculpas por discordar dele e de Schopenhauer. Em uma obra escrita em 1914/1915, mas publicada só em 1921, quando recebeu prêmio na Acadêmica Brasileira de Letras por

⁵⁴¹ KSA 11, 25 [113].

⁵⁴² JARA, Jorge. De Nietzsche a Heidegger: ‘voltar a ser novamente diáfanos’. **Cadernos Nietzsche** 10, São Paulo. p. 69-100, 2001. Pág. 89.

⁵⁴³ GM, II, §1.

⁵⁴⁴ GM, II, §3.

⁵⁴⁵ Vide item 3.2 *supra*.

sua composição, Pontes de Miranda na realidade advoga a mesma tese nietzschiana. Todavia sua desavença talvez resida mais na posição de Nietzsche sobre a mulher – que não se deixa conquistar assim como a verdade, do mesmo modo que no aforismo de abertura do prefácio à **Além do Bem e do Mal** – do que em uma visão integral do pensamento do filósofo.

Tal obra é curiosa, chama-se “A Sabedoria dos Instintos”, escrita em forma de aforismos, antes de sua viragem cientificista, com a primeira parte chamada “Dionysos Co-Eterno” e a segunda parte “Aphorismos esparsos”, onde no aforismo 33 afirma Pontes de Miranda:

A sensualidade é condição essencial para a sabedoria. Schopenhauer e Nietzsche não me perdoariam isto: no entanto, sem muito esforço, prová-lo-ia com razões delles. Para que? As grandes verdades de si mesmas se provam. Para o primeiro, está livre a sabedoria da «odiosa coacção da vontade»; para o segundo, nada é mais prejudicial ao philosopho que a mulher, «instrumentum diaboli», velha perturbadora de todos os paraísos.

Cegou-os a illusão. Esquecera-lhes que o pensamento e a arte são funções do Homem, e não do artista ou do pensador. A posição de um como de outro é ficar sereno, mas viril, sexuado, — e á Natureza, que é mulher, «mater et femina», acariciá-lo, empolgá-lo, para que o leve á doida cumplicidade da extrema volúpia, que é a Arte, a Sabedoria, o «sonho eterno», —no meio das coisas passageiras e vãs, que são a Vida.⁵⁴⁶

Na realidade em Nietzsche o homem seria mais “moral” quando se desprendesse dessa moralidade de costume imposta a ele⁵⁴⁷, impregnada pela vingança do direito penal e da expiação eterna religiosa. Em todos os casos há um elemento essencial, pois as obrigações morais se fazem através dos recursos da memória. Sem a memória não haveria compromissos morais, individuais ou sociais. Assim como as penas e expiações também existem para lembrar aos homens o desacordo com as regras em uma dada sociedade. Assim, uma radical autonomia seria imoral, pois no momento que crio valores para minha subjetividade estou negando os valores que foram incutidos ou apresentados a

⁵⁴⁶ PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. **A Sabedoria dos Instintos: Ideias e Antecipações**. Rio de Janeiro: J. Ribeiro dos Santos Editor, 1921. Pág. 83.

⁵⁴⁷ Como afirma Nietzsche em *Aurora*, §9: “O homem livre é não-moral, porque em tudo quer depender de si, não de uma tradição em todos os estados originais da humanidade: ‘mau’ significa o mesmo que ‘individual’, ‘livre’, ‘arbitrário’, ‘inusitado’, ‘inaudito’, ‘imprevisível’.” Original: “(...)Der freie Mensch ist unsittlich, weil er in Allem von sich und nicht von einem Herkommen abhängen will: in allen ursprünglichen Zuständen der Menschheit bedeutet „böse“ so viel wie „individuell“, „frei“, „willkürlich“, „ungewohnt“, „unvorhergesehen“, „unberechenbar“. (...)”

mim pela cultura. Portanto, uma moral como radical autonomia seria uma contradição em termos.

Nesta perspectiva, os valores entrariam sempre em choque, como é necessário no devir histórico da cultura, principalmente a partir da compreensão da **Vontade de Poder** enquanto um dado da realidade num embate de forças. Esse querer infinito a si mesmo se chocaria na intersubjetividade da vida social. O conflito é inexorável, a questão é como lidar com a conflituosidade. Uma das ferramentas inegavelmente é o direito⁵⁴⁸, pois até mesmo em Nietzsche ele surge como uma forma de controlar os impulsos dos homens para que a vida não seja uma barbárie, ou a imagem de um estado de natureza.

Um aforismo de **Além do Bem e do Mal** é essencial para esta relação entre corpo, indivíduo e moral para além da compreensão hermética do *individuum* construído pela tradição tomista. Veja-se:

Desse modo o querente junta as sensações de prazer dos instrumentos executivos bem-sucedidos, as “subvontades” ou sub-almas — pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas — à sua sensação de prazer como aquele que ordena. *L'effet c'est moi* [O efeito sou eu]: ocorre aqui o mesmo que em toda comunidade bem construída e feliz, a classe regente se identifica com os êxitos da comunidade. Em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, como disse, de uma estrutura social de muitas “almas”: razão por que um filósofo deve se arrogar o direito de situar o querer em si no âmbito da moral — moral, entenda-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno “vida”. —⁵⁴⁹

Como muito bem expõe Marco Antônio Casanova a partir destas discussões sobre a subjetividade em Nietzsche:

Não há aqui mais sujeito algum: todo sujeito é já o resultado de um processo de síntese de uma pluralidade de elementos que sempre

⁵⁴⁸ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche e a Genealogia do Direito**. Crítica da Modernidade. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005, v. 01, p. 21-40. Bem como nossa dissertação de mestrado nesta casa. ARAÚJO, Luiz Filipe. **Por uma genealogia da justiça trágica**: o direito e a justiça na idade trágica dos gregos a partir do perspectivismo de Friedrich Nietzsche. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, 2012. 171p.

⁵⁴⁹ ABM, §19. “Der Wollende nimmt dergestalt die Lustgefühle der ausführenden, erfolgreichen Werkzeuge, der dienstbaren „Unterwillen“ oder Unter-Seelen — unser Leib ist ja nur ein Gesellschaftsbau vieler Seelen — zu seinem Lustgefühle als Befehlender hinzu. *L'effet c'est moi*: es begiebt sich hier, was sich in jedem gut gebauten und glücklichen Gemeinwesen begiebt, dass die regierende Klasse sich mit den Erfolgen des Gemeinwesens identificirt. Bei allem Wollen handelt es sich schlechterdings um Befehlen und Gehorchen, auf der Grundlage, wie gesagt, eines Gesellschaftsbaus vieler „Seelen“: weshalb ein Philosoph sich das Recht nehmen sollte, Wollen an sich schon unter den Gesichtskreis der Moral zu fassen: Moral nämlich als Lehre von den Herrschafts-Verhältnissen verstanden, unter denen das Phänomen „Leben“ entsteht. —”

interferem de alguma maneira no modo de configuração do todo e que se encontram sob o domínio de uma perspectiva determinada pelo poder de impor a sua perspectiva aos outros elementos constitutivos de sua malha complexa e de resistir ao poder desses outros elementos de impingir a sua perspectiva.⁵⁵⁰

Pode-se constatar, após essa explanação, que um dos esforços de Nietzsche em sua reflexão é revirar a moral, até mesmo transvalorar essa moral. Desconstruir os edifícios morais do ocidente se opondo a tradições filosóficas como a platônica e a kantiana. De certa forma o pensamento de Nietzsche é otimista quanto aos desenvolvimentos sobre o campo da moral; ao menos ele deposita essas esperanças no futuro, que poderia ser o nosso presente. Para esse “melhoramento moral” a perspectiva do corpo necessariamente deve ser posta em evidência, e de certa forma é isso que fazem as ciências contemporâneas como as neurociências, a farmacologia, a psicologia evolutiva e outras ciências da mente.

Assim Nietzsche exorta os estudiosos da Moral: “Grande o bastante para dourar o desprezado: espiritual o bastante para compreender o corpo como o mais elevado - esse é o futuro da moral!”⁵⁵¹ Tratam-se de proposições sobre a Moral nada irracionistas, materialistas ou em sentido reducionista ou extremista. Na realidade é o destaque para outra razão, a razão corpórea. Nisto vale a pena citar a lapidar compreensão de Oswaldo Giacoia Júnior sobre a temática:

Esse *Si-Próprio corporal* não é o contrário da racionalidade, mas sua verdadeira figura, ainda que ignorada. A pequena razão é apenas instrumento dessa outra razão, cuja extensão, fronteiras e possibilidades permanecem desconhecidas para a consciência. Um dos efeitos da inversão operada pela genealogia nietzschiana vai consistir, pois, em indicar esse inaudito, sobre cujo pano de fundo a consciência (a pequena razão) aparece como uma ilha pequena e frágil num oceano infinito.⁵⁵²

Por fim, pode-se retomar uma ideia de Nietzsche bastante atual num tempo de modificações genéticas e estéticas da dita natureza humana: “E assim eu creio que há um futuro para o entendimento da moral, e que nesse melhor entendimento seja permitido

⁵⁵⁰ CASANOVA, Marco Antonio. **Comprender Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2012. Pág. 219.

⁵⁵¹ KSA 10, 7[155]. “Groß genug, um das Verachtete zu vergolden: geistig genug, um den Leib als das Höhere zu begreifen — das ist die Zukunft der Moral!”

⁵⁵² GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever**. São Paulo: Casa da Palavra, 2012. Pág. 220.

aditar esperanças para a melhoria do corpo humano⁵⁵³.” Em Nietzsche a melhoria do corpo humano necessariamente perpassa uma melhoria da moral, pois seu esforço foi demonstrar como o corpo foi visto em detrimento, de forma inferior, em relação à alma, mas esta nada mais seria do que efeito do próprio corpo. Em Nietzsche o corpo é morada do homem e critério para avaliar toda a perspectiva moral.

⁵⁵³ KSA 10, 7 [125]. “Und so glaube ich, daß es eine Zukunft für das Verständniß der Moral giebt, und daß an dieses bessere Verstehen sich Hoffnungen für die Verbesserung des menschlichen Leibes anhängen dürften.”

4.2 O PROBLEMA DO NIILISMO E DO RESENTIMENTO

O Niilismo torna-se um problema central da filosofia de Nietzsche no período de maturidade, superando até mesmo a preocupação da Vontade de Poder, que passa a estar inserida neste grande panorama do pensamento. Inúmeros são os esboços nos fragmentos póstumos do período de 1887-1888 sobre possíveis obras futuras, dentre elas uma sobre o “Niilismo Europeu”. De certa forma, pode-se deduzir pelas cartas de Nietzsche que o projeto de uma obra chamada “A Vontade de Poder” seria até mesmo substituído por um projeto maior sobre o **Niilismo** através da **Transvaloração de todos os Valores**.

Todavia, também em relação ao Niilismo ocorreram algumas transformações conceituais à medida que Nietzsche foi avançando nesta problemática. Inicialmente pode-se dizer que o **Niilismo** surge enquanto consequência da **Morte de Deus**, vista a partir do aforismo §125 de **Gaia Ciência**. Portanto, um texto que remonta a 1882 e pôde ser aprofundado durante anos, como em 1886 com a inserção do livro V. Neste sentido, num primeiro momento a reflexão sobre o Niilismo gira em torno da incapacidade do pensamento do século XIX re-elaborar um fundamento primeiro ou último para articular o mundo. Conforme destaca Marco Antonio Casanova⁵⁵⁴: “Para Nietzsche, niilismo é o resultado do esvaziamento das categorias metafísicas que funcionavam como os valores supremos até aqui, porquanto determinavam radicalmente o modo de estruturação da existência do homem ocidental enquanto tal”. Nietzsche, em um esboço de prefácio em 1888, afirmou:

O que narro é a história dos próximos 200 anos. Descrevo o que está por vir, o que já não pode se dar de outra forma: a ascensão do niilismo. Essa história já pode ser contada agora: pois a necessidade mesma está aqui em obra. Esse futuro fala já em mil sinais, esse destino se anuncia por toda parte; todos os ouvidos já estão aguçados para essa música do futuro. Toda a nossa cultura europeia já se movimenta há muito tempo com uma tensão torturante, que cresce de década a década, como que em direção a uma catástrofe: inquieta, violenta, precipitadamente: como uma torrente, que quer chegar ao fim, que não medita mais, que tem medo de meditar.⁵⁵⁵

⁵⁵⁴ CASANOVA, Marco Antonio. **Compreender Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2012. Pág. 210.

⁵⁵⁵ KSA 13, 11 [411]. “Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte. Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: die Heraufkunft des Nihilismus.

A expressão **Niilismo** ficou extremamente famosa em Nietzsche a partir de dois fragmentos póstumos que iniciam a já referida coletânea de textos “A Vontade de Poder”, quando Nietzsche afirma: “O niilismo está batendo à porta: de onde vem esse hóspede de todos o mais sinistro? —”⁵⁵⁶, e com “O niilismo europeu. Sua causa: a desvalorização dos valores até aqui”.⁵⁵⁷ Mais uma vez, se apenas o poder das imagens de Nietzsche fossem considerados, a coerência destes aforismos com seu pensamento ficariam prejudicados. Assim, antes de adentrar à raiz do problema do Niilismo, vale a pena traçar uma breve recepção do termo pelo filósofo.

Quanto ao início do uso do termo por Nietzsche, Gerard Visser⁵⁵⁸ informa que a primeira referência remonta a um fragmento de 1880⁵⁵⁹, quando o filósofo faz referência à obra de “Pais e Filhos” de Ivan Turgeniev escrita em 1862 em relação ao tema dos niilistas. Como se poderá perceber, tanto a discussão sobre o niilismo quanto o ressentimento remontam a temários da literatura russa, tão admirada por Nietzsche. Só a partir de 1885 o filósofo passou a utilizar o termo no sentido da experiência do nada. Sendo mencionada pelos biógrafos que a influência poderia ter vindo da tradição francesa da leitura de Nietzsche de Paul Bouget, a qual já tinha em mente os anarquistas russos. O crítico literário usa o termo para designar uma série de fenômenos de sua época e aponta para um mal fundamental: a náusea em relação ao mundo.

Os termos niilista e niilismo foram realmente difundidos pela literatura russa num primeiro momento, mas certamente numa perspectiva filosófica por Nietzsche no final do século XIX. Todavia, como nos informa Wolfgang Müller-Lauter no *Historisches Wörterbuch der Philosophie*⁵⁶⁰, imagina-se realmente que o termo tenha sido criado por Turgeniev. Por sua vez, no panorama da cultura europeia ocidental e

Diese Geschichte kann jetzt schon erzählt werden: denn die Nothwendigkeit selbst ist hier am Werke. Diese Zukunft redet schon in hundert Zeichen, dieses Schicksal kündigt überall sich an; für diese Musik der Zukunft sind alle Ohren bereits gespitzt. Unsere ganze europäische Cultur bewegt sich seit langem schon mit einer Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst, wie auf eine Katastrophe los: unruhig, gewaltsam, überstürzt: wie ein Strom, der ans Ende will, der sich nicht mehr besinnt, der Furcht davor hat, sich zu besinnen.”

⁵⁵⁶ KSA 12, 2 [127].

⁵⁵⁷ KSA 12, 2 [131].

⁵⁵⁸ VISSER, Gerard *in* NIEMEYER, Christian. **Diccionario Nietzsche**: conceptos, obras, influencias y lugares. Trad. Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012. Verbete: Niilismo

⁵⁵⁹ KSA 9, 4 [103], 4 [108].

⁵⁶⁰ RITTER, Joachim (Org.). **Historisches Wörterbuch der Philosophie**. Basel: Schwabe 2007. Bd. 6, Pág. 846. Verbete: Nihilismus.

central, acabou sendo um termo utilizado literária e filosoficamente para se fazer identificação e comparação com diferentes pontos de vista filosóficos, tais como egoísmo, solipsismo, idealismo, panteísmo, ceticismo, materialismo e pessimismo. Porém, como termo novo [terminus novus] ele já fora utilizado em 1733 por F. L. Goetzius em questões teológicas, filosóficas e até em diferentes ciências, como jurisprudência e medicina.

Entretanto, o termo niilista [nihiliste] também foi utilizado na tradição da revolução francesa para se referir àquele com indiferença política e religiosa. Já no romantismo alemão o termo aparece em 1799 numa objeção de Friedrich Jacobi a Johann Gottlieb Fichte quando censurava o idealismo deste como uma forma de niilismo. Ainda no romantismo o termo amplia sua relação com a religião e poesia indiana, como em Friedrich Schlegel, e posteriormente numa relação entre niilismo e budismo, que por sua vez ganha contornos na recepção de Arthur Schopenhauer que fica relacionado a uma forma de niilismo panteísta ou nirvanismo [Nirwanismus], de acordo com Friedrich Theodor Vischer⁵⁶¹. Muller-Lauter, já em outro texto, ainda informa que o próprio Ivan Turgeniev teve o disparate de afirmar que o termo tinha sido cunhado por ele, sendo que outros anarquistas russos já haviam utilizado o termo na própria Rússia⁵⁶².

Todavia, o problema do pessimismo, e sua compreensão dentro do Niilismo no caso de Nietzsche, não é uma prerrogativa de um só pensamento. Tal mal já percorria as reflexões de todo o século XIX em diversas matrizes e com proposições díspares. Nietzsche é apenas o mais remoto tributário de uma longa discussão que domina todo o século XIX na tensão otimismo/pessimismo enquanto legado deixado pelo iluminismo francês, ilustrado tão bem por Voltaire em “Cândido”⁵⁶³. Nietzsche é apenas o herdeiro mais remoto. Karl Löwith, em seu clássico “De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX”, faz uma síntese do problema:

“Pessimismo” e “otimismo” tornaram-se divisas da época, porque correspondiam à resignação e ao desgosto, assim como ao desejo por tempos melhores. Não constitui, neste caso, nenhuma diferença de

⁵⁶¹ RITTER, Joachim (Org.). **Historisches Wörterbuch der Philosophie**. Basel: Schwabe 2007. Bd. 6, Pág. 850. Verbete: Nihilismus.

⁵⁶² MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. Trad. Clademir Luis Araldi. São Paulo: UNIFESP, 2009. Pág. 121-122.

⁵⁶³ VOLTAIRE, François Marie Arouet. **Cândido: ou o otimismo**. Trad. Mauro Laranjeira. São Paulo: Cia das Letras, 2012.

princípio, se a “filosofia da miséria” toma seu ponto de partida da miséria da existência econômica (Proudhon), do humano universal (Schopenhauer) ou da existência espiritual no sentido cristão (Kierkegaard), se foi destacada a filosofia da miséria ou “a miséria da filosofia” (Marx), se a “desolação do existir” foi interpretada de maneira cristã (Kierkegaard) ou budista (Schopenhauer), se afirmou-se a falta de valor (Bahnsen) ou o “valor da vida” (Dühring), e se, além disso, seu valor foi considerado como estimável (Hartmann) ou como “não estimável” (Nietzsche). É comum a todos esses fenômenos que a existência como tal tenha sido posta em questão. Schopenhauer, principalmente, tornou-se o filósofo da época, que “como um Jó especulativo sentou-se sobre o monte de cinzas da finitude” e por isso foi ao encontro da consideração de Kierkegaard. A “vontade” cega produz esse mundo de sofrimento e a “representação” não sabe dar-lhe nenhum conselho melhor do que o de não querer mais nada.⁵⁶⁴

Tais reflexões e esta pequena história da recepção do conceito de Niilismo ilustram bem como Nietzsche recebe-o já com uma forte carga semântica. Todavia, ele irá reconstruir o problema de forma completamente diferente de seus antecessores. O filósofo levará o Niilismo aos caminhos abissais do nada. Ocorre que as manifestações do Niilismo são várias. Para o próprio Nietzsche nem todo o Niilismo seria prejudicial, pois ele mesmo se considerava o primeiro niilista radical da Europa⁵⁶⁵.

Para Nietzsche, o Niilismo, este sinistro hóspede⁵⁶⁶ [unheimlichste aller Gäste] do ocidente, acompanha o homem desde tempos imemoriais. Não é fruto do século XIX como pensavam seus contemporâneos, na realidade possui raízes mais remotas na história humana. Como afirma Müller-Lauter, pode-se dizer que o começo do niilismo ocidental coincide com o nascimento do homem moral⁵⁶⁷. Reunindo uma série de aforismos póstumos, o grande estudioso em Nietzsche demonstra:

Por isso, Nietzsche sempre busca encontrar no passado os indícios da fatalidade ameaçadora. Nesse sentido, nomeia a série de filósofos que lhe permite marcar a história do niilismo europeu (isto é, ocidental) a partir de seus representantes mais significativos. Ali está o Sócrates ainda

⁵⁶⁴ LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche**: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX. Trad. Flamarion Caldeira Ramos, Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Editora da UNESP, 2014. Pág. 146-147

⁵⁶⁵ Num esboço de prefácio dentre seus últimos aforismos o filósofo se afirma: “(...); como o primeiro niilista perfeito da Europa que, porém, já viveu em si até o fim o próprio niilismo - que o deixou para trás de si, sob si, fora de si...” KSA 13, 11 [411]. Original: “(...); als der erste vollkommene Nihilist Europas, der aber den Nihilismus selbst schon in sich zu Ende gelebt hat, — der ihn hinter sich, unter sich, außer sich hat...”

⁵⁶⁶ KSA 12, 2 [127].

⁵⁶⁷ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche**: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia. Trad. Clademir Luis Araldi. São Paulo: UNIFESP, 2009. Pág. 124.

“consideravelmente sadio”; com sua aparição, a *décadence* adentra na filosofia grega. Ele e o Platão por ele seduzido já são “sintomas de declínio, [...] instrumentos da dissolução grega”. A partir deles então fica “a filosofia sob o domínio da moral”. Nietzsche encontra em Epicuro e Pirro a representação de duas outras “formas da *décadence* grega”. Pirro já é designado como niilista. “Endurecimento estoico de si mesmo” e “calúnia platônica dos sentidos” preparam o solo para a religião niilista do cristianismo. A seqüência dos que são caracterizados por Nietzsche como *décadents* vai desde os pensadores cristãos da Idade Média até a época moderna. Passa pelo “torturador de si mesmo” Bacon; por Kant, o niilista “com entranhas cristã-dogmáticas”; chega ao pessimismo de Carlyle; a Comte, que “supercristianizou” o cristianismo; a Spencer e ao “niilismo” de Schopenhauer, cuja imagem é um pessimismo romântico cansado, assim como o de E. von Hartmann, de Vigny, de Dostoiévski, de Leopardi e já o de Pascal entre outros. Em sua época, a *décadence* literária, tal como Nietzsche a vê, propaga-se “de São Petersburgo a Paris, de Tolstói a Wagner”.⁵⁶⁸

Estes são os indícios apresentados pelo próprio filósofo para uma possível **Genealogia do Niilismo**. Projeto que já foi realizado algumas vezes. Por exemplo, em “Fontes do conceito de Niilismo em Nietzsche” [Nietzsches quelle des nihilismus-begriffs] de Elizabeth Kuhn publicado nos *Nietzsche-Studien* em 1992, mas publicado em obra no mesmo ano como *A Filosofia de Nietzsche do Niilismo Europeu* [Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus]⁵⁶⁹. Bem como a obra de Marcus Andreas Born “História do Pensamento Niilista: Genealogia perspectiva de Nietzsche” [Nihilistisches Geschichtsdenken Nietzsches perspektivische Genealogie]⁵⁷⁰ publicada em 2010. Para tanto, o próprio filósofo deixou lições sobre a tipologia do Niilismo, as quais serão destacadas neste momento.

Nietzsche elabora algumas manifestações, tipos e formas de Niilismo, quais sejam: ativo/passivo⁵⁷¹, incompleto⁵⁷², perfeito⁵⁷³ e radical⁵⁷⁴, sendo que todos eles se manifestam como estados fisio-psicológicos. Um niilista ativo seria aquele que o filósofo já trabalhava a partir de **Humano, demasiado Humano** como um espírito livre, que

⁵⁶⁸ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche**: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia. Trad. Clademir Luis Araldi. São Paulo: UNIFESP, 2009. Pág. 144-145.

⁵⁶⁹ KUHN, Elisabeth. **Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus**. Berlin: Walter de Gruyter, 1992.

⁵⁷⁰ BORN, Marcus Andreas. **Nihilistisches Geschichtsdenken**: Nietzsches perspektivische Genealogie. Berlin: Wilhelm Fink Verlag, 2010.

⁵⁷¹ KSA 12, 9 [35].

⁵⁷² KSA 12, 10 [42].

⁵⁷³ KSA 13, 11 [149].

⁵⁷⁴ KSA 12, 10 [192].

reconhece a decadência [décadence] dos valores tradicionais, mas vai além deles. Este niilista alcançaria seu mais alto grau de força quando destruísse em si os valores nele introjetados. Ou seja, este niilista luta contra os valores do seu tempo, mas ainda sem superá-los.

O niilista passivo já seria um espírito fatigado, sem forças para reagir à decadência. Nietzsche vislumbra como imagem desta forma de niilismo o budismo, ainda que, apesar de toda crítica, o vê como superior às demais formas de pensamento da modernidade. A doutrina de Buda seria também um exemplo de niilismo incompleto, pois reconhece aspectos da decadência dos valores, mas ainda sem saídas para esse abismo, como é o caso do niilista ativo que pode se tornar um **niilismo radical**. Afirma Nietzsche sem esperanças sobre esse homem sem forças: “A visão do homem agora cansa — o que é hoje o niilismo, se não *isto?*... Estamos *cansados* do homem...”⁵⁷⁵.

Já o niilismo perfeito é uma forma do niilismo passivo em que o sujeito já não possui forças para agir, e passa a reagir, ou melhor, a ressentir, pois adere à lógica do pessimismo, com seus três sintomas, que não deixam de ser três grandes afetos⁵⁷⁶: o grande **desprezo** [die große Verachtung], a grande **compaixão** [das große Mitleid], a grande **destruição** [die große Zerstörung]. O ponto de culminância desta forma de niilismo é “*uma doutrina* que mobiliza precisamente a vida, o nojo, a compaixão e o prazer na destruição, que os ensina como *absolutos e eternos*”⁵⁷⁷.

O niilismo radical, ou niilismo último, reconhece que “as categorias 'meta', 'unidade', 'ser', com as quais tínhamos inserido um valor no mundo, foram *retiradas* uma vez mais por nós — e agora o mundo parece *sem valor*...”⁵⁷⁸. Todavia, ao contrário do que poderia parecer, este reconhecimento do vazio do mundo não lança o niilista radical ao nada, mas ao infinito. O contrário disso seria a pior forma de vazio, o vazio eterno!⁵⁷⁹ Neste momento é que a doutrina do **Eterno Retorno do Mesmo** [ewige Wiederkunft / ewige Wiederkehr] surge como a saída possível desse abismo, pois querer eternamente o nada seria negar definitivamente a vida.

⁵⁷⁵ GM, I, §12.

⁵⁷⁶ KSA 13, 11 [150]

⁵⁷⁷ KSA 13, 11 [149]

⁵⁷⁸ KSA 13, 11 [99]

⁵⁷⁹ KSA 12, 5 [71] (6).

O pensamento do **Eterno Retorno** é uma das ideias de Nietzsche passíveis dos maiores equívocos de interpretação, como ocorreria por exemplo, ao assumi-la como uma tese cosmológica de repetição do tempo, ou como uma tese metafísica ou como uma tese mística⁵⁸⁰. Acima de tudo ela é uma tese ética no pensamento nietzschiano, é o momento de resposta à **Morte de Deus**, quando o **Além-do-Homem**⁵⁸¹, que é um niilista radical, compreendendo a **Vontade de Poder**, assume o maior dos pesos através do **Amor Fati**, para uma Transvaloração dos Valores. A primeira aparição da doutrina ocorre no penúltimo aforismo do Livro IV de **Gaia Ciência**:

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?⁵⁸²

Toda a discussão sobre o **Niilismo** e suas possíveis respostas através de um niilismo radical na conexão das reflexões sobre o **Além-do-Homem** e o **Eterno Retorno** — aquele que quer eternamente afirmar a sua vontade para mais vida — também conduz a uma reflexão oposta: à negação da afirmação da existência através da

⁵⁸⁰ Para uma panorama sobre a recepção do Eterno Retorno na Nietzsche-Forschung, vide respectivo verbete de Christian Niemeyer. Cf. NIEMEYER, Christian. **Dicionário Nietzsche**: conceitos, obras, influencias y lugares. Trad. Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012. Verbetes: Eterno retorno.

⁵⁸¹ Posição esta que se encontra em Müller-Lauter: “Desse modo, o além-da-humanidade e o querer do eterno retorno se juntam enquanto o extremo em que se expressa o filosofar de Nietzsche. Um exige o outro reciprocamente. O extremo, atingido no pensamento do retorno, supera tanto as religiões niilistas, nas quais o homem já presumia encontrar seu peso, quanto a perda do peso do não-saber-mais-onde- -entrar-nem-onde-sair que se desenvolve a partir dessas religiões.” MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche**: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia. Trad. Clademir Luis Araldi. São Paulo: UNIFESP, 2009. Pág 232.

⁵⁸² GC, §341.

Vontade de Nada. Esta, como diz o próprio filósofo, surgirá até mesmo para o niilista passivo que preferirá querer o nada do que nada querer⁵⁸³.

A **Vontade de Nada** é uma contra-vontade oposta à vida, como o filósofo explicitou em **Genealogia da Moral**⁵⁸⁴. Como foi dito pelo filósofo: o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer⁵⁸⁵. Lição esta sobre a infinitude dos desejos que inegavelmente ecoam da filosofia schopenhaueriana, pois a Vontade de Vida é um problema para o grande pessimista, mas ele tentará a solução pela via de negação da Vontade. A Vontade de Nada jamais seria um nada de vontade, pois sempre há vontade mesmo que de nada, ela também faz parte da dinâmica da Vontade de Poder. Enuncia o próprio Nietzsche:

Não se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer que do ideal ascético recebe sua orientação: esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio — tudo isto significa, ousemos compreendê-lo, uma vontade de nada, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma vontade!... E, para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer...⁵⁸⁶

Mas o que significa este nada? Não se trata de uma simples anulação dos valores morais, mas a constatação de sua dissimulação a partir do retorno das antigas dicotomias entre mundo real e mundo aparente. Tais valores foram acreditados como os verdadeiros fundamentos do mundo, mas Nietzsche tentará explicá-los de um ponto de vista fisiológico e psicológico. Por isso a noção de corpo se faz tão importante ao se pensar a relação entre Niilismo e a humanidade. Como já foi dito, não se trata neste

⁵⁸³ GM, III, §28.

⁵⁸⁴ GM, III, §28.

⁵⁸⁵ GM, III, §28.

⁵⁸⁶ GM, III, §28 “Man kann sich schlechterdings nicht verbergen, was eigentlich jenes ganze Wollen ausdrückt, das vom asketischen Ideale her seine Richtung bekommen hat: dieser Hass gegen das Menschliche, mehr noch gegen das Thierische, mehr noch gegen das Stoffliche, dieser Abscheu vor den Sinnen, vor der Vernunft selbst, diese Furcht vor dem Glück und der Schönheit, dieses Verlangen hinweg aus allem Schein, Wechsel, Werden, Tod, Wunsch, Verlangen selbst — das Alles bedeutet, wagen wir es, dies zu begreifen, einen Willen zum Nichts, einen Widerwillen gegen das Leben, eine Auflehnung gegen die grundsätzlichen Voraussetzungen des Lebens, aber es ist und bleibt ein Wille!... Und, um es noch zum Schluss zu sagen, was ich Anfangs sagte: lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen...”

momento apenas do corpo físico em sua materialidade, mas também o corpo enquanto reunião de elementos para uma unidade. Um rebanho, um pastor⁵⁸⁷. Por outro lado, o reverso da Vontade da Nada é afirmação do querer através do Eterno Retorno, pois este é o maior dos pesos.

Uma digressão merece ser feita em relação a este tema da **Vontade de Nada**. Foi mencionada logo há pouco a posição moderada de Nietzsche em relação ao Budismo, e neste sentido vale a pena tecer algumas breves relações entre este e o Niilismo - problema este que Nietzsche havia recepcionado também da filosofia schopenhaueriana e desde o **Nascimento da Tragédia** fazia parte de suas comparações com o ocidente⁵⁸⁸ e posteriormente com o cristianismo em **O Anticristo**⁵⁸⁹. O filósofo, do início ao fim de sua obra, teve também a presença da sombra de Buda, assim como no aforismo sobre as sombras de Deus⁵⁹⁰. Assim, também a título de diálogo de tradições filosóficas é possível uma relação sobre a leitura da Escola de Kyoto do Zen-Budismo ao problema do Niilismo na filosofia de Nietzsche.

Seria possível até relacionar o ensinamento do Eterno Retorno como uma reflexão que possui enlaces com a noção do karma dos budistas⁵⁹¹. Como apresenta Oswaldo Giacoia Júnior, em obra organizada para discutir as contribuições da Escola de Kyoto⁵⁹² sobre o Niilismo: “Ora, com toda pertinência, esse *insight* nietzschiano pode ser

⁵⁸⁷ ZA, I, Dos Despertadores do Corpo: “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.”

⁵⁸⁸ NT, §18. Sobre uma civilização socrático-alexandrina e uma civilização budista-trágica, colocando a última como superior.

⁵⁸⁹ AC, §20.

⁵⁹⁰ GC, §108.

⁵⁹¹ Ainda nesta seara dos estudos sobre Budismo e a filosofia ocidental, interessante a obra da pesquisadora Joan Stambaugh que inicialmente em sua carreira acadêmica iniciou os estudos em Nietzsche com uma tese de doutorado sobre o Tempo e o Eterno Retorno que abrange grandes temas da filosofia nietzschiana, posteriormente se tornou uma das grandes tradutoras da obra de Heidegger nos EUA no fim da vida se dedicou aos estudos comparados sobre a filosofia ocidental e o budismo. Neste sentido, especialmente: STAMBAUGH, Joan. **The real is not the rational**. Nova Iorque: SUNY Press, 1986. Voltaremos a obras dessa autora sobre o problema da vingança em Nietzsche.

⁵⁹² A Escola de Kyoto dedica-se a estudos do Zen-Budismo com comparações à tradição ocidental, especialmente Kant, Hegel, Nietzsche e Heidegger. No Brasil a divulgação desta abordagem se deve especialmente ao trabalho organizado por Oswaldo Giacoia Júnior e Antonio Florentino Neto em obra coletiva sobre tal escola e suas relações com o Niilismo. Cf. GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo; NETO, Antonio Florentino (Orgs.). **O nada absoluto e a superação do niilismo: Os fundamentos filosóficos da escola de Kyoto**. Campinas: Editora.Phi, 2015. Uma coletânea de traduções dos textos japoneses desta escola para o inglês, como os de Kitaro Nishida, Daisetsu Teitaro Suzuki, Keiji Nishitani e outros. Cf. FRANCK, Frederick (Org.). **The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries**. Bloomington: World Wisdom, Inc, 2004.

proveitosamente relacionado com a doutrina budista da iluminação, pois esta consiste numa postura não ressentida, libertada da sede de vingança voltada contra o tempo e o passar do tempo”.

Keiji Nishitani (1900-1990) foi um dos maiores percursores desta leitura do Zen-Budismo em comparação à filosofia ocidental, dedicando uma obra central para as reflexões comparativas sobre o Niilismo: “A auto-superação do Niilismo” [The Self-overcoming of Nihilism]⁵⁹³, publicada nos Estados Unidos da América em 1990. A obra é abrangente quanto ao problema do Niilismo, percorrendo desde literatos russos, anarquistas como Max Stirner, o pensamento de Nietzsche e filósofos do século XX, como Martin Heidegger e Jean Paul Sartre. O ponto de partida de Nishitani é o que ele discute enquanto “a formulação niilista do [pensamento] do eterno retorno' com referência à seguinte nota do *Nachlass*: “a forma mais extrema de niilismo: nadidade ('ausência de sentido') eternamente!”⁵⁹⁴

Para Nishitani também é possível a superação do Niilismo, entretanto “a criação de novos valores é a *creatio ex nihilo*, mas somente no sentido de ser uma criação de fora do abismo do niilismo – não no sentido conforme o Deus cristão cria do nada, desde a criação assinalada pela imagem que reapropria elementos da tradição que foram rejeitados no estágio do leão⁵⁹⁵.” O filósofo japonês retoma a questão da **Inocência do Devir** e das três transformações, como na expressão de Zaratustra: “Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim.”⁵⁹⁶ Para Nishitani dentro das imagens budistas:

El pino regresa a la virtud del pino, el bambú a la virtud del bambú, el hombre a la virtud de su humanidad. En este sentido, la vacuidad puede ser denominada el campo del «hacer ser» (Ich-tung) en contraposición a la nihilidad, que es el campo de la «anulación» (Nichtung). Para decirlo en términos nietzschianos, éste campo del hacer ser es el de la «gran afirmación», donde podemos decir sí a todas las cosas.⁵⁹⁷

⁵⁹³ NISHITANI, Keiji. **The Self-overcoming of Nihilism**. Trad. Graham Parkes; Setsuko Aihara. Nova Iorque: State University of New York Press, 1990.

⁵⁹⁴ GIACIOIA JÚNIOR, Oswaldo; NETO, Antonio Florentino (Orgs.). **O nada absoluto e a superação do niilismo**: Os fundamentos filosóficos da escola de Kyoto. Campinas: Editora Phi, 2015. Pág. 244.

⁵⁹⁵ *Ibidem*. Pág. 237.

⁵⁹⁶ ZA, I, Das Três Metamorfoses. Conforme a transformação do Camelo em Leão e deste em Criança no referido discurso de Zaratustra.

⁵⁹⁷ NISHITANI, Keiji. **La religión y la nada**. Trad. Raquel Bouso García. Madrid: Siruela, 1999. Pág. 180.

O estudo comparativo é por demais interessante, mas não faz parte dos objetivos da tese. Todavia, bastante clara é a leitura deste mestre da Escola de Kyoto ao ver a saída do Niilismo através do que ele chama epifania dessa vontade, da Vontade de Poder que se afirma dentro da Inocência do Devir: “Este sinsentido ilimitado, rodeado por un aura de nihilismo, es superado a través de un giro por el cual el punto de vista de la voluntad de poder es desprovisto de este sinsentido y el mundo se convierte en la epifanía de esa voluntad.”⁵⁹⁸

As discussões comparativas a partir do Eterno Retorno levam também a outras reflexões, como afirma Oswaldo Giacoia Júnior: “Pois a finitude infinita constitui, tal como Nietzsche a tematiza, um contraponto frutífero para um diálogo com o Budismo”⁵⁹⁹. Todavia, pode-se avançar para uma faceta mais sutil, mas não menos danosa do Niilismo: o **Ressentimento**. Logo em seguida aduz o Professor da UNICAMP: “A essência do ressentimento e do niilismo, para Nietzsche, vem à luz como impotência da vontade vivenciada no passar do tempo, como aversão pela impermanência e transitividade do tempo – na experiência de não poder querer para trás”⁶⁰⁰.

O **Ressentimento**⁶⁰¹ é uma das temáticas que surge no mesmo contexto do Niilismo, recebendo maiores detalhamentos na obra publicada em vida por Nietzsche. Pode-se dizer que se torna um tema transversal dentro da **Genealogia da Moral**, pois neste sentido as duas primeiras dissertações são preparatórias para o problema do ascetismo, enquanto forma de Ressentimento atrelada ao Niilismo na terceira dissertação.

⁵⁹⁸ NISHITANI, Keiji. **La religión y la nada**. Trad. Raquel Bouso García. Madrid: Siruela, 1999. Pág. 280.

⁵⁹⁹ GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo; NETO, Antonio Florentino; (Orgs.). **O nada absoluto e a superação do niilismo**: Os fundamentos filosóficos da escola de Kyoto. Campinas: Editora Phi, 2015. Pág. 13.

⁶⁰⁰ *Loc. Cit.*

⁶⁰¹ Nietzsche faz referência ao termo no francês *ressentiment*. Carol Diethe menciona que o termo foi transposto para a língua inglesa como *resentiment*, porém não existindo verdadeiro correspondente no idioma alemão. Cf. DIETHE, Carol. **Historical Dictionary of Nietzscheanism**. Lanham: Scarecrow Press, 2013. Verbete: Ressentiment. Por sua vez, Antonio Edilson Paschoal adiciona uma afirmação interessante sobre a questão. De fato, a análise de dicionários indicam que até a segunda metade do século XIX não existia um termo equivalente na língua alemã, o termo mais aproximado seria *Groll*, que significaria rancor, assim como o verbo *grollen*, guardar rancor. Por isso, tanto Eugen Dühring quanto Friedrich Nietzsche fizeram referência ao termo francês. Cf. PASCHOAL, Antonio Edilson. **Nietzsche e o Ressentimento**. São Paulo: Humanitas, 2015. Pág. 30. Situação que é confirmada por Max Scheller: “Nós não utilizamos a palavra *ressentiment* por uma predileção pela língua francesa, advinda de nosso interior, mas por não nos ser suficiente a tradução alemã da mesma.” SCHELLER, Max. **Da reviravolta dos valores**: Ensaio e textos. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis, Brasil: Vozes, 2012. Pág. 45.

Ele é o Espírito de Vingança colocado a serviço das pequenas às grandes ações, das vinganças individuais às vinganças transmundanas.

Para Nietzsche o ressentimento é a fonte da negação dos valores morais na sociedade, refere-se mais a uma atitude em relação a vida do que a um sentimento específico, como inveja, ódio, ciúmes ou vingança. O termo é fortemente relacionado à moralidade de costumes, ou seja, para aqueles que aceitam a moral de escravos de qualquer sistema moral e passam a reproduzir tais valores⁶⁰². Tal moral de escravos encoraja o homem a negar seu próprio corpo, seus instintos e a própria existência terrena em prol de outra vida ou outro benefício transmundo.

Max Scheler reconhece claramente que Nietzsche foi o filósofo que fez o uso do ressentimento como *terminus technicus* dentro da filosofia⁶⁰³. Scheler, enquanto um dos grandes marcos da axiologia jurídica, também estudou a relação entre o ressentimento e a moralidade, com muitos pontos de conexão com o pensamento de Nietzsche e Kierkegaard. Ao falar de uma fenomenologia e sociologia do ressentimento, assim o define:

Ele é uma introjeção psíquica contínua, que por meio de um exercício sistemático de recalçamento de descargas desperta certos movimentos internos e afecções, que em si são normais e pertencem à estrutura fundamental da natureza humana; bem como uma série de introjeções contínuas sob a forma de ilusões de valor, que trazem como consequência os juízos de valor. Os movimentos internos e afecções que, em primeiro lugar, tomaremos para análise, são: sentimento e impulso de vingança, ódio, maldade, inveja, cobiça, malícia.⁶⁰⁴

Pode-se falar assim em uma **Psicologia do Ressentimento**, como bem afirma Oswaldo Giacoia Júnior⁶⁰⁵ numa matriz filosófica e Maria Rita Kehl⁶⁰⁶ numa matriz psicanalítica, porquanto o termo foi utilizado por diversas correntes da psicologia e da psicanálise. Tanto que hoje é referenciado no maior dicionário de psicologia

⁶⁰² GM, I, §10: “— A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação.” Original: “Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, dass das Ressentiment selbst schöpferisch wird und Werthe gebiert: das Ressentiment solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die der That versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten.”

⁶⁰³ SCHELER, Max. **Da reviravolta dos valores**: Ensaios e textos. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis, Brasil: Vozes, 2012. Pág. 45.

⁶⁰⁴ *Ibidem*. Pág. 48.

⁶⁰⁵ GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Nietzsche**: o humano como memória e como promessa. Petrópolis: Editora Vozes, 2013. Pág. 10.

⁶⁰⁶ KEHL, Maria Rita. **Ressentimento**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004. Pág. 81.

internacionalmente, o *APA Dictionary of Psychology* da *American Psychological Association*⁶⁰⁷, sendo atrelado a outras emoções, como: inveja [envy]⁶⁰⁸, perdão [forgiveness]⁶⁰⁹ e queixa [grievance]⁶¹⁰. Termos estes também trabalhados por Nietzsche enquanto relacionados ao ressentimento e cujas definições adotadas hoje pela psicologia assemelham-se muito ao tratamento dado pelo filósofo ainda no século XIX.

O **Ressentimento**, assim como outras reflexões de Nietzsche, está inter-relacionado com outros temas de sua filosofia, reverberando no Eterno Retorno e no Além-do-Homem. Para este, o Ressentimento seria uma maldição, um anátema, pela eternidade. Neste sentido, afirma Oswaldo Giacoia Júnior:

O vínculo entre o “pensamento mais abissal” e o Além-do-Homem é o *transitus* e a ponte que leva a uma configuração do ser humano finalmente libertado do ressentimento venenoso; um homem despojado do espírito de vingança, gestado este na crônica impotência e sempiterna enfermidade do tipo-homem que vicejou em todos os humanismos de nossa tradição.⁶¹¹

Nesta temática há uma relação intrínseca entre a valoração da vida através de sua afirmação dentro da dinâmica da **Vontade de Poder** e o problema do **Nihilismo**. Deve-se notar que não é o **Ressentimento** que impede o homem de afirmar a vida, mas

⁶⁰⁷ “**resentment** n. a feeling of bitterness, animosity, or hostility elicited by something or someone perceived as insulting or injurious.”

in VANDENBOS, Gary R. (Org.). **APA Dictionary of Psychology**. Washington DC: American Psychological Association, 2015. Verbete: Resentment.

⁶⁰⁸ “**envy** 1. n. a negative emotion of discontent and resentment generated by desire for the possessions, attributes, qualities, or achievements of another (the target of the envy). Unlike jealousy, with which it shares certain similarities and with which it is often confused, envy need involve only two individuals—the envious person and the person envied—whereas jealousy always involves a threesome. See also primal envy. 2. vb. to feel such discontent or resentment. —envious adj.” in VANDENBOS, Gary R. (Org.). *Op. Cit.* Verbete: Envy.

⁶⁰⁹ “**forgiveness** n. willfully putting aside feelings of resentment toward an individual who has committed a wrong, been unfair or hurtful, or otherwise harmed one in some way. Forgiveness is not equated with reconciliation or excusing another, and it is not merely accepting what happened or ceasing to be angry. Rather, it involves a voluntary transformation of one’s feelings, attitudes, and behavior toward the individual, so that one is no longer dominated by resentment and can express compassion, generosity, or the like toward the individual. Forgiveness is sometimes considered an important process in psychotherapy or counseling.” in VANDENBOS, Gary R. (Org.). *Op. Cit.* Verbete: Forgiveness.

⁶¹⁰ “grievance n. 1. a feeling of resentment arising from a sense of having been unjustly treated. 2. in industrial and organizational psychology, a complaint filed by an employee according to rules and procedures set forth by the management of the organization or in a contract negotiated with the union representing that employee.” in VANDENBOS, Gary R. (Org.). *Op. Cit.* Verbete: Grievance.

⁶¹¹ GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013. Pág. 10-11.

um desinteresse fundamental pela vida, com e contra todas as contingências inerentes a ela. Problema este muitas vezes não compreendido na interpretação de Nietzsche e que leva a recepções equivocadas por parte dos juristas. Mais uma vez veja-se o exemplo da questionável compreensão do jusnaturalista Truyol y Serra que considera a crítica de Nietzsche ao cristianismo, assim como às demais religiões, como um excesso das possíveis deformações acidentais destas doutrinas. Afirma o jurista:

Y en el orden práctico, de la teoría marxista de la ideología, como de la teoría nietzschiana del resentimiento, ha de extraer el iusnaturalismo católico una enseñanza negativa; porque la crítica que ambas suponen no alcanza su esencia, sino sus posibles deformaciones accidentales. Esta crítica ha de servir de acicate para recordarnos constantemente lo que no debe ser el cristianismo en manos de los hombres: ni resentimiento, ni ideología.⁶¹²

Outros juristas também tiveram suas leituras sobre o Ressentimento. Neste sentido, emblemática é a contenda movida por Nietzsche contra um acadêmico de seu tempo: Eugen Karl Dühring (1833-1921). É uma das poucas personalidades do panorama intelectual do século XIX que conseguiu ser criticado por seus contemporâneos não em apenas uma das suas proposições, mas na totalidade de seu pensamento, cujas bases são: materialismo, positivismo, ateísmo, socialismo anti-marxista e antissemitismo racial⁶¹³. Certamente mais lembrado pela resposta dada por Friedrich Engels na obra “Anti-Dühring”⁶¹⁴ do que pelas críticas feitas por Friedrich Nietzsche e por uma reconhecida personalidade jurídica do século XIX, Ferdinand Lassalle, tão estudado no contexto do direito constitucional por sua obra “A Essência da Constituição”⁶¹⁵.

Nietzsche digladiou com quase toda a tradição intelectual europeia, mas num número menor em relação aos seus contemporâneos⁶¹⁶. Não há, por exemplo, nenhuma

⁶¹² TRUYOL SERRA, António. Esbozo de una Sociología del Derecho Natural. **Revista de Estudios Políticos**, Madrid, vol. XXIV, 1949. Pág. 37.

⁶¹³ Raros são os estudos sobre a trajetória intelectual de Dühring, assim valiosa é a tese de doutorado em Ciências Econômicas defendida em 2012 na Universidade de Erfurt na Alemanha. Cf. GAY, James. **The Blind Prometheus of German Social Science: Eugen Dühring as Philosopher, Political Economist, and Controversial Social Critic**. Tese de Doutorado. 320f. Faculdade de Ciências do Estado. Universidade de Erfurt, 2012.

⁶¹⁴ Na realidade publicada com o título “Sr. Eugen Dühring: Subversão da Ciência” [*Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*] em 1878. Foi realizada uma recente tradução em 2015: Cf. ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.

⁶¹⁵ LASSALLE, Ferdinand. **A Essência da Constituição**. Trad. Walter Stöner. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2001.

⁶¹⁶ Para a discussão de Nietzsche e seus contemporâneos já clássico é o estudo de Ernst Nolte Nietzsche e o Nietzscheanismo. Cf. NOLTE, Ernst. **Nietzsche y el nietzscheanismo**. Trad. Teresa

menção direta de Nietzsche a Karl Marx ou Friedrich Engels, mas tão somente aos socialistas. Todavia, em relação a Dühring existem várias referências dentro da **Genealogia da Moral**, tanto que o jurista-economista se torna praticamente uma das personagens principais da segunda dissertação. O filósofo se refere a Dühring do seguinte modo na terceira dissertação entre parênteses e em tom vocativo:

(— aos leitores que têm ouvidos torno a lembrar aquele apóstolo da vingança berlinense, Eugen Dühring, que na Alemanha de hoje faz o uso mais indecente e repugnante dos “tambores” da moral: Dühring, o maior fanfarrão da moral que existe atualmente, mesmo entre seus iguais, os anti-semitas).⁶¹⁷

Toda a temática da **Vingança** e da **Justiça** em Nietzsche perpassará a discussão com Dühring sobre o **Ressentimento**, com quem travou o primeiro contato intelectual em 1875 quando da leitura da obra “O Valor da Vida” [Der Wert des Lebens] publicada em 1865. Naquele período Nietzsche fez uma extensa anotação que se estrutura entre comentários a e resumo desta obra⁶¹⁸. No próximo item será discutida essa relação de forma aprofundada, mas por ora faz-se necessária uma aproximação sobre as tentativas de solução ao Niilismo.

Assim, podem ser relacionadas algumas questões da Vontade de Poder como possíveis respostas ao Niilismo; especialmente a partir das concepções do Além-do-Homem e do Eterno Retorno que são contemporâneas às reflexões sobre a Vontade de Poder. Portanto, todas são, a seu modo, ataques e respostas ao Niilismo. Todavia, deve-se assumir o caráter fragmentário e em alguns momentos inconclusivos dessas propostas no pensamento nietzschiano. Nisto a Vontade de Nada se manifesta enquanto uma Vontade de Poder fraca para a unidade da noção de corpo em Nietzsche. O tempo é também um inimigo para o ressentido:

A finitude é o inimigo odiado pela vontade impotente, que por isso se vinga do passar no tempo, ficcionando além-mundos, fortalezas metafísicas imaginárias, consolos na eternidade a que só a ascese pode conduzir, protegidas e asseguradas contra a corrente deletéria do vir-a-

Rocha Barco. Madrid: Alianza Editorial, 1995. Especialmente em relação ao socialismo: *Op. Cit.* Pág. 169-183.

⁶¹⁷ GM, III, §14.

⁶¹⁸ KSA 8, 9[1]. A tal fragmento tivemos acesso pela tradução espanhola utilizada para os fragmentos póstumos, como também da tradução vinda do francês feita por Noeli Coelho: in NIETZSCHE, Friedrich. O Valor da Vida de Eugen Dühring. Trad. Noeli Correia de Melo Sobrinho. Comum n. 26 (janeiro/junho 2006). Rio de Janeiro v.11. ISSN 0101-305X. Pág. 5-45.

ser, contra a instabilidade dos desejos, dos sentidos, das constringentes pressões do corpo, das mazelas do mundo.⁶¹⁹

Portanto, quais seriam realmente as saídas para o **Niilismo**? Ou não há nada a caminho⁶²⁰? Ou não haveria saídas da caverna⁶²¹? Seriam possíveis respostas contra o Niilismo no “fatalismo russo”⁶²²? Na vida ascética⁶²³? Numa justificativa estética da existência⁶²⁴? Certamente jamais nos dois primeiros e um caminho para poucos através do último. Uma das trilhas possíveis é através da reflexão empreendida por Müller-Lauter a partir dos aforismos póstumos do período de 1884 em diante⁶²⁵. Assim afirma o estudioso de Nietzsche: “Antes de qualquer reflexão e especulação, já se comprova que não se refuta o niilismo por meros princípios da razão: 'As refutações corretas são fisiológicas’”⁶²⁶. Assim, no que tange ao problema da tese quanto à justiça, ver-se-á no próximo tópico como o **Ressentimento** é também uma questão fisio-psicológica e como há uma relação com a eterna nêmesis da justiça, a própria vingança.

⁶¹⁹ GIACCOIA, O. **Nietzsche**: o humano como memória e como promessa. Petrópolis: Editora Vozes, 2013. Pág. 11.

⁶²⁰ CASANOVA, Marco Antonio. **Nada a caminho**: Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

⁶²¹ Expressão utilizada pelo Prof. Marco Antonio Casanova no curso “**Nietzsche e a Filosofia do Futuro: Morte De Deus, Perspectivismo e o Dilema Ético-Existencial Do Mundo Contemporâneo**” ministrado na Faculdade de Direito da UFMG no segundo semestre de 2015.

⁶²² EC, Por que sou tão sábio, §6. “— eu o chamo de *fatalismo russo*, aquele fatalismo sem revolta, com o qual o soldado russo para quem a campanha torna-se muito dura finalmente deita-se na neve. Absolutamente nada mais em si aceitar, acolher, engolir— não mais reagir absolutamente...”

⁶²³ GM, III. *Passim*.

⁶²⁴ NT, §24. Para uma discussão aprofundada sobre o tema recomenda-se o seminal artigo de Günther Zöller, traduzido pelo Prof. Rogério Lopes do Departamento de Filosofia da UFMG: *cf.* ZÖLLER, Gunter. A atividade propriamente metafísica do homem: Nietzsche e a justificação estética da existência do mundo. **Artefilosofia**, Ouro Preto, n. 13, p. 71-83, 2012.

⁶²⁵ KSA 11, 26 [316].

⁶²⁶ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche**: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia. Trad. Clademir Luis Araldi. São Paulo: UNIFESP, 2009. Pág. 125.

4.3 JUSTIÇA CONTRA VINGANÇA

Após todas as explanações sobre a filosofia de Nietzsche que foram necessárias para a construção da presente tese, pode-se retornar à hipótese inicial que foi sintetizada na introdução com a seguinte afirmação: **A justiça em Nietzsche é uma relação de poder; mais especificamente, uma relação de poder cuja solução temporária se encontra ao manter um equilíbrio dinâmico de forças que combata o ressentimento enquanto forma do niilismo e sua mais perniciosa consequência, o instinto de vingança.**

Neste item faremos uma análise desta hipótese para a tese em cada um dos elementos a fim de demonstrar a sua pertinência com a filosofia de Nietzsche e a partir dela. Destaca-se mais uma vez, a justiça no sentido que almeja a filosofia do direito não é a preocupação principal de Nietzsche, mas como foi demonstrado ela não deixou de ser uma temática que percorreu diversos momentos da obra no filósofo. Assim, retorna-se à distinção feita anteriormente, discute-se a a partir de agora a justiça no sentido jurídico. A justiça no sentido trabalhado por **Heidegger**, dentro dos limites da tese, preferimos chamar de justeza para diferenciar as compreensões. Note-se que até mesmo o próprio filósofo de **Ser e Tempo** afirma não se tratar de justiça no sentido jurídico-político⁶²⁷.

Portanto, a partir de agora a justiça será tratada no sentido jurídico conforme pretendido pela tese, demonstrando que há um tratamento desta enquanto problema no pensamento nietzschiano, não apenas em seus sentidos críticos como ilustrado no Capítulo 2, mas também enquanto uma contribuição para o pensamento jusfilosófico. Não se trata mais de uma crítica genealógica da justiça, pois genealógicamente o fundamento da justiça não é liberdade, igualdade, bem comum, dignidade humana, paz social, força, poder ou autoridade ou qualquer outro elemento já trabalhado pela tradição.

Reafirma-se, tais argumentos de fundamentação da justiça são conjecturas e aspirações de dado contexto histórico para o presente, passado e futuro, mas que não apresentam um aparato capaz para compreender a justiça na sua vinculação com a realidade que independa de noções de tempo e historicidade. Dizer que a justiça é o bem comum não esclarece a ordem jurídica egípcia do antigo império, chinesas da dinastia

⁶²⁷ Item 2.1 e 3.2 *supra*.

Ming ou nas tribos africanas hoje. Os modelos apresentados pela filosofia do direito explicam apenas os usos da justiça em dado tempo e espaço, mas não a justiça na sua concretude. Trata-se apenas de uma aspiração eurocêntrica para o aspecto na normatividade que está presente em todas as sociedades até hoje conhecidas.

Neste sentido, a hipótese genealógica de Nietzsche⁶²⁸ para a origem da justiça por si só é mais abrangente do que qualquer teoria da justiça até então construída. Porquanto, através dela seria possível analisar qualquer ordem normativa enquanto justa ou injusta sem trazer à discussão nenhum elemento teleológico. Primeiro fato fundamental: o Direito é uma relação de poder. A história do pensamento jurídico pode discutir a natureza desse poder, se divino, social ou individual, mas toda relação jurídica implica necessariamente em uma relação de poder. Note-se aqui que com isso não se cai na falácia anti-coercitivista, nem todo poder é coerção. A manifestação do poder é polimórfica, enquanto coordenação, submissão, dação, oposição e, claro, persuasão. Todavia, também não se esgota nessas formas.

Um ponto que deve ser destacado é quanto a finitude de todo poder. Nunca existiu nenhum cidadão onipotente em nenhuma ordem jurídico-política. Até o poder do soberano no estado de exceção é limitado, pois a exceção é também seu limite. A normalidade extinguirá o poder ou o eliminará. Um exemplo possível seria sobre a própria origem do estado de exceção no direito romano. As circunstâncias de excepcionalidade que determinam figuras como a do *Dictator*⁶²⁹ ou do *Homo Sacer*⁶³⁰ sempre encontraram seu fim e esgotamento, nem que fosse com a morte daquele que deveria reestabelecer o reequilíbrio da ordem.

Portanto, este é o axioma do direito: direito é poder. Mesmo com todo o temor que tal expressão possa causar. A grande celeuma é quanto à finalidade dada a este poder, nisto ele é humano, demasiado humano. Não haveria possibilidade através da reflexão nietzschiana de se pensar alguma finalidade para homem que não seja dada por ele mesmo. Por isso, as lições sobre a inocência do devir são necessárias para esta compreensão da indeterminação *a priori* do próprio poder; a não ser através da própria

⁶²⁸ Vide item 2.3.

⁶²⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

⁶³⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

dinâmica da Vontade de Poder, a qual sempre quer ampliar o seu poder, mesmo que este deseje o nada, como visto no Niilismo e na Vontade de Nada a partir de Nietzsche.

Apenas mais uma reflexão sobre a natureza potestativa do Direito. O poder por si só faz direito. Por isso num passado não muito remoto existia o direito do vencedor sob o vencido, do senhor sob o escravo. Isto é um dado da história do próprio direito. Agora, pode-se discutir sobre a justiça desse direito. Nisto todos os fundamentos já concebidos pela filosofia do direito podem ser invocados. Nenhuma teoria filosófica irá desfazer o *jus* do cidadão romano em relação a sua *res*, o escravo. Todas elas foram relações jurídicas, relações estas que serviram de base categorial para se pensar um direito liberal, por exemplo, como o direito kantiano, que certamente no âmbito moral através da mais básica compreensão sobre dignidade humana não diria que esta antiga relação jurídica tenha sido uma relação justa.

Todavia, o ponto que se quer alcançar através da reflexão nietzschiana é que há na relação jurídica sempre uma relação de poder, mas não se pode atribuir a qualidade justa a esta relação se não houver o equilíbrio deste poder. Nisto, percebe-se o segundo aspecto da hipótese genealógica de Nietzsche para a origem da justiça: o equilíbrio de poder. A partir de uma análise histórica do direito pode-se perceber que este equilíbrio foi uma exceção e não uma regra para o próprio direito. A humanidade teve ordens jurídicas das mais variadas, mas nem todas elas justas. Todavia, nesta perspectiva nietzschiana há mais justiça na história do que imagina a própria filosofia do direito.

Nem todo o direito é justo, nem todo o direito também é injusto. Eis uma grande afirmação que se pode concluir a partir das reflexões de Nietzsche. Pois o próprio critério para o equilíbrio deste poder deve ser analisado sob a ótica da moralidade daquele tempo. Isto quando observa-se retrospectivamente a história de um direito. Como afirma o próprio filósofo: “quando alguém prefere a vingança à justiça, ele é moral segundo a medida de uma cultura passada, imoral segundo a atual”⁶³¹. Ou seja, a justiça ou injustiça de uma ordem jurídica só pode ser analisada pela constituição do equilíbrio de poder dentro da dinâmica de poderes daquela ordem moral.

Com isto Nietzsche possibilita reinserir a moral na história do direito de uma forma única, pois não se está advogando uma unidade entre direito e moral. Pelo contrário, o Direito até mesmo irá contra diversas ordens morais em dado tempo

⁶³¹ HDH I, §42.

histórico. Todavia, no embate de forças entre as diversas morais, uma força valorativa irá predominar, seja a moral religiosa, a moral secular ou, mesmo contemporaneamente, a moral constitucional. Todas elas são ordens de valores que ambicionam espaço de poder, de ordenar e de reger. Algumas são fortes, outras são fracas. Algumas predominarão, outras perecerão. A história de qualquer sistema jurídico é prova disso.

Estas foram apenas algumas das perspectivas possíveis para se pensar o direito e a justiça a partir da hipótese da tese. Só é possível, portanto, a compreensão desses elementos após todo o percurso da tese nas exposições que foram feitas anteriormente sobre a filosofia de Nietzsche e suas compreensões sobre **Perspectivismo, Genealogia dos Valores, Vontade de Poder, Morte de Deus, Niilismo e Transvalorações dos Valores**. Há, deste modo, uma cadeia que os une para a reflexão sobre a **justiça**. A partir de agora será feita uma análise dos elementos que compõem tal hipótese, quais sejam: relações de poderes, equilíbrio de forças, vingança como negação da justiça e a própria justiça a partir desta perspectiva nietzschiana.

Conforme visto no Capítulo 3, a Vontade de Poder pode ser compreendida enquanto modo de articular dos entes na realidade através da dinâmica de forças. Não se trata apenas de conservação de forças, pois a vida não é auto-conservação, mas de sobremaneira a abundância de forças visando o seu incremento de poder. Por isso que a questão do domínio de vontades sobre outras vontades é um elemento necessário para a adequada compreensão da doutrina da Vontade de Poder. Neste sentido também esclarece Ernani Chaves:

É justamente o caráter múltiplo e agonístico da “vontade de poder” que torna possível a compreensão da aparentemente paradoxal posição do ressentimento na obra tardia de Nietzsche: se, certamente, ele se constitui como negação da vida, por outro lado, não deixa de trazer consigo uma “vontade de poder operante”, que acaba por constituir um determinado tipo de vida, caracterizado pela “inibição da ação”⁶³²

Do mesmo modo, como foi visto no item anterior, a questão do **Niilismo** e do **Ressentimento** na filosofia de Nietzsche precisa também estar presente nas reflexões sobre as relações de poder para se pensar a justiça, momento em que se pode aproximar as relações entre esses temas com a Vontade de Poder, pois o ressentimento é querer para trás, é um querer se conservar para não mudar. Veja-se que o conceito de vida como

⁶³² CHAVES, Ernani *in* PASCHOAL, Antonio Edmilson. **Nietzsche e o Ressentimento**. São Paulo: Humanitas, 2015. Pág. 22.

abundância e exuberância é imprescindível para se compreender tais fenômenos e também a questão da **Vontade de Nada**. Tais questões se relacionam com o modo pelo qual a justiça pode ser analisada a partir dessas relações de poder, conforme afirma também Patrick Wotling:

A ideia capital consiste em despersonalizar as relações, de maneira a atenuar a violência reativa da vítima do dano. Neste sentido, a justiça é uma imposição de uma medida no duplo sentido do termo: moderação da reação, mas também norma, que será aquela do todo e não mais aquela da paixão individual, em geral desenfreada.⁶³³

Pretende-se defender deste modo 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 quando do tratamento do tema, parece acertada e crucial para o desenvolvimento dos próximos argumentos. Finalmente, pode-se perceber que parte-se da compreensão da justiça enquanto tensão de poderes como respostas ao niilismo, ressentimento e também da vingança, visando um equilíbrio dinâmico de forças – uma retomada do equilíbrio dos poderes – para a afirmação da vida a partir da perspectiva da Vontade de Poder.

Assim, como foi visto no Capítulo 2, em Nietzsche encontramos uma dura oposição a toda tradição que sustenta a existência de um direito natural. Falar de um direito 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.

Por isso, Nietzsche também se opôs à tese de Eugen Dühring no que diz respeito ao surgimento da juridicidade ou antijuridicidade de um ato a partir do ato lesivo⁶³⁴. Isso daria na realidade uma grande margem para arbitrariedade e discricionariedade dos variados agentes jurídicos. Na realidade, para Nietzsche, o jurídico [Recht] ou antijurídico [Unrecht] sobre o ato só se dá a posteriori, ou seja, após uma lei [Gesetz] que assim determina⁶³⁵. Neste caso, pode-se compreender lei em sentido amplo, enquanto uma fixação de sentido normativo atribuído por um poder; como ocorre, por

⁶³³ WOTLING, Patrick. Quando a potência dá prova de espírito: origem e lógica da justiça segundo Nietzsche. **Cadernos Nietzsche** [online]. 2013, n.32, pp. 203-232. ISSN 2316-8242. <http://dx.doi.org/10.1590/S2316-82422013000100009>. Pág 216.

⁶³⁴ GM, II, §11.

⁶³⁵ GM, II, §11.

exemplo, num poder difuso em relação aos costumes jurídicos, ou na lei – em sentido estrito – quando promulgada por um órgão competente específico.

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

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 igual-mente 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.

— 636

Faz-se necessário compreender o que seria esse “acordo entre iguais”. Veja-se que em Nietzsche há um repúdio a qualquer ideia de igualdade⁶³⁷, nada é igual, a igualdade é um erro do nosso aparato cognitivo. Na realidade trata-se aqui de 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 jurídicas 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 Atenenses e dos Mélios, há a completa dissolução da relação de poder⁶³⁸.

⁶³⁶ HDH II, 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.”

⁶³⁷ Como veremos em ZA, II, Das Tarântulas. *Infra*.

⁶³⁸ HDH I, §92.

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. Não se pode esquecer de que mesmo aqui não é a mesma “razão” que guia o mesmo direito em todos os tempos. O direito é um produto cultural, portanto, histórico.

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.”⁶³⁹ Em sua compreensão há uma paridade, uma equivalência de forças, que está na base de todo direito. Assim enuncia o filósofo no mesmo aforismo:

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 tantum juris 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]⁶⁴⁰).”⁶⁴¹

Uma referência importante para Nietzsche em relação à questão da origem do direito⁶⁴² enquanto paridade de forças reside na obra de **Tucídides**⁶⁴³ 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

⁶³⁹ HDH I, §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*).”

⁶⁴⁰ Citação de Spinoza relembra 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.

⁶⁴¹ *Ibid.*

⁶⁴² HDH I, §92,

⁶⁴³ TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Trad. Mário Gama Kury. Brasília: UnB/IPRI, 2001.

poucos gregos expressaram⁶⁴⁴. Tucídides seria para Nietzsche o suprassumo da cultura sofisticada.

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 visto na **Genealogia da Moral**. 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.”⁶⁴⁵

Nietzsche de certa forma remodela uma antiga compreensão jurídica, aquela de que o sujeito de direito só pode ceder os direitos que efetivamente possui. Para o filósofo: “Os 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 pertence⁶⁴⁶.” 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 reside 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 poder:

Contribuição à 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 chegaram 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

⁶⁴⁴ CI, O que devo aos antigos, §2.

⁶⁴⁵ A, §112.

⁶⁴⁶ A, §112.

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 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 os direitos dos outros sobre nós, tal como os havíamos reconhecido até então.⁶⁴⁷

Todas estas discussões insertas na obra publicada encontram seus respectivos ecos nos fragmentos póstumos. Em um fragmento escrito em 1886-1887, portanto, período de redação de **Genealogia da Moral**, assim escreve Nietzsche:

⁶⁴⁷ 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 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. Sodann: durch Schenkung und Abtretung. In diesem Falle haben die Anderen Macht genug und übergenuß, 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 ermessen, ob sie uns wieder in den alten Vollbesitz bringen können, — fühlen sie sich hierzuausser 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 warden 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."

O direito só surge aí onde há contratos; para que possa ha-ver contratos, porém, precisa estar presente certo equilíbrio de poder. **Caso falte tal equilíbrio, dois *quanten* de poder extremamente diversos deparam um com o outro, e, assim, o mais forte se apossa do mais fraco para o contínuo enfraquecimento desse último, até que entram em cena finalmente submissão, adaptação, registro, incorporação: ou seja, com o fim de que de dois tenha vindo a ser um.** Para que dois permaneçam dois, é necessário, como disse, um equilíbrio: e, por isso, todo direito remonta a uma ponderação anterior. Por isso, não se precisa aprovar - pois induz em erro - caso se represente a justiça com uma balança na mão: a alegoria correta seria colocar a justiça em uma balança, de tal modo que ela mantivesse os dois pratos em equilíbrio. **Representa-se, porém, a justiça de maneira falsa: também se colocam palavras falsas em sua boca. A justiça não diz: “a cada um o que lhe é devido”, mas sempre apenas “como tu te comportas em relação a mim, eu me comporto em relação a ti”. Que dois poderes em relação um com o outro estabeleçam um freio para a vontade de poder brutal e não se mantenham indiferentes um ao outro como iguais, mas também queiram como iguais, eis o início de toda “boa vontade” sobre a Terra.** Um contrato não contém justamente apenas uma mera afirmação em relação a um quantum de poder subsistente, mas ao mesmo tempo também a vontade de afirmar esse quantum dos dois lados como algo dura-douro e, com isso, mantê-lo até um certo grau por si mesmo: - aí se acha, como dissemos, um germe de toda “boa vontade”.⁶⁴⁸ [Grifo nosso]

Este fragmento é central para complementar as discussões deste momento sobre a relação de poder e equilíbrio enquanto condição para a justiça. A referida imagem para representar a justiça é prova de todos os argumentos no sentido da justiça como equilíbrio de poderes. Ademais, é simbolicamente e efetivamente uma transformação da ideia de justiça que comumente se tem diante de uma deusa imparcial. Une-se ainda a

⁶⁴⁸ KSA 12, 5 [82]: “Recht entsteht nur da, wo es Verträge giebt; damit es aber Verträge geben kann, muß ein gewisses Gleichgewicht von Macht da sein. Fehlt ein solches Gleichgewicht, stoßen zwei zu verschiedene Macht-Quanten auf einander, so greift das stärkere über nach dem schwächeren zu dessen fortgesetzter Schwächung, bis endlich Unterwerfung, Anpassung, Einordnung, Einverleibung eintritt: also mit dem Ende, daß aus Zwei Eins geworden ist. Damit Zwei zwei bleibt, ist wie gesagt ein Gleichgewicht nöthig: und deshalb geht alles Recht auf ein vorangehendes Wägen zurück. Es ist deshalb nicht gut zu heißen — denn es führt irre — wenn man die Gerechtigkeit mit einer Wage in der Hand darstellt: das richtige Gleichniß wäre, die Gerechtigkeit auf einer Wage stehen zu machen dergestalt, daß sie die beiden Schalen im Gleichgewicht hält. Man stellt aber die G<erechtigkeit> meistens falsch dar: man legt ihr auch falsche Worte in den Mund. Die Gerechtigkeit spricht nicht: „jedem das Seine“, sondern immer nur „wie du mir, so ich dir“. Daß zwei Mächte im Verhältniß zu einander dem rücksichtslosen Willen zur Macht einen Zaum anlegen und sich einander nicht nur gleich lassen, sondern auch als gleich wollen, das ist der Anfang alles „guten Willens“ auf Erden. Ein Vertrag enthält nämlich nicht nur eine bloße Affirmation in Bezug auf ein bestehendes Quantum von Macht, sondern zugleich auch den Willen, diese Quanten auf beiden Seiten als etwas Dauerndes zu affirmiren und somit bis zu einem gewissen Grade selbst aufrecht zu erhalten: — darin steckt, wie gesagt, ein Keim von allem „guten Willen“.”

compreensão deste equilíbrio com a discussão já realizada no Capítulo 2 sobre a justiça também enquanto uma virtude em Nietzsche.

Deste modo, a ideia da justiça em sua hipótese genealógica como equilíbrio de poderes como foi trabalhada no item 2.3 em diálogo com as compreensões da dinâmica da Vontade de Poder suas relações com a compreensão do direito e da justiça em Nietzsche possibilitam concluir o direito enquanto uma relação de poder e justiça enquanto uma relação de equilíbrio de poder. Todavia, isto não é suficiente ou ainda não completo dentro da filosofia nietzschiana. Faz-se necessário compreender as finalidades e as metas de uma nova justiça como esta.

Ao contrário do que defende o presente trabalho, a justiça em Nietzsche não seria, por exemplo, da forma explanada por Flávio Kothe, no prefácio de sua tradução para os aforismos póstumos entre o período de 1882-1883, em que afirma categoricamente:

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.⁶⁴⁹

O próprio filósofo refutou em seu tempo tentativas de fundamentar a justiça a partir de impulsos vinculados ao **Ressentimento**, como é o caso da vingança. Nietzsche lança tal argumentação contra a fundamentação de Eugen Dühring para a origem da justiça enquanto uma retribuição vingativa. Na visão de Nietzsche o que o jurista de Berlim fez foi nada mais do que sacralizar a vingança sob o nome da justiça⁶⁵⁰. De fato, entre os impulsos dos homens num passado remoto, a linha entre a vingança e a justiça era tênue⁶⁵¹, como na imagem utilizada no prólogo do presente trabalho.

⁶⁴⁹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos do espólio**: 1882-1883; seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004. Pág. 12

⁶⁵⁰ GM, II, §11.

⁶⁵¹ Nisto, pode-se 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.

Veja-se o que Dühring pensa sobre a vingança. Para o jurista este sentimento reside em uma disposição da natureza, cuja finalidade é a autoconservação. Nesta perspectiva, o castigo seria apenas uma forma de retribuição, um recurso através do qual o indivíduo daria vazão ao sentimento reativo e derivado de uma lesão sofrida. Aqui residiria a questão do castigo e sua necessidade só surgirem a partir do ato lesivo, contra o que Nietzsche se opõe duramente⁶⁵².

Nietzsche tomou contato com a obra de Eugen Dühring ainda como universitário em Bönn no ano de 1875, realizando naquele momento um estudo bastante extenso sobre o livro o **Valor da Vida**, publicado em 1865. Tal estudo, se comparado por sua extensão às anotações tradicionais do filósofo, demonstra o interesse do estudante de filologia ao proceder com uma copiosa análise da referida obra. O filósofo criticou este jurista do ressentimento pela sua visão mecanicista sobre os valores morais. Para Dühring o sentimento de vingança surgiria de forma reativa à realidade, o que para Nietzsche era claramente uma forma de ressentimento em seu sentido negativo, já que Dühring também chamava a vingança de uma forma de ressentimento, mas sem a complexidade dos juízos e consequências que Nietzsche fez sobre o significado do ressentimento.

Deste modo, para aquele jurista a vingança era necessária e força motriz para a dinâmica do direito do séc. XIX⁶⁵³. Todavia, era exatamente o oposto que configuraria a justiça para Nietzsche em **Genealogia da Moral**, veja-se:

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.⁶⁵⁴

⁶⁵² GM, I, §11.

⁶⁵³ 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.

⁶⁵⁴ 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)

Perceba-se que este aforismo, que foi publicado em 1887, possui uma relação direta com um aforismo póstumo, escrito entre o verão e outono de 1884. Este é um dos dois aforismos que serviu de base para Martin Heidegger trabalhar a sua leitura metafísica da justiça em sua relação com a verdade em Nietzsche. Compare-se com o póstumo:

Justiça, como função de um poder que olha à sua volta de maneira abrangente e que lança esse seu olhar para além das pequenas perspectivas de bom e mau, ou seja, que possui um horizonte mais amplo da *vantagem* - a intenção de conservar algo que é mais do que esta e aquela pessoa.⁶⁵⁵

Por mais interessantes, complexas e filosóficas que sejam as compreensões de Heidegger sobre a Justiça para Nietzsche enquanto justeza, não é razoável negar a dimensão jurídica que se extrai desses dois aforismos quando lidos através da ótica do **Nihilismo** e do **Ressentimento**. São dimensões jurídicas da justiça que podem ser percebidas nos referidos textos, especialmente no embate entre justiça e vingança. Poderia-se até mesmo dizer que o aforismo de **Genealogia da Moral** é um desenvolvimento do fragmento póstumo, aprofundando as compreensões da relação entre justiça, ressentimento e vingança. Tal aspecto fica claro ao final do aforismo citado.

De certo modo, avançando no tema, pode-se afirmar que Nietzsche pretendeu uma nova interpretação das velhas ideias que permeavam o imaginário humano em relação à justiça. No filósofo as avaliações morais não partem de pontos fixos; as ações, acima de tudo, não trazem em si o seu sentido previamente determinado, ou seja, não são boas ou más por si ou em si. Assim, em Nietzsche encontra-se, como visto, uma dura oposição a toda tradição que sustenta a existência de um direito natural, pois este trabalharia com categorias e sentidos de valor prévio, eternos e até imutáveis para certas correntes jusnaturalistas.

Neste sentido, afirmar e defender um direito natural à propriedade seria uma ideia despropositada para Nietzsche. Não é na natureza ou pela natureza que tais

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. (...)"

⁶⁵⁵ KSA 11, 26 [149]: "Gerechtigkeit, als Funktion einer weit umherschauenden Macht, welche über die kleinen Perspektiven von gut und böse hinaus sieht, also einen weiteren Horizont des Vortheils hat — die Absicht, etwas zu erhalten, was mehr ist als diese und jene Person."

“direitos” aparecem na história. Estes foram convenções, mas acima de tudo criações do homem através de configurações de poder dentro da historicidade dos valores. Nietzsche, deste modo, traz o direito para sua dimensão histórica e de embate de poderes como nenhum outro autor na tradição filosófica fez até então. Por isso, não se trataria de forma alguma um excesso qualificar o direito em Nietzsche como uma agonística jurídica⁶⁵⁶.

Nietzsche diagnostica em particular o afeto da vingança [Rachsucht] e o ato do ressentimento, enquanto o ódio introduzido, interiorizado, como grandes formas de oposição à justiça. Como bem aponta Patrick Wotling, essa outra “justiça” que se mostra como ressentimento espiritualizado só pode ser uma palavra, uma designação honorífica para os vingativos e ressentidos⁶⁵⁷. Tais “grandes palavras” não correspondem à realidade do jogo pulsional de forças e de relações de poderes. Permanecer numa avaliação meramente teórica e distante da dinâmica de forças seria na realidade subestimar seu verdadeiro valor dos valores, o que enquanto ordem prática seria para Nietzsche um grande engano. Assim, afirma o filósofo:

Para uma crítica das grandes palavras. Estou cheio de suspeita e maldade em relação àquilo que se denomina um “ideal”: é aqui que se acha o *meu pessimismo*, em ter reconhecido como os “sentimentos mais elevados” são uma fonte de desgraça, isto é, de amesquinamento e de degradação valorativa do homem.

- as pessoas sempre se enganam quando esperam o “progresso” de um ideal: a vitória do ideal sempre foi até aqui um *movimento retrógrado*.

- cristianismo, revolução, suspensão da escravidão, direitos iguais, filantropia, amor à paz, justiça, verdade: todas essas grandes palavras só possuem valor na luta, como estandartes: *não* como realidades, mas como *palavras pomposas* para designar algo completamente diferente (sim, oposto!) ⁶⁵⁸

⁶⁵⁶ HATAB, Lawrence. **A Genealogia da Moral de Nietzsche**: uma introdução. Trad. Nancy Juozapavicius. São Paulo: Madras, 2010.

⁶⁵⁷ WOTLING, Patrick. **Quando a potência dá prova de espírito**: origem e lógica da justiça segundo Nietzsche. **Cadernos Nietzsche** [online]. 2013, n.32, pp. 203-232. ISSN 2316-8242. <http://dx.doi.org/10.1590/S2316-82422013000100009>. Pág. 225.

⁶⁵⁸ KSA 13, 11 [135]. “Zur Kritik der großen Worte. — Ich bin voller Argwohn und Bosheit gegen das, was man „Ideal” nennt: hier liegt mein Pessimismus, erkannt zu haben, wie die „höheren Gefühle” eine Quelle des Unheils d.h. der Verkleinerung und Wertherniedrigung des Menschen sind. — man täuscht sich jedes Mal, wenn man einen „Fortschritt” von einem Ideal erwartet: der Sieg des Ideals war jedes Mal bisher eine retrograde Bewegung. — Christenthum, Revolution, Aufhebung der Sklaverei, gleiches Recht, Philanthropie, Friedensliebe, Gerechtigkeit, Wahrheit: alle diese großen Worte haben nur Werth im Kampf, als Standarte: nicht als Realitäten, sondern als Prunkworte für etwas ganz Anderes (ja Gegensätzliches!)”

Portanto, é interessante adentrar nos labirintos do ressentimento para compreender o que Nietzsche queria com esta crítica às grandes palavras, aos grandes ideais, que inegalmente foram conclamados estandartes para lutas das mais variadas no decorrer da história. Neste momento, as atenções se voltarão ao problema da vingança enquanto questão central na oposição e resposta propostas por Nietzsche em relação a uma justiça que realmente conquiste seu valor no embate de perspectivas.

A oposição à vingança ocupa papel importante nas reflexões de Nietzsche que muitas vezes passa despercebida, assim como passa despercebida as relações entre justiça e vingança para os jusfilósofos. Não se tem notícia de uma filosofia do direito que foi feita enquanto uma filosofia contra a vingança; mesmo que o senso comum de justiça sempre indique uma oposição à vingança. A vingança é uma forma de Ressentimento, mas não são sinônimos, como na crítica de Nietzsche a esta confusão por Dühring⁶⁵⁹.

Uma significativa exceção ao estudo da vingança na filosofia do direito, assim como de outros sentimentos que se relacionam na constituição do que é o humano, encontra-se no filósofo neo-kantiano Hermann Cohen (1842-1918)⁶⁶⁰; contemporâneo de Nietzsche, mas suas reflexões baseavam-se na matriz neo-kantiana de Marburgo, escola filosófica da qual foi um difusor. O filósofo escreveu em 1904 a obra “Ética da Vontade Pura” [Ethik des reinen Willens], certamente marcada pelos traços teológicos de seu pensamento, que não deixa de destacar a vingança como problema filosófico em diálogo com as discussões de seu tempo.

Cohen discorre tanto sobre a vingança [Rache] quanto da vingança de sangue [Blutrache], destacando esta em relação ao homicídio. Assim afirma o filósofo: “Trata-se sobretudo aqui da forma elementar de vingança, que é o oposto da lei, e, portanto, da moralidade”⁶⁶¹. O mentor de Ernst Cassirer também trata da vingança em relação à punição, pois relacionando aquela a uma emoção de ódio que deve ser sempre evitada

⁶⁵⁹ GM, II, *passim*.

⁶⁶⁰ Hermann Cohen escreve uma extensa obra sobre bases do criticismo kantiano: Lógica do Conhecimento Puro, Ética da Vontade Pura e Estética do Sentimento Puro, quanto a este último nos volumes 8 e 9 das obras completas: COHEN, Hermann. **Werke**: Band 8 und 9, System der Philosophie. 3. Teil - Ästhetik des reinen Gefühls. Zurique: Georg Olms, 2005. Em relação a este ponto faço questão de agradecer a sugestão de leitura do Prof. Ari Marcelo Solon da Faculdade de Direito da USP sobre o problema da vingança em Hermann Cohen.

⁶⁶¹ “Es handelt sich hier überhaupt um die elementare Form der Rache, welche das Widerspiel des Rechts, und damit der Sittlichkeit bildet.” COHEN, Hermann. **Ethik des reinen Willens**. Berlin: Bruno Cassirer, 1904. Pág. 466.

para que não se transforme a vingança individual sobre o criminoso em vingança coletiva do estado. Veja-se:

Portanto, a pena nunca deve aceitar a forma de vingança. Vingança é uma emoção de ódio; não a vontade pura, que a punição deve colocar em ordem. A vingança é auto-abuso moral. É o meio dos criminosos de defraudarem sua auto-responsabilidade e auto-preservação. Ela ensina-lhe a opinião de que ele não tinha ido contra pessoas, mas contra os animais selvagens. Toda vingança é cruel. E crueldade é um sintoma da fronteira moral e patológica da perversidade. A vingança, por conseguinte, não deve ser proibida tanto por causa do criminoso, mas pelo contrário em relação a todos os órgãos do Estado, que irão se revertê-la a serviço do sistema de justiça criminal.⁶⁶²

Cohen e Nietzsche são antípodas filosóficos, todavia nem por isso deixaram de perceber um problema central para o tratamento da justiça: a oposição desta em relação à vingança. Todavia, em Nietzsche o problema da vingança ganha contornos mais complexos a tratá-la não apenas como uma deturpação individual para uma patologia moral atrelada ao Ressentimento. Sobretudo, Nietzsche discutirá aspectos muitas vezes ignorados pela maioria dos juristas. Veja-se o primeiro deles, a confusão entre justiça e vingança. Já foi destacada essa relação nos mitos gregos, mas Nietzsche colocará tal confusão de forma bastante interessante na língua alemã.

Em uma passagem de **Assim falou Zaratustra** escreve o filósofo: “Ah, como lhes fica mal na boca a palavra “virtude”! E, quando dizem “sou justo”, soa sempre igual a “estou vingado!”.”⁶⁶³ Pois as duas afirmações possuem a mesma pronúncia em alemão: “sou justo” [ich bin gerecht] e “estou vingado” [ich bin gerächt]⁶⁶⁴. Essas similitudes linguísticas para Nietzsche não são meramente aleatórias, em verdade trazem sentidos

⁶⁶² “Daher darf die Strafe niemals den Schein der Rache annehmen. Rache ist ein Affekt des Hasses; nicht des reinen Willens, dem die Strafe einzuordnen ist. Die Rache ist moralische Selbstbefleckung. Sie ist das Mittel, den Verbrecher um seine Selbstverantwortung und Selbsterhaltung zu betrügen. Sie bringt ihm die Meinung bei, dass er nicht gegen Menschen, sondern gegen wilde Tiere sich vergangen habe. Alle Rache ist grausam. Und Grausamkeit ist ein Symptom von der Grenze moralischer und pathologischer Perversität. Die Rache ist daher nicht sowohl des Verbrechers wegen zu verbieten, als vielmehr vor Allem der Organe des Staates wegen, denen der Dienst der Strafrechtspflege zufällt.” COHEN, Hermann. **Ethik des reinen Willens**. Berlin: Bruno Cassirer, 1904. Pág. 365.

⁶⁶³ ZA, II, Dos Virtuosos.

⁶⁶⁴ Posição que também é destacada por Wotling. Cf. WOTLING, Patrick. Quando a potência dá prova de espírito: origem e lógica da justiça segundo Nietzsche. **Cadernos Nietzsche** [online]. 2013, n.32, pp. 203-232. ISSN 2316-8242. <http://dx.doi.org/10.1590/S2316-82422013000100009>. Pág. 231.

para aqueles que tem ouvidos, ou como diz o filósofo, para aqueles que possuem uma “terceira orelha”⁶⁶⁵.

Nietzsche atribui a vingança como uma manifestação típica das religiões, especialmente do judaísmo e do cristianismo, chamando-as de religiões da vingança, como até mesmo notou Truyol y Serra anteriormente. Para o filósofo tais religiões criam uma vingança eterna, para além do sentido psicológico-individual da vingança; ou na expressão de Genealogia da Moral, uma “*mais espiritual vingança*” ou “*vingança sacerdotal*”⁶⁶⁶. Assim, a vingança também é sobre o tempo e sua finitude, como na leitura de Oswaldo Giacoia Júnior⁶⁶⁷, dada a incapacidade dessas religiões, dentro da visão de Nietzsche, conseguirem se articular por meio de valores afirmativos da vida dentro da ótica do Eterno Retorno contra o Nihilismo.

Assim, para Nietzsche a grande oposição contra a vingança é para que ela não se torne regra na articulação das diferentes morais ou, naquilo que ele chama de espírito de vingança. O problema da vingança percorre **Assim falou Zaratustra**, em passagens como “Das Tarântulas” ou “O Convalescente”, ou até em passagens não muito famosas, como “Do passar além”. Nesta, por exemplo, Zaratustra ao retornar para sua montanha e sua caverna depara-se com a grande cidade e no portão desta trava um diálogo com o personagem louco, o “macaco de Zaratustra”, quando afirma o profeta:

O que foi, então, que te fez grunhir? Que ninguém te lisonjeasse o bastante: — por isso te puseste nessa imundície, para teres motivo para bastante grunhir, —
— para teres motivo de muita vingança! Pois vingança, ó louco vaidoso, é todo o teu espumar, eu bem te adivinhei!

(...) [Logo em seguida após o silêncio de Zaratustra]

E este ensinamento te dou, ó louco, como despedida: onde não se pode mais amar, deve-se — passar ao largo! —
Assim falou Zaratustra, passando ao largo do louco e da grande cidade.]⁶⁶⁸

Por certo, **Assim falou Zaratustra** é uma obra complexa por suas características líricas, com infinitas paráfrases, metonímias e metáforas em diálogo com

⁶⁶⁵ ABM, §246. Ou como no original: “Ohren hinter den ahren”, ouvidos por detrás de orelhas.

⁶⁶⁶ GM, I, §7.

⁶⁶⁷ GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013. Pág. 14.

⁶⁶⁸ ZA, III, Do passar além.

textos canônicos para o ocidente: épica de Homero, tragédias helênicas, textos religiosos do judaísmo e cristianismo. Todavia, não se pode descaracterizá-la enquanto reflexão filosófica legítima de Nietzsche. O próprio filósofo reconheceu a complexidade dos símbolos de Zaratustra, sendo que **Além de Bem e Mal** é um complemento filosófico do romance, e **Genealogia da Moral** é um complemento do complemento. Por isso, o fato do tema da vingança ser trabalhado de forma recorrente nas três dissertações da **Genealogia da Moral** demonstra a importância e o diálogo com as reflexões de Zaratustra.

Pode-se perceber, deste modo, que a discussão sobre a vingança está presente no período de maturidade do pensamento nietzschiano. Porém, é um tema presente também no período intermediário do filósofo. Um aforismo central para a compreensão de vingança encontra-se em **O Andarilho e sua Sombra** [1880], no segundo volume de **Humano, demasiado humano**:

Elementos de Vingança — A palavra “vingança” é falada tão rapidamente: quase pareceria que não pode conter senão uma só raiz conceitual e de sentimento. E ainda agora há o empenho de encontrar essa raiz: tal como nossos economistas ainda não se cansaram de entrever na palavra “valor” uma unidade assim e de procurar o conceito-raiz original de valor. **Como se todas as palavras não fossem bolsos em que ora isso, ora aquilo, ora várias coisas de uma vez foram metidas!** Assim também, “vingança” é ora isso, ora aquilo, ora algo bastante composto. Distingamos, primeiro, esse contragolpe defensivo que quase involuntariamente desferimos, também contra objetos inanimados que nos feriram (contra máquinas em movimento, por exemplo): o sentido de nosso gesto é estancar a injúria, fazendo a máquina parar. Para alcançar isso, às vezes a força do contragolpe tem de chegar ao ponto de destruir a máquina; mas, se essa é forte demais para poder ser destruída imediatamente pelo indivíduo, ainda assim ele desfere o golpe mais forte de que é capaz — como que numa tentativa derradeira. **Da mesma forma nos comportamos com pessoas que nos causam dano, ao sentirmos diretamente o dano; querendo-se chamar isso de ato de vingança, assim seja; mas considere-se que apenas a autopreservação pôs aí em movimento seu mecanismo de razão, e que, no fundo, não pensamos na pessoa danosa, mas apenas em nós mesmos: agimos desse modo *sem* querer causar dano em troca, apenas para *escapar* sãos e salvos. — É preciso *tempo* para transferir o pensamento de nós mesmos para o adversário e imaginar como ele pode ser atingido mais certamente. Isso**

ocorre no segundo tipo de vingança: seu pressuposto é uma reflexão sobre a vulnerabilidade e capacidade de sofrimento do outro; queremos ferir. E proteger-se de mais danos é algo que se acha tão pouco no horizonte do indivíduo que se vinga, que quase sempre ele atrai para si o novo dano, e muitas vezes o encara antecipadamente com sangue-frio. Se no primeiro tipo de vingança foi o medo do segundo golpe que tornou o mais vigoroso possível o contragolpe, nesse caso há uma indiferença quase total em relação ao que o adversário *fará*; a força do contragolpe é determinada somente pelo que ele nos *fez*. — Então o que fez ele? E de que nos adianta ele agora sofrer, depois que sofremos graças a ele? **Trata-se de uma reparação: enquanto o ato de vingança do primeiro tipo serve apenas à autopreservação.** Talvez o adversário nos faça perder propriedade, posição, amigos, filhos — tais perdas não nos são restituídas pela vingança, a reparação concerne apenas a uma *perda secundária* diante de todas as perdas mencionadas. A vingança da reparação não resguarda de novos danos e não compensa o dano sofrido — exceto num caso. Se nossa *honra* foi atingida pelo adversário, a vingança pode *repará-la*. De todo modo ela sofreu um dano, se nos infligiram dor intencionalmente: pois o adversário demonstrou, assim, que não nos *temia*. Com a vingança, demonstramos que também não o tememos: nisso está a quitação, a reparação. O propósito de mostrar a completa ausência de *temor* vai tão longe, em alguns, que a periculosidade da vingança para eles mesmos (perda da saúde ou da vida, ou demais perdas) é vista como condição imprescindível de toda vingança. **Por isso escolhem o caminho do duelo, embora os tribunais lhes ofereçam o braço para obterem satisfação pela ofensa:** mas eles não consideram suficiente a reparação não perigosa de sua honra, pois ela não pode demonstrar a sua ausência de temor.) — No primeiro tipo de vingança mencionado é justamente o temor que efetua o contragolpe; neste, pelo contrário, é a falta de medo que deseja *evidenciar-se pelo contragolpe*, como foi dito. — Nada parece mais diverso, portanto, do que as motivações íntimas dos dois modos de agir designados pela mesma palavra, “vingança”: e, no entanto, freqüentemente ocorre de o que exerce a vingança não ter clareza quanto ao que determinou realmente seu ato; talvez, por temor e a fim de se preservar, ele tenha efetuado o contragolpe, mas depois, quando teve tempo de pensar sobre o ponto de vista da honra ferida, convenceu a si próprio de haver se vingado por sua honra: — esse motivo é, em todo caso, mais *nobre* do que o outro. **Nisso é também essencial examinar se ele vê sua honra ofendida aos olhos dos outros (do mundo) ou apenas aos olhos do ofensor: nesse último caso ele preferirá a vingança secreta, no primeiro, a vingança pública.** Conforme ele se imagine intensamente ou fracamente no lugar do ofensor e dos espectadores, sua vingança será mais encarniçada ou mais suave;

faltando-lhe inteiramente essa espécie de fantasia, ele não pensará em vingança; pois então não se acha nele o sentimento de “honra”, não há o que ferir. Ele tampouco pensará em vingança se *desprezar* o ofensor e os espectadores: pois eles não são capazes de lhe dar nenhuma honra, como seres desprezados, e, portanto, também não podem lhe tirar nenhuma honra. Por fim, ele renunciará à vingança no caso, que não é incomum, de amar o ofensor: é verdade que assim ele perde algo da honra aos olhos deste, e talvez se torne menos digno de ter o amor correspondido. Mas renunciar à correspondência no amor é também um sacrifício a que o amor se dispõe, desde que *não tenha de fazer mal* ao ser amado: pois isso significaria fazer mais mal a si próprio do que esse sacrifício é capaz de fazer. — **Portanto: toda pessoa se vingá, a menos que não tenha honra ou tenha muito desprezo ou muito amor por aquele que a prejudica e ofende.** Ainda quando se dirige aos tribunais, deseja a vingança como pessoa privada: mas, *além disso*, como membro pensante e previdente da sociedade, quer a vingança da sociedade contra alguém que não a honra. **Assim, mediante o castigo judicial é reparada tanto a honra privada como a honra social: ou seja — castigo é vingança.** — Sem dúvida, nele também há aquele outro elemento da vingança primeiramente apresentado, na medida em que através dele a sociedade visa sua *autopreservação* e inflige um contragolpe em *legítima defesa*. O castigo pretende evitar *mais* danos, pretende *intimidar*. **Desse modo, os dois elementos distintos da vingança se acham realmente unidos no castigo, e talvez seja isso o que mais contribui para manter a mencionada confusão conceitual, graças à qual a pessoa que se vingá geralmente não sabe o que realmente quer.**
⁶⁶⁹ [Grifo nosso]

⁶⁶⁹ HDH II, AS, §33. Original: “Elemente der Rache. — Das Wort „Rache“ ist so schnell gesprochen: fast scheint es, als ob es gar nicht mehr enthalten könne, als Eine Begriffs- und Empfindungswurzel. Und so bemüht man sich immer noch, dieselbe zu finden: wie unsere Nationalökonomien noch nicht müde geworden sind, im Worte „Werth“ eine solche Einheit zu wittern und nach dem ursprünglichen Wurzel-Begriff des Werthes zu suchen. Als ob nicht alle Worte Taschen wären, in welche bald Diess, bald Jenes, bald Mehreres auf einmal gesteckt worden ist! So ist auch „Rache“ bald Diess, bald Jenes, bald etwas sehr Zusammengesetztes. Man unterscheide einmal jenen abwehrenden Zurückschlag, den man fast unwillkürlich auch gegen leblose Gegenstände, die uns beschädigt haben (wie gegen bewegte Maschinen), ausführt: der Sinn unserer Gegenbewegung ist, dem Beschädigten Einhalt zu thun, dadurch dass wir die Maschine zum Stillstand bringen. Die Stärke des Gegenschlags muss mitunter, um diess zu erreichen, so stark sein, dass er die Maschine zertrümmert; wenn dieselbe aber zu stark ist, um vom Einzelnen sofort zerstört werden zu können, wird dieser doch immer noch den heftigsten Schlag ausführen, dessen er fähig ist, — gleichsam als einen letzten Versuch. So benimmt man sich auch gegen schädigende Personen bei der unmittelbaren Empfindung des Schadens selber; will man diesen Act einen Rache-Act nennen, so mag es sein; nur erwäge man, dass hier allein die Selbst-Erhaltung ihr Vernunft-Räderwerk in Bewegung gesetzt hat, und dass man im Grunde nicht an den Schädiger, sondern nur an sich dabei denkt: wir handeln so, ohne wieder schaden zu wollen, sondern nur, um noch mit Leib und Leben davonzukommen. — Man braucht Zeit, wenn man von sich mit seinen Gedanken zum Gegner übergeht und sich fragt, auf welche Weise er am

empfindlichsten zu treffen ist. Diess geschieht bei der zweiten Art von Rache: ein Nachdenken über die Verwundbarkeit und Leidensfähigkeit des Andern ist ihre Voraussetzung; man will wehe thun. Dagegen sich selber gegen weiteren Schaden sichern, liegt hier so wenig im Gesichtskreis des Rachenehmenden, dass er fast regelmässig den weiteren eignen Schaden zu Wege bringt und ihm sehr oft kaltblütig vorher entgegenseht. War es bei der ersten Art von Rache die Angst vor dem zweiten Schlage, welche den Gegenschlag so stark wie möglich machte: so ist hier fast völlige Gleichgültigkeit gegen Das, was der Gegner thun wird; die Stärke des Gegenschlags wird nur durch Das, was er uns gethan hat, bestimmt. — Was hat er denn gethan? Und was nützt es uns, wenn er nun leidet, nachdem wir durch ihn gelitten haben? Es handelt sich um eine Wiederherstellung: während der Rache-Act erster Art nur der Selbst-Erhaltung dient. Vielleicht verloren wir durch den Gegner Besitz, Rang, Freunde, Kinder, — diese Verluste werden durch die Rache nicht zurückgekauft, die Wiederherstellung bezieht sich allein auf einen Nebenverlust bei allen den erwähnten Verlusten. Die Rache der Wiederherstellung bewahrt nicht vor weiterem Schaden, sie macht den erlittenen Schaden nicht wieder gut, — ausser in Einem Falle. Wenn unsere Ehre durch den Gegner gelitten hat, so vermag die Rache sie wiederherzustellen. Sie hat aber in jedem Falle einen Schaden erlitten, wenn man uns absichtlich ein Leid zufügte: denn der Gegner bewies damit, dass er uns nicht fürchtete. Durch die Rache beweisen wir, dass wir auch ihn nicht fürchten: darin liegt die Ausgleichung, die Wiederherstellung. (Die Absicht, den völligen Mangel an Furcht zu zeigen, geht bei einigen Personen so weit, dass ihnen die Gefährlichkeit der Rache für sie selbst (Einbusse der Gesundheit oder des Lebens, oder sonstige Verluste) als eine unerlässliche Bedingung jeder Rache gilt. Deshalb gehen sie den Weg des Duells, obschon die Gerichte ihnen den Arm bieten, um auch so Genugthuung für die Beleidigung zu erhalten: sie nehmen aber die gefahrlose Wiederherstellung ihrer Ehre nicht als genügend an, weil sie ihren Mangel an Furcht nicht beweisen kann.) — Bei der ersterwähnten Art der Rache ist es gerade die Furcht, die den Gegenschlag ausführt: hier dagegen ist es die Abwesenheit der Furcht, welche, wie gesagt, durch den Gegenschlag sich beweisen will. — Nichts scheint also verschiedener, als die innere Motivirung der beiden Handlungsweisen, die mit Einem Wort „Rache“ benannt werden: und trotzdem kommt es sehr häufig vor, dass der Rache-Uebende in Unklarheit ist, was ihn eigentlich zur That bestimmt hat; vielleicht, dass er aus Furcht und um sich zu erhalten den Gegenschlag führte, hinterher aber, als er Zeit hatte, über den Gesichtspunct der verletzten Ehre nachzudenken, selber sich einredet, seiner Ehre halber sich gerächt zu haben: — dieses Motiv ist ja jedenfalls vornehmer, als das andere. Dabei ist noch wesentlich, ob er seine Ehre in den Augen der Anderen (der Welt) beschädigt sieht oder nur in den Augen des Beleidigers: im letztern Falle wird er die geheime Rache vorziehen, im erstern aber die öffentliche. Je nachdem er sich stark oder schwach in die Seele des Thäters und der Zuschauer hineindenkt, wird seine Rache erbitterter oder zahmer sein; fehlt ihm diese Art Phantasie ganz, so wird er gar nicht an Rache denken; denn das Gefühl der „Ehre“ ist dann bei ihm nicht vorhanden, also auch nicht zu verletzen. Ebenso wird er nicht an Rache denken, wenn er den Thäter und die Zuschauer der That verachtet: weil sie ihm keine Ehre geben können, als Verachtete, und demnach auch keine Ehre nehmen können. Endlich wird er auf Rache in dem nicht ungewöhnlichen Falle verzichten, dass er den Thäter liebt: freilich büsst er so in dessen Augen an Ehre ein und wird vielleicht der Gegenliebe dadurch weniger würdig. Aber auch auf alle Gegenliebe Verzicht leisten, ist ein Opfer, welches die Liebe zu bringen bereit ist, wenn sie dem geliebten Wesen nur nicht wehe thun muss: dies hiesse sich selber mehr wehe thun, als jenes Opfer wehe thut. — Also: Jedermann wird sich rächen, er sei denn ehrlos oder voll Verachtung oder voll Liebe gegen den Schädiger und Beleidiger. Auch wenn er sich an die Gerichte wendet, so will er die Rache als private Person: nebenbei aber noch, als weiterdenkender vorsorglicher Mensch der Gesellschaft, die Rache der Gesellschaft an Einem, der sie nicht ehrt. So wird durch die gerichtliche Strafe sowohl die Privatehre als auch die Gesellschaftsehre wiederhergestellt: das heisst — Strafe ist Rache. — Es giebt in ihr unzweifelhaft auch noch jenes andere, zuerst beschriebene Element der Rache, insofern durch sie die Gesellschaft ihrer Selbst-Erhaltung dient und der Nothwehr halber einen Gegenschlag führt. Die Strafe will das weitere Schädigen verhüten, sie will abschrecken. Auf diese Weise sind wirklich in der Strafe beide so verschiedene Elemente der Rache verknüpft, und diess mag vielleicht am meisten dahin wirken, jene erwähnte Begriffsverwirrung zu unterhalten, vermöge deren der Einzelne, der sich rächt, gewöhnlich nicht weiss, was er eigentlich will.“

Inicialmente já há um jogo em relação à palavra vingança [Rache] que em alemão é pronunciada rapidamente por conter apenas duas sílabas [Ra-che] que pareceria não comportar mais de um sentido: “Como se todas as palavras não fossem bolsos em que ora isso, ora aquilo, ora várias coisas de uma vez foram metidas!”⁶⁷⁰ Este é um aforismo extremamente rico, como destacou Marco Brussoti em seu artigo que comenta rigorosamente o aforismo⁶⁷¹.

A reflexão do referido texto demonstra não só a preocupação com o tema da vingança. Sobretudo, o aforismo chama atenção pelo modo como é desenvolvido em sua capacidade analítica de distinguir o conceito de vingança a partir das paixões que estão nela imbricadas. Tal discussão demonstra plurisignificância dos valores morais, fazendo até mesmo ironia aos economistas de seu tempo que pretendiam uma unidade e um conceito-raiz [Wurzel-Begriff] original do próprio “valor”.

Todavia, em Nietzsche, não se trata de uma vingança simbolizada ou sacralizada, como se pode encontrar no estudo de René Girard, através da escolha de um bode expiatório⁶⁷². Na realidade, como se pode perceber no aforismo, seria até mesmo uma ideia mais assemelhada ao uso da vingança judiciária a que alude Foucault em “A Verdade e as Formas Jurídicas”, porquanto neste caso trata-se tão somente da *lex talionis* em uma versão tribal. Assim afirma Foucault:

Por exemplo, quando alguém é morto, um de seus parentes próximos pode exercer a prática judiciária da vingança, não significando isso renunciar a matar alguém, em princípio, o assassino. Entrar no domínio do direito significa matar o assassino, mas matá-lo segundo certas regras, certas formas. Se o assassino cometeu o crime desta ou daquela maneira, será preciso matá-lo cortando-o em pedaços, ou cortando-lhe a cabeça e colocando-a em uma estaca na entrada de sua casa. Esses atos vão ritualizar o gesto de vingança e caracterizá-lo como vingança judiciária. O direito é, portan-to, a forma ritual da guerra.⁶⁷³

Neste aforismo o filósofo já inicia a apresentação desta temática na distinção que faz da vingança como autopreservação e um outro tipo de vingança: a imaginária, que “seu pressuposto é uma reflexão sobre a vulnerabilidade e capacidade de sofrimento do

⁶⁷⁰ HDH II, AS, §33.

⁶⁷¹ BRUSSOTI, Marco. **Sprache und Selbsterkenntnis**. Zu Nietzsches Aphorismus *Elemente der Rache* (WS 33). **Nietzscheforschung**. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 10 (2003), Pág. 193-201.

⁶⁷² GIRARD, René. **O bode expiatório**. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

⁶⁷³ FOUCAULT, Michel. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2011. Pág. 56.

outro; queremos ferir”⁶⁷⁴. A vingança na filosofia de maturidade de Nietzsche é uma patologia de um corpo doente [em vontade], uma reação por impotência. A incapacidade de agir como quer faz com que interiorize uma vingança imaginária: para o momento presente ou eterna, pelo castigo divino.

Há na vingança uma incapacidade de ação criada pelo próprio “ofendido” e, por isso, imagina-se uma vingança para satisfazer esse instinto reativo. No caso da vingança imaginária ela também está relacionada à incapacidade do esquecimento, questão extremamente importante para a psicologia nietzschiana, como Nietzsche afirma na **Genealogia da Moral**⁶⁷⁵. Assim, sobre a relação entre vingança e esquecimento, afirma Maria Rita Kehl:

A impossibilidade de esquecer o agravo diante do qual o sujeito se coloca como vítima; as maquinações a respeito de uma vingança adiada; o investimento preferencial na queixa e nas modalidades passivas de vingança - todas essas atitudes empobrecem o eu que, entretanto, não parece se dar conta disso. O ressentido não acusa a si mesmo nem reconhece sua responsabilidade diante da perda sofrida.⁶⁷⁶

Por outro lado, deve-se destacar que a vingança não é vista num aspecto só individual ou coletivo em Nietzsche. Há de certo modo uma crítica a uma vingança que se torna um projeto metafísico, transmudano, numa vingança eterna pelo mundo, pela vida, pelo corpo. Esta é, por exemplo, a representação que o filósofo tem de religiões ressentidas pela vingança, como o judaísmo e cristianismo, em contraposição a religiões sem vingança, como o budismo. Aspecto que une toda a trama da vingança e do **Ressentimento** em relação ao **Nilismo**.

Assim, a vingança e a justiça podem ser pensadas como ideias arquetípicas nas relações humanas, presentes não só no imaginário dos povos e nas práticas dos homens ao longo dos tempos, mas também enquanto imagem do homem ressentido em sua vida individual. Themis e Nemesis continuam ídolos não mais do imaginário religioso, mas da psicologia das ações humanas. Todavia, algo é certo: uma justiça para Nietzsche é o

⁶⁷⁴ HDH II, AS, §33.

⁶⁷⁵ GM, II, §1

⁶⁷⁶ KEHL, Maria Rita. **Ressentimento**. Casa do Psicólogo, 2007. Pág. 44.

inverso da vingança⁶⁷⁷. Num retrospecto do que foi a história humana, uma nova justiça urge como imperativo para Nietzsche:

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 pode-se 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. **O 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.**⁶⁷⁸ [Grifo nosso]

Em **Gaia Ciência** Nietzsche convoca seus contemporâneos para uma nova justiça e para novos filósofos que estejam dispostos a navegar para o infinito, como nas **Canções do Príncipe Vogelfrei**⁶⁷⁹:

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!⁶⁸⁰

⁶⁷⁷ GM, II, §11. Como também destaca Antonio Edmilson Paschoal. Cf. PASCHOAL, Antonio Edmilson. **Nietzsche e o Ressentimento**. São Paulo: Humanitas, 2015. Pág. 98.

⁶⁷⁸ HDH I, §452. “(...)Die ganze Vergangenheit der alten Cultur ist auf Gewalt, Slaverie, 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.”

⁶⁷⁹ Poema citado ao final do item 3.2. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. **Canções do Príncipe Vogelfrei**. KSA 3, Pág. 649. Tradução de Marco Antônio Casanova in CASANOVA, Marco Antonio. **Comprender Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2012. Pág. 173.

⁶⁸⁰ 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!”

CONCLUSÃO

Essa nova justiça a partir de Friedrich Nietzsche certamente está para além de uma ideia de justiça. Não se trata de uma justiça para o plano meramente reflexivo, para ideais, ideias ou ideologias. Está voltada para a práxis, a ação e a efetividade do mundo compreendido a partir da Vontade de Poder – à qual a justiça está atrelada. Por isso, neste momento conclusivo, atribui-se sentido a uma expressão cunhada por Nietzsche, conforme encontramos em seus aforismos póstumos, mas que não foi por ele desenvolvida filosoficamente, qual seja: **Vontade de Justiça** [Wille zur Gerechtigkeit]⁶⁸¹.

No sentido agora atribuído, a **Vontade de Justiça**⁶⁸² seria um complexo relacional de posições de poderes que buscam uma configuração de equilíbrio para se evitar o desperdício, a desagregação e a dissolução de forças causados por manifestações do **Niilismo**, especialmente o **Ressentimento** e a **Vingança**. Uma compreensão, portanto, decorrente e dependente da dinâmica das relações de poderes em prol do crescimento, expansão e abundância da vida⁶⁸³. Trata-se assim de um processo ativo que intensifica a **Vontade de Poder** e que combate a **Vontade de Nada** do Niilismo. Portanto, retoma-se a hipótese inicial para que seja, após todo o trabalho, compreendida enquanto tese:

A justiça em Nietzsche é uma relação de poder; mais especificamente, uma relação de poder cuja solução temporária se encontra ao manter um equilíbrio dinâmico de forças que combata o ressentimento enquanto forma do niilismo e sua mais perniciosa consequência, o instinto de vingança.

⁶⁸¹ KSA 11, 39 [13].

„Wille zur Gerechtigkeit“
„Wille zur Schönheit“
„Wille zum Helfen“ } alles Wille zur Macht.
keine Güte.

⁶⁸² A justiça como forma de Vontade de Poder reaparece infelizmente desarticulada em outros fragmentos póstumos, como KSA 12, 7[24], 8[7].

⁶⁸³ Tal leitura não excluiria a compreensão heideggeriana de Justiça e Vontade de Poder em Nietzsche, talvez até compartilharia reflexões sobre os valores em relação à vida, mas que traria certamente a justiça da metafísica para o campo relacional mais próximo do direito e normatividade da vida humana.

Enquanto parte da conclusão, será transcrito um dos discursos de Zaratustra que sintetiza todas as discussões do trabalho; trata-se de uma passagem essencial para todo o problema da vingança na obra de Nietzsche em sua relação com a justiça. Tal discurso está localizado na segunda parte de **Assim falou Zaratustra**, intitulado “Das tarântulas” e articula todos os elementos para a construção da tese. Neste sentido, vale destacar o comentário interpretativo do tradutor e filósofo Mário Ferreira dos Santos sobre a simbologia por detrás das tarântulas:

As tarântulas são os cheios de ressentimento, de ódio e de desejo de vingança que pregam a destruição e querem gozar a tortura de suas vítimas. São os alucinados que acenderam fogueiras, forcas, pelotões de fuzilamento e campos de concentração. São aqueles que só aninham sonhos de liquidação de todos quantos odeiam. E como não podem realizar por si a sua vingança, açulam o ódio, no ressentimento dos fracos, para que eles também desejem, piedosamente, acender fogueiras, forcas ou constituírem os pelotões de fuzilamento ou serem guardiães dos campos de concentração. É este um invariante, na história, de todas as tarântulas.⁶⁸⁴

O trecho é tão rico que será apresentado nas duas melhores traduções brasileiras: a de Mário Ferreira dos Santos na primeira coluna e a de Paulo César de Souza na última coluna. Serão feitos alguns destaques para que também se perceba as soluções distintas alcançadas pelos tradutores⁶⁸⁵:

<p>“Vede: este é o antro da tarântula. Queres vê-la tu mesmo? Eis sua teia: toca-a; ela tremerá.</p> <p>Eis, ela vem de boa vontade: bem-vinda, tarântula! Trazes em teu dorso o triângulo negro e tua marca, e sei o que há em teu coração.</p> <p>A vingança habita em teu coração; tua morbidez produz uma crosta negra; o veneno de tua vingança faz turbilhonar as almas.</p> <p>Eu vos falarei em parábola, vós que dais a vertigem às almas, pregadores da igualdade.</p>	<p>Siehe, das ist der Tarantel Höhle! Willst du sie selber sehn? Hier hängt ihr Netz: rühre daran, dass es erzittert.</p> <p>Da kommt sie willig: willkommen, Tarantel! Schwarz sitzt auf deinem Rücken dein Dreieck und Wahrzeichen; und ich weiss auch, was in deiner Seele sitzt.</p> <p>Rache sitzt in deiner Seele: wohin du beissest, da wächst schwarzer Schorf; mit Rache macht dein Gift die Seele drehend!</p> <p>Also rede ich zu euch im Gleichniss, die ihr die Seelen drehend macht, ihr Prediger der Gleichheit!</p>	<p>Olha, eis a caverna da tarântula! Queres ver ela mesma? Aqui está sua teia: toca-a, para que trema.</p> <p>Aí vem ela de bom grado: bem-vinda, tarântula! Em teu dorso se acha, negro, teu triângulo e emblema; e sei também o que se acha em tua alma.</p> <p>Vingança trazes na alma: onde mordes, cresce uma crosta negra; com vingança teu veneno faz a alma girar!</p> <p>Então falo convosco por imagens, vós que fazeis rodar a alma, vós, pregadores da igualdade!</p>
--	---	---

⁶⁸⁴ NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falava Zaratustra**: Um livro para todos e para ninguém. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Editora Vozes, 2007. Pág. 139.

⁶⁸⁵ ZA, II, Das tarântulas.

<p>Vós não sois mais do que tarântulas, o rancor oculto habita em vós.</p> <p>Mas acabarei por descobrir vossos esconderijos; também rio em vossos rostos o meu riso dos altos cumes.</p> <p>Também despedaço vossa teia, para que o furor vos faça sair de vossas cavernas de mentira, e faça jorrar também as vossas palavras de 'justiça'.</p> <p>Pois libertar o homem de todo pensamento de vingança é para mim a ponte que leva às mais altas esperanças, e o arco-íris que sucede às longas tempestades.</p> <p>Mas totalmente diferente é a vontade das tarântulas. 'O que chamamos a justiça é encher o mundo das tempestades de nossa vingança' — eis o que dizem uns aos outros.</p> <p>'Pensamos vingar-nos e injuriar todos aqueles que não são nossos semelhantes' — eis o que juram todas as tarântulas em seu coração.</p> <p>'E a virtude consistirá desde então em querer a igualdade para todos; nós perseguiremos com nossos gritos os que detêm o poder.'</p> <p>É assim, pregadores da igualdade, que a loucura tirânica da impotência reclama aos gritos 'igualdade'; vossos mais secretos desejos de tiranos se mascararam assim sob nomes virtuosos.</p> <p>Vaidade acrimoniosa, inveja contida, talvez vaidade e inveja ancestrais, eis</p>	<p>Taranteln seid ihr mir und versteckte Rachsüchtige!</p> <p>Aber ich will eure Verstecke schon an's Licht bringen: darum lache ich euch in's Antlitz mein Gelächter der Höhe.</p> <p>Darum reisse ich an eurem Netze, dass eure Wuth euch aus eurer Lügen-Höhle locke, und eure Rache hervorspringe hinter eurem Wort „Gerechtigkeit.“</p> <p>Denn dass der Mensch erlöst werde von der Rache: das ist mir die Brücke zur höchsten Hoffnung und ein Regenbogen nach langen Unwettern.</p> <p>Aber anders wollen es freilich die Taranteln. „Das gerade heisse uns Gerechtigkeit, dass die Welt voll werde von den Unwettern unsrer Rache“ — also reden sie mit einander.</p> <p>„Rache wollen wir üben und Beschimpfung an Allen, die uns nicht gleich sind“ — so geloben sich die Tarantel-Herzen.</p> <p>Und „Wille zur Gleichheit“ — das selber soll fürderhin der Name für Tugend werden; und gegen Alles, was Macht hat, wollen wir unser Geschrei erheben!“</p> <p>Ihr Prediger der Gleichheit, der Tyrannen-Wahnsinn der Ohnmacht schreit also aus euch nach „Gleichheit“: eure heimlichsten Tyrannen-Gelüste ver mummen sich also in Tugend-Worte!</p> <p>Vergrämter Dünkel, verhaltener Neid, vielleicht eurer Väter Dünkel und</p>	<p>Tarântulas sois para mim, e seres ocultamente vingativos⁶⁸⁶!</p> <p>Mas porei à mostra vossos pontos ocultos: por isso vos rio no rosto minha risada das alturas.</p> <p>Por isso rasgo vossa teia, para que vossa raiva vos faça deixar vossa caverna de mentiras e vossa vingança pule de trás de vossa palavra “justiça”.</p> <p>Pois que o homem seja redimido da vingança: isso é, para mim, a ponte para a mais alta esperança e um arco-íris após longos temporais.</p> <p>Mas as tarântulas querem outra coisa, sem dúvida. “Precisamente isto é justiça para nós, que o mundo seja tomado pelos temporais de nossa vingança” — assim falam umas com as outras.</p> <p>“Vingança vamos praticar, e difamação de todos que não são iguais a nós” — assim juram os corações das tarântulas.</p> <p>“E ‘vontade de igualdade’ — esse mesmo será doravante o nome para ‘virtude’; e contra tudo que tem poder levantaremos nosso grito!”</p> <p>Ó pregadores da igualdade, é o delírio tirânico da impotência que assim grita em vós por “igualdade”; vossos mais secretos desejos tirânicos assim se disfarçam em palavras de virtude!</p> <p>Magoada presunção, inveja contida, talvez presunção e inveja de vossos</p>
---	---	---

⁶⁸⁶ Nota do tradutor Paulo César de Souza: “Perde-se inevitavelmente o jogo de palavras que fundamenta essa frase, pois “igualdade” é tradução de Gleichheit, e “imagens”, de Gleichnisse, que na seção “Nas ilhas bem-aventuradas” foi traduzido por “símile” (lá está no singular) e perto do final desta aparecerá como “símbolo”; cf. nota 75 em Além do bem e do mal (op. cit.). Quanto ao tema e título desse capítulo, “Tarântulas”, ver Genealogia da moral, III, 9, em que Nietzsche cita e subscreve a declaração de Carlos, o Temerário: “Eu combato a aranha universal!”.”

<p>o que jorra de vós como uma chama e como uma loucura de vingança. O que o pai recalcou em si, o filho o expressa em palavras, e muitas vezes o filho traiu o segredo do pai.</p> <p>Eles parecem entusiastas, não é o coração, porém, que queima neles, é a vingança. E quando se mostram sutis e frios, não é o espírito, é a inveja que os torna sutis e frios.</p> <p>A inveja também os conduz para os caminhos dos pensadores; a marca da inveja é irem eles sempre demasiadamente longe e sua lassidão acabar por dormir na neve.</p> <p>Todas as queixas apresentam um som de vingança, cada um de seus elogios traz a intenção de prejudicar; e a felicidade, para eles, é erigirem-se em juízes.</p> <p>Eu vos dou, portanto, este conselho, meus amigos: desconfiai de todos aqueles nos quais o instinto de punir é poderoso.</p> <p>É povo de uma triste espécie e má raça; suas faces traem o verdugo e o cão policial.</p> <p>Desconfiai daqueles que falam muito de sua própria justiça. Na verdade, não é somente de mel que se alimentam essas almas.</p> <p>E a si mesmas se chamam boas e justas, não esqueçais que para serem filisteus, falta-lhes apenas o poder!</p> <p>Meus amigos, não quero ser misturado nem confundido com outros.</p> <p>Há os que pregam a minha doutrina de vida, e que são ao mesmo tempo pregadores da igualdade, e tarântulas.</p> <p>Aranhas venenosas que dizem louvores da vida, embora</p>	<p>Neid: aus euch bricht's als Flamme heraus und Wahnsinn der Rache. Was der Vater schwieg, das kommt im Sohne zum Reden; und oft fand ich den Sohn als des Vaters entblösstes Geheimniss.</p> <p>Den Begeisterten gleichen sie: aber nicht das Herz ist es, was sie begeistert, — sondern die Rache. Und wenn sie fein und kalt werden, ist's nicht der Geist, sondern der Neid, der sie fein und kalt macht.</p> <p>Ihre Eifersucht führt sie auch auf der Denker Pfade; und diess ist das Merkmal ihrer Eifersucht — immer gehn sie zu weit: dass ihre Müdigkeit sich zuletzt noch auf Schnee schlafen legen muss.</p> <p>Aus jeder ihrer Klagen tönt Rache, in jedem ihrer Lobsprüche ist ein Wehethun; und Richter-sein scheint ihnen Seligkeit.</p> <p>Also aber rathe ich euch, meine Freunde: misstraut Allen, in welchen der Trieb, zu strafen, mächtig ist!</p> <p>Das ist Volk schlechter Art und Abkunft; aus ihren Gesichtern blickt der Henker und der Spürhund.</p> <p>Misstraut allen Denen, die viel von ihrer Gerechtigkeit reden! Wahrlich, ihren Seelen fehlt es nicht nur an Honig.</p> <p>Und wenn sie sich selber „die Guten und Gerechten“ nennen, so vergesst nicht, dass ihnen zum Pharisäer Nichts fehlt als — Macht!</p> <p>Meine Freunde, ich will nicht vermisch und verwechselt werden.</p> <p>Es giebt Solche, die predigen meine Lehre vom Leben: und zugleich sind sie Prediger der Gleichheit und Taranteln.</p> <p>Dass sie dem Leben zu Willen reden, ob sie gleich in ihrer Höhle sitzen,</p>	<p>país: irrompem de dentro de vós como chama e delírio de vingança. O que o pai silenciou vem a falar no filho; e muitas vezes vi o filho como o segredo revelado do pai.</p> <p>Assemelham-se aos entusiastas: mas não é o coração que os entusiasma — e sim a vingança. E, quando se tornam refinados e frios, não é o espírito, mas a inveja que os torna refinados e frios.</p> <p>Seu ardente zelo os leva inclusive às sendas dos pensadores; e esta é a marca de seu ardente zelo — sempre vão longe demais: de modo que seu cansaço tem de afinal se deitar e dormir sobre a neve.</p> <p>Em cada um de seus lamentos ressoa a vingança, em cada um de seus elogios há injúria; e ser juiz lhes parece a bem-aventurança.</p> <p>Mas assim vos aconselho, meus amigos: desconfiai de todos aqueles em quem o impulso de castigar é poderoso!</p> <p>É gente de má espécie e origem; seus rostos mostram o verdugo e o sabujo.</p> <p>Desconfiai de todos aqueles que falam bastante de sua justiça! Na verdade, em sua alma não falta apenas mel.</p> <p>E, quando eles se denominam “os bons e justos”, não esqueçais que para fariseus nada lhes falta senão — poder!</p> <p>Meus amigos, não desejo ser misturado e confundido com outros.</p> <p>Há aqueles que pregam a minha doutrina da vida: e ao mesmo tempo são pregadores da igualdade e tarântulas.</p> <p>Elas falam a favor da vida, essas aranhas venenosas, embora estando</p>
---	---	---

<p>permaneçam ocultas nos esconderijos, afastadas da vida; é a sua maneira de fazer o mal.</p> <p>Eles procuram prejudicar assim os que detêm atualmente o poder, pois é entre aqueles que a pregação da morte encontra seu melhor lugar.</p> <p>Se fosse de outra maneira, as tarântulas mudariam de doutrina; são elas que outrora atingiam a excelência na arte de caluniar a vida e de queimar os heréticos.</p> <p>Não desejo que me misturem, que me confundam com os pregadores da igualdade. Pois a justiça me diz, a mim, que os homens não são iguais.</p> <p>E não convém que tal se tornem! Qual seria pois o meu amor ao Além-Homem se tivesse outra linguagem?</p> <p>É por milhares de pontes e passagens que os homens subirão à conquista do futuro; é preciso que haja entre eles cada vez mais guerra e desigualdade; eis o que me inspira o meu grande amor.</p> <p>É por necessidade de luta que inventam imagens e fantasmas, e essas imagens e esses fantasmas lhe servirão para empenharem-se uns e outros nas batalhas supremas.</p> <p>Bom e mau, rico e pobre, nobre e baixo, todos os outros nomes de valor, são outras armas e emblemas guerreiros que devem ajudar a vida a superar-se sem cessar!</p> <p>A própria vida para elevar-se mais alto constrói arcas e degraus, de onde poderá apanhar os horizontes longínquos e as belezas que encantam o coração; é por isso que precisam de altitude.</p> <p>E porque precisam da altitude, é mister degraus, e também a resistência que opõem os degraus</p>	<p>diese Gift-Spinnen, und abgekehrt vom Leben: das macht, sie wollen damit wehethun.</p> <p>Solchen wollen sie damit wehethun, die jetzt die Macht haben: denn bei diesen ist noch die Predigt vom Tode am besten zu Hause.</p> <p>Wäre es anders, so würden die Taranteln anders lehren: und gerade sie waren ehemals die besten Welt-Verleumder und Ketzler-Brenner.</p> <p>Mit diesen Predigern der Gleichheit will ich nicht vermischt und verwechselt sein. Denn so redet mir die Gerechtigkeit: „die Menschen sind nicht gleich.“</p> <p>Und sie sollen es auch nicht werden! Was wäre denn meine Liebe zum Übermenschen, wenn ich anders spräche?</p> <p>Auf tausend Brücken und Stegen sollen sie sich drängen zur Zukunft, und immer mehr Krieg und Ungleichheit soll zwischen sie gesetzt sein: so lässt mich meine grosse Liebe reden!</p> <p>Erfinder von Bildern und Gespenstern sollen sie werden in ihren Feindschaften, und mit ihren Bildern und Gespenstern sollen sie noch gegeneinander den höchsten Kampf kämpfen!</p> <p>Gut und Böse, und Reich und Arm, und Hoch und Gering, und alle Namen der Werthe: Waffen sollen es sein und klirrende Merkmale davon, dass das Leben sich immer wieder selber überwinden muss!</p> <p>In die Höhe will es sich bauen mit Pfeilern und Stufen, das Leben selber: in weite Fernen will es blicken und hinaus nach seligen Schönheiten, — darum braucht es Höhe!</p> <p>Und weil es Höhe braucht, braucht es Stufen und Widerspruch der Stufen und Steigenden! Steigen will das Leben</p>	<p>em suas cavernas, afastadas da vida: com isso querem ferir.</p> <p>Com isso querem ferir aqueles que agora detêm o poder: pois entre esses a pregação da morte ainda se encontra mais em casa.</p> <p>Se fosse diferente, as tarântulas ensinariam coisa diferente: e outrora foram justamente elas os melhores caluniadores do mundo e queimadores de hereges.</p> <p>Com esses pregadores da igualdade não quero ser misturado e confundido. Pois assim me fala a justiça: “Os homens não são iguais”.</p> <p>E tampouco deverão sê-lo! Que seria meu amor ao super-homem, se eu falasse outra coisa?</p> <p>Por mil pontes e passarelas deverão eles afluir para o futuro, e cada vez mais guerras e desigualdades haverá entre eles: assim me leva a falar meu grande amor!</p> <p>Inventores de imagens e fantasmas se tornarão em suas inimizades, e com suas imagens e fantasmas ainda travarão entre si a luta suprema!</p> <p>Bom e mau, rico e pobre, grande e pequeno e todos os nomes dos valores: serão armas e ressonantes sinais de que a vida sempre tem de superar a si mesma!</p> <p>Em direção às alturas, com pilares e degraus, quer construir-se a vida mesma: para vastas distâncias quer olhar, e para fora, em busca de bem-aventuradas belezas — por isso necessita de alturas!</p> <p>E, porque necessita de alturas, necessita de degraus e da oposição entre os degraus e os que sobem!</p>
---	--	---

<p>àqueles que os sobem. A vida quer elevar-se e ao elevar-se ela suplanta a si mesma.</p> <p>E vede pois, meus amigos; ao lado do antro da tarântula erguem-se as ruínas de um antigo santuário. Olhai-as com olhos radiosos.</p> <p>Na verdade, aquele que outrora juntou essas pedras para aí expressar o ímpeto de sua alma conhecia tão bem como o maior dos sábios o segredo da vida.</p> <p>O que nos ensina aqui pela mais expressiva das parábolas é que toda a beleza comporta luta e desigualdade, guerra, poder e tirania.</p> <p>Eis a divina beleza dessas abóbadas e desses arcos que lutam e se quebram uns contra os outros; vede-os em seu divino esforço para assaltar com luzes e trevas.</p> <p>Na mesma certeza infalível, na mesma beleza, sejamos inimigos também, meus amigos. Atiremo-nos divinamente uns contra os outros.</p> <p>Que desgraça! Eis que a tarântula também me mordeu, essa velha inimiga. Com uma admirável e divina certeza ela me mordeu o dedo.</p> <p>'É preciso um castigo, é preciso uma justiça, pensa ela, não convém cantemos aqui impunemente louvores ao ódio.'</p> <p>Sim, ela quer, ser vingada. Que desgraça! Por vingança ela vai me inocular a sua vertigem.</p> <p>Mas de medo que sua vertigem não me segure, a mim também, amigos, prenda-me nesta coluna. Prefiro mudar-me em estilita do que em turbilhão de rancor.</p>	<p>und steigend sich überwinden.</p> <p>Und seht mir doch, meine Freunde! Hier, wo der Tarantel Höhle ist, heben sich eines alten Tempels Trümmer aufwärts, — seht mir doch mit erleuchteten Augen hin!</p> <p>Wahrlich, wer hier einst seine Gedanken in Stein nach Oben thürmte, um das Geheimniss alles Lebens wusste er gleich dem Weisesten!</p> <p>Dass Kampf und Ungleiches auch noch in der Schönheit sei und Krieg um Macht und Übermacht: das lehrt er uns hier im deutlichsten Gleichniss.</p> <p>Wie sich göttlich hier Gewölbe und Bogen brechen, im Ringkampfe: wie mit Licht und Schatten sie wider einander streben, die göttlich-Strebenden —</p> <p>Also sicher und schön lasst uns auch Feinde sein, meine Freunde! Göttlich wollen wir wider einander streben! —</p> <p>Wehe! Da biss mich selber die Tarantel, meine alte Feindin! Göttlich sicher und schön biss sie mich in den Finger!</p> <p>„Strafe muss sein und Gerechtigkeit — so denkt sie: nicht umsonst soll er hier der Feindschaft zu Ehren Lieder singen!”</p> <p>Ja, sie hat sich gerächt! Und wehe! nun wird sie mit Rache auch noch meine Seele drehend machen!</p> <p>Dass ich mich aber nicht drehe, meine Freunde, bindet mich fest hier an diese Säule! Lieber noch Säulen-Heiliger will ich sein, als Wirbel der Rachsucht!</p>	<p>Subir quer a vida e, subindo, superar-se.</p> <p>Olhai, meus amigos! Aqui onde se acha a caverna da tarântula, erguem-se as ruínas de um antigo templo, — olhai para elas com olhos iluminados!</p> <p>Em verdade, quem outrora aqui edificou seus pensamentos em pedra conhecia o mistério de toda vida como o mais sábio dos homens!</p> <p>Que há luta e desigualdade até na beleza e guerra pelo poder e o domínio: isso ele aqui nos ensina, no mais claro símbolo.</p> <p>Como abóbadas e arcos aqui divinamente se interceptam em combate: como pelejam entre si com luz e sombra, esses divinos pelejadores —</p> <p>De maneira assim bela e segura sejamos também inimigos, meus amigos! Divinamente pelejemos “uns contra os outros!” —</p> <p>Ai! Eis que me mordeu a tarântula, minha velha inimiga! Divinamente bela e segura ela mordeu-me o dedo!</p> <p>“Deve haver castigo e justiça” — assim pensa ela: “aqui ele não cantará impunemente em louvor da inimizade!”</p> <p>Sim, ela se vingou! E, ai de mim! Agora, com vingança também fará minha alma girar!</p> <p>Para que eu não gire, meus amigos, prenda-me firmemente a esta coluna! Ainda preferirei ser um estilita a um turbilhão de vingança⁶⁸⁷.</p>
--	--	---

⁶⁸⁷ Nota do tradutor Paulo César de Souza: “(...) o canto XII da Odisseia, em que Ulisses se faz prender ao mastro do navio, para não ouvir o canto funesto das sereias. “Turbilhão” é,

Na verdade, Zaratustra não é nem um turbilhão nem um ciclone, e se é verdade que é dançarino, ao menos não dança a tarantela”.	Wahrlich, kein Dreh- und Wirbelwind ist Zarathustra; und wenn er ein Tänzer ist, nimmermehr doch ein Tarantel-Tänzer! —	Em verdade, Zaratustra não é turbilhão ou ciclone; e, se é um dançarino, jamais dançará a tarantela ^{688!} — ⁶⁸⁹
Assim falava Zaratustra.	Also sprach Zarathustra.	Assim falou Zaratustra.

Neste discurso de Zaratustra, encontram-se, dentro dos limites conceituais pretendidos pela tese, todas as questões e temáticas que foram utilizadas para se discutir a justiça em sentido jurídico na sua tensão com a vingança em Nietzsche. Trata-se de uma grande síntese poética da justiça contra a vingança. As temáticas antecedentes e consequentes na obra do filósofo complementam e ampliam a interpretação deste problema, porém o núcleo da discussão pode ser encontrado neste discurso.

Percebe-se que a própria compreensão do discurso pode ser mais ampla após a apropriação de conceitos peculiares da filosofia de Nietzsche, como foi apresentado ao longo da tese. Não há como se compreender a **Vingança** em Nietzsche sem ter em mente o **Ressentimento**, o qual só pode ser compreendido dentro do movimento do **Nihilismo**. Entretanto, o próprio Nihilismo só ganha sentido a partir da adequada compreensão da **Morte de Deus**, que por sua vez leva à compreensão da **Inocência do Devir**. Todos englobados pela doutrina da **Vontade de Poder**. Só assim, e apenas percorrendo todo esse caminho da filosofia nietzschiana, é que suas propostas éticas de superação da humanidade podem fazer sentido. Ou seja, na afirmação do **Eterno**

provavelmente, alusão a Carídis, o tremendo redemoinho que, ao lado da monstruosa Cila de seis cabeças, também ameaça Ulisses e os companheiros, no mesmo canto da Odisseia. “Estilita” designa o eremita cristão que habitava o topo de uma coluna em ruína, na época do Império Bizantino.”

⁶⁸⁸ Nota do tradutor Paulo César de Souza: “ ‘dançará a tarantela’: no original, Tarantel-Tänzer, que pode designar tanto um “dançarino de tarantela” como o indivíduo que antigamente era afetado pelo tarantismo ou tarantulismo — segundo o Houaiss, “manifestação histérica coletiva de tipo convulsivo, atribuída, segundo a crença popular, à substância tóxica da picada da tarântula”. Etimologicamente, os nomes da dança e da aranha parecem vir da cidade de Taranto, no sul da Itália, onde havia muitas tarântulas.”

⁶⁸⁹ Discurso que se finda com o usual “Gedankenstrich”, travessão, sinal gráfico que Nietzsche tanto utilizava. O qual possui certamente uma simbologia para Nietzsche nos momentos que o leitor deve pensar mais atentamente sobre o aforismo, sinal este que por sua vez tem um nome que literalmente traz essa ideia: traço [strich] de pensamento [Gedanken]. Reflexão que o próprio exige do seu leitor, como no Prólogo de Genealogia da Moral: GM, Prólogo, §8: “Em outros casos, 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. Na terceira dissertação deste livro, ofereço um exemplo do que aqui denomino “interpretação”: a dissertação é precedida por um aforismo, do qual ela constitui o comentário. É certo que, a praticar desse modo a leitura como *arte*, faz-se preciso algo que precisamente em nossos dias está bem esquecido — e que exigirá tempo, até que minhas obras sejam “legíveis” —, para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e *não* um “homem moderno”: o *ruminar*...”

Retorno pelo **Além-do-Homem** para se alcançar uma **Transvaloração de todos os Valores**.

A justiça, portanto, faz parte da dinâmica relacional da **Vontade de Poder**. Uma justiça em Nietzsche, no sentido jurídico conforme dado pela tese, não realizará isoladamente todo esse movimento de transvaloração. Nenhum afeto seria capaz disso por si só. Ela é apenas uma das forças contra o Niilismo, porém um potente afeto. Como se pode perceber, a própria justiça seria um dos valores que precisam ser transvalorados sob a ótica nietzschiana. Assim, compreendendo o seu papel contra o **Niilismo**, **Ressentimento** e **Vingança**, tem-se uma compreensão mais ampla e profunda sobre os pontos de contato deste complexo pensamento em sua relação com a filosofia do direito para a construção de uma filosofia do direito de matriz nietzschiana.

EPÍLOGO

Séculos escoarão e talvez não chegará o tempo dessa nova justiça. Os juristas continuarão com seus pequenos jogos de poder como recursos para uma justiça.

Justiça para todos? Não, certamente! Mas também não se trata de uma justiça para ninguém. Já que muita virtude é necessária para ser de veras justo...
Escolhida, todavia, está a sua inimiga: a vingança!

Sob o nome de grandes palavras não se alcançará a justiça. A igualdade não fará justiça, assim como a liberdade sem finalidade inocente também não fará justiça!

A dura lição perpétua, que resiste a ser apreendida, é que se há alguma justiça ela deve ser forjada na guerra. No conflito de perspectivas inerentes a todas as coisas. Porém, em toda guerra há uma trégua.

No equilíbrio dessas pulsões de domínio que residiria por um breve momento a justiça, nunca eterna, mas sempre é terna.

Nos jogos de afetos entre justiça e vingança, entre Themis e Nemesis, a caminhar junto à Fortuna, e a amar este fado lado a lado de Tyche, na busca do Cosmos dentro do Caos, a ordem será feita em meio ao nada.

Afinal, qual justiça é esta? A justiça dos homens ou a justiça das coisas? Justiça ou justeza?

Qual justiça?

Uma justiça para além da ideia —

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.

_____. **A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos**. Trad. Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. **Acerca da Verdade e da Mentira**. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Rideel, 2005.

_____. **Assim Falava Zaratustra**: Um livros para todos e para ninguém. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

_____. **Assim Falou Zaratustra**: Um livros para todos e para ninguém. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Aurora**: Reflexões sobre os preconceitos morais. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **A vontade de Potência**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Beyond Good and Evil**: Prelude to a Philosophy of the Future. Trad. Judith Norman. 1 edition ed. New York: Cambridge University Press, 2001.

_____. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005.

_____. **Correspondencia VI**: Outubro 1887 – Enero 1889. Tradução, introdução e notas de Joan B. Llinares. Madrid: Editorial Trotta, 2012.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos**: Ou como se filosofa com martelo. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Ecce homo**: Como cheguei a ser como sou. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. **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**. seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

_____. **Fragmentos Póstumos 1884-1885:** Volume V. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. **Fragmentos Póstumos 1885-1887:** Volume VI. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. **Fragmentos Póstumos 1887-1889:** Volume VII. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **Gaia Ciência.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Genealogia da Moral:** Uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Human, All Too Human:** A Book for Free Spirits. Trad. RJ Hollingdale. New York: Cambridge University Press, 1996.

_____. **Humano, demasiado Humano:** Um livro para Espíritos livres. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Humano, demasiado Humano II.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **O Anticristo e Ditirambos de Dioniso.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Obras incompletas.** Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **O Nascimento da Tragédia:** Ou Helenismo e Pessimismo. Trad. Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **On the Genealogy of Morality and Other Writings:** Revised Student Edition. Trad. Carol Diethe. 2 edition ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

_____. **Os Pensadores:** Nietzsche. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. **Para além do bem e do mal:** Uma filosofia para o futuro. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Segunda Consideração Intempestiva:** da utilidade e desvantagem da história para a vida. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 2003.

_____. **Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofia del conocimiento.** Edición preparada por Manuel Garrido. Madrid: Editorial Tecnos, 2010.

_____. **The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols:** And Other Writings. Trad. Judith Norman. New York: Cambridge University Press, 2005.

_____. **The Gay Science: With a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs.** Trad. Josefina Nauckhoff; Adrian Del Caro. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

_____. **The Pre-Platonic Philosophers.** Trad. Greg Whitlock. Chicago: University of Illinois Press, 2006a.

_____. **The Will to Power.** Trad. Walter Kaufmann; RJ Hollingdale. Nova Iorque: Vintage, 1968.

_____. **Thus Spoke Zarathustra.** Trad. Adrian Del Caro. New York: Cambridge University Press, 2006b.

_____. **A Vontade de Poder.** Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes; Francisco José Dias de Moraes. Contraponto: São Paulo, 2011.

_____. **Writings from the Late Notebooks.** Trad. Kate Sturge. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Bibliografia secundária:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia.** Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **História da Filosofia:** Volume 11. Lisboa: Editorial Presença, 1970.

ADEODATO, João Maurício Leitão, **A retórica constitucional:** sobre tolerância, direitos humanos e outros fundamentos éticos do direito positivo. São Paulo: Ed. Saraiva, 2012.

_____. **Ética e retórica:** para uma teoria da dogmática jurídica. São Paulo: Saraiva, 2012.

_____. **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.

_____. **Uma teoria retórica da norma jurídica e do direito subjetivo.** São Paulo: Noeses, 2012.

ADOMEIT, Klaus. **Filosofia do direito e do estado:** Volume 2 - Filósofos da Idade Moderna. Trad. Elisete Antoniuk. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2001.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Homo Sacer**: O Poder Soberano e a Vida Nua. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

PEARSON, Keith Ansell (Org.). **Nietzsche and Political Thought**. Nova Iorque: Bloomsbury Academic, 2014.

_____. **Nietzsche como pensador político**: Uma introdução. Trad. Mauro Gama e Cláudia Martinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

ARAÚJO 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.

_____. **Por uma genealogia da justiça trágica**: o direito e a justiça na idade trágica dos gregos a partir do perspectivismo de Friedrich Nietzsche. 2012. 169p. (Dissertação de mestrado, Direito e justiça) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2012.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1985.

AUDI, Roberto. **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

BALLARINI, Adriano. **Essere Collettivo Dominato Nietzsche e Il Problema Della Giustizia**. Milão: Dott. A. Giuffré, 1982.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. **Nietzsche e a liberdade**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.

_____. **Nietzsche e o corpo**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

_____. Nietzsche: Corpo e Subjetividade. **O Percevejo**. Volume 03 – Número 02 – agosto-dezembro/2011.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida líquida**. Trad. Albino Santos Mosquera. Buenos Aires: Paidós, 2005.

BELO, Fernando. **Leituras de Aristóteles e de Nietzsche**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

BAMBACH, Charles. **Thinking the Poetic Measure of Justice**: Hölderlin-Heidegger-Celan. Nova Iorque: SUNY Press, 2013.

BENOIT, Blaise. A justiça como problema. São Paulo: **Cadernos Nietzsche**, n. 26, 2010. Disponível em: <<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/home/itemlist/category/28-n-26-2010>>. Acesso em 15/12/15.

_____. **Nietzsche et le problème de la justice**. Paris 1, 2006. Disponível em: <<http://www.theses.fr/2006PA010652>>. Acesso em: 21 jul. 2016.

BERLIN, Isaiah. **Vico e Herder**. Trad. Juan Antonio Gili Sobrinho. Brasília: Editora Universidade de Brasília: Brasília, 1976.

BILLIER, Jean-Cassien; MARYIOLI, Aglaé. **História da filosofia do direito**. Trad. Maurício de Andrade. Barueri: Manole, 2005.

BISHOP, Paul (Org.). **Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition**. Nova Iorque: Camden House, 2004.

BITTAR, Eduardo. **Curso de Ética Jurídica: Ética geral e profissional**. São Paulo: Saraiva, 2012.

BLACKBOURN, David. **The Long Nineteenth Century: A History of Germany, 1780-1918**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1998.

BLACKBURN, Simon. **The Oxford Dictionary of Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

BLUMENBERG, Hans. **Trabajo sobre el mito**. Trad. Pedro Madrigal. Barcelona: Paidós, 2003. Pág. 269.

BORN, Marcus Andreas. **Nihilistisches Geschichtsdenken: Nietzsches perspektivische Genealogie**. Berlin: Wilhelm Fink Verlag, 2010.

BORNEDAL, Peter. **On the institution of the moral subject: on the commander and the commanded in Nietzsche's discussion of law**. *Kriterion* [online]. 2013, vol.54.

BOYER, Alain *et al.* **Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens**. Paris: Éditions Grasset et Fasquelle, 1991; tradução inglesa: **Why We Are Not Nietzscheans**, trans. Robert de Loiza, ed. Luc Ferry and Alain Renaut. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

BRÉHIER, Émile. **História da Filosofia: Tomo Primeiro: A Antiguidade e a Idade Média**. Trad. Eduardo Sucupira Filho. São Paulo, 1978.

BRUSSOTI, Marco. Sprache und Selbsterkenntnis. Zu Nietzsches Aphorismus *Elemente der Rache* (WS 33). **Nietzscheforschung**. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 10 (2003)

CABRAL DE MONCADA, Luis Solano. **Filosofia do Direito e do Estado**. Coimbra: Coimbra Editora, 1995.

CAMARGO, Gustavo Arantes. **Relações ente justiça e moral no pensamento de Nietzsche**. Revista Estudos Nietzsche Curitiba, v. 2, n. 1, jan./jun. 2011.

CARDOSO, Renato César. **A ideia de justiça em Schopenhauer**. Belo Horizonte: Argumentum, 2008.

CARNIO, Henrique Garbellini. **Kelsen e Nietzsche: aproximações do pensamento sobre a gênese do processo de formação do direito**. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade de São Paulo. 2008.

CARTWRIGHT, David E. **Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy**, Lanham: Scarecrow Press, 2004.

CARVALHO, Amilton Bueno de. **Direito Penal a Marteladas: algo Sobre Nietzsche e o Direito**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013.

CASANOVA, Marco Antonio. **Compreender Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Nada a caminho: Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. **O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

CASSIN, BARBARA (Org.). **Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon**. Princeton: Princeton University Press, 2014.

CICCO, Cláudio de. **História do Pensamento Jurídico e da Filosofia do Direito**. São Paulo: Saraiva, 2006.

CIORAN, Emil. **Breviário de decomposição**. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2011.

CLARK, Maudemarie. **Nietzsche on Ethics and Politics**. Oxford: Oxford University Press, 2015.

COHEN, Hermann. **Ethik des reinen Willens**. Berlin: Bruno Cassirer, 1904.

COPLESTON, Frederick. **A History of Philosophy, Vol. 7: Modern Philosophy - From the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche**. Image ed. edition. Nova Iorque: Image, 1994.

DELLINGER, Jakob. Relendo a perspectividade. Algumas notas sobre “o perspectivismo de Nietzsche”. São Paulo: **Cadernos Nietzsche** n. 31. 2012. Disponível

em: <<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/home/item/210-relendo-a-perspectividade-algumas-notas-sobre-o-perspectivismo-de-nietzsche>>

DEL VECCHIO, Giorgio. **História da Filosofia do Direito**. Trad. Maria de Lourdes Costa Queiroz. Belo Horizonte: Editora Líder, 2010.

_____. **Lições de Filosofia do Direito**. Trad. Cabral de Moncada. Coimbra: Armênio Amado, 1979.

DIETHE, Carol. **Historical Dictionary of Nietzscheanism**. Lanham: Scarecrow Press, 2013.

DILTHEY, Wilhelm. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Unesp, 2006.

_____. **Ideia sobre uma psicologia descritiva e analítica**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Viaverita, 2011.

DÜHRINGER, Adelbert. **Nietzsches Philosophie vom Standpunkte des modernen Rechts**. Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1906.

DURANTE, Felipe dos Santos. **Virtude, direito, moralidade e justiça em Schopenhauer**. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas: 2012.

ECO, Umberto. **Kant e o ornitorrinco**. Trad. Ana Theresa Vieira. Rio de Janeiro: Record, 1998.

_____. **Los límites de la interpretación**. Trad. Helena Lozano. Barcelona: Editorial Lumen, 1992

EMDEN, Christian J. **Friedrich Nietzsche and the politics of history**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

_____. **Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.

FASSÒ, Guido. **Historia de la filosofía del Derecho**. Vol. 2. Madrid: Ediciones Pirámide, 1982.

_____. **Historia De La Filosofía Del Derecho: Vol. 3 - Siglos XIX y XX**. Madrid: Editorial Pirámide, 1996.

FEITOSA, Charles (Org.). **Nietzsche e as Ciências**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

- FERRARIS, Maurizio. **Manifiesto del nuevo realismo**. Santiago: Ariadna, 2012.
- FERREIRA DA CUNHA, Paulo. **Rethinking Natural Law**. Berlin: Springer, 2013.
- FIGAL, Günther. **Introdução a Martin Heidegger**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Viaverita, 2016.
- _____. **Martin Heidegger**. Fenomenologia da Liberdade. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2005.
- _____. **Oposicionalidade**: o elemento hermenêutico e a filosofia. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2008
- FIGUEIREDO REIS, Érika. **Justiça e Espírito de Vingança**: O que se quer quando se pede por justiça e o ressentimento do homem atual. Curitiba: Juruá, 2015.
- FINK, Eugen. **Nietzsche`s Philosophy**. New York: Continuum, 2003.
- FONSECA, Eduardo Ribeiro da. **Psiquismo e vida**: o conceito de impulso nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, University of São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-28042010-120532/>>. Acesso em: 24/07/2016.
- FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas**: uma arqueologia das Ciências Humanas. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. **A Verdade e as Formas jurídicas**. Trad. Roberto Gabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2011.
- _____. **Nietzsche, Freud e Marx**: Theatrum Philosophicum. Trad. Jorge de Lima Barreto. 4. ed. São Paulo: Editora Princípio, 1997.
- _____. **Nietzsche**: La Genealogía, La Historia. Trad. José Vasquez Perez. Valência: Editora Pre-Textos, 1997.
- FREUD, Sigmund. **Interpretação dos sonhos**. Trad. Walfredo Ismael de Oliveira. São Paulo: Imago, 2006.
- FRANCK, Frederick (Ed.). **The Buddha Eye**: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries. Bloomington: World Wisdom, Inc, 2004.
- GADAMER, Hans-Georg. **HEGEL, HUSSERL E HEIDEGGER**. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes: 2012

_____. **Verdade e Método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. Flávio Paulo Meurer. 11. ed. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes – São Francisco, 2011.

LINS, Daniel Soares; GADELHA, Sylvio (Org.). **Nietzsche e Deleuze**: que pode o corpo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

GAY, James. **The Blind Prometheus of German Social Science**: Eugen Dühring as Philosopher, Political Economist, and Controversial Social Critic. Tese de Doutorado. 320f. Faculdade de Ciências do Estado. Universidade de Erfurt, 2012.

GERHARDT, Volker. Das “Princip des Gleichgewichts”: Zum Verhältnis von Recht und Macht. **Nietzsche-Studien**, v. 12, 1983.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo; NETO, Antonio Florentino (Orgs.). **O nada absoluto e a superação do niilismo**: Os fundamentos filosóficos da escola de Kyoto. Campinas: Editora Phi, 2015.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Nietzsche e a Genealogia do Direito** in FONSECA, Ricardo Marcelo. **Crítica da Modernidade**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005, v. 01

_____. **Nietzsche**: o humano como memória e como promessa. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

_____. **Nietzsche x Kant**: Uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever. São Paulo: Casa da Palavra, 2012.

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

_____. Platão de Nietzsche. O Nietzsche de Platão. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 3, 1997.

_____. Fragmentos póstumos Friedrich Nietzsche. **Trans/Form/Ação**, vol.13, Marília jan. 1990. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31731990000100009>> Acesso em: 04/07/2015.

_____. **Sobre Direitos Humanos na Era da Bio-Política**. Belo Horizonte: Kriterion (UFMG. Impreso), v. XLIX, 2008.

GIRARD, René. **O bode expiatório**. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

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

GOLOMB, Jacob; WISTRICH, Robert S (Org.). **Nietzsche, Godfather of Fascism?: On the Uses and Abuses of a Philosophy.** Princeton, N.J: Princeton University Press, 2002.

GOYARD-FABRE, Simone. **Os fundamentos da ordem jurídica.** Trad. Cláudia Berlindes. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GROSSI, Paolo. **Mitologias jurídicas da modernidade.** Trad. Arno Dal Ri Júnior. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

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

_____. **The Philosophical Discourse of Modernity: 12 Lectures.** Trad. Frederick Lawrence. Cambridge: Polity Press, 1998.

HARVEY, David. **The Condition of Postmodernity: an Enquiry into the Origins of Cultural Change.** Cambridge: Blackwell, 1991.

HATAB, Lawrence. **A Genealogia da Moral de Nietzsche: uma introdução.** Trad. Nancy Juozapavicius. São Paulo: Madras, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **A Origem da Obra de Arte.** Trad. Idalina Azevedo da Silva e Manoel António de Casto. Lisboa: Edições 70, 2010.

_____. **Caminhos de Floresta.** Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. **Contribuições à Filosofia: Do Acontecimento Apropriador.** Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro, Viaverita, 2014.

_____. **Nietzsche: Metafísica e Nihilismo.** Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 2000

_____. **Nietzsche I.** Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **Nietzsche II.** Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HERVADA, Javier. **Síntesis de historia de la ciencia del derecho natural.** Navarra: EUNSA, 2006.

HOROWITZ, Maryanne Cline, **New Dictionary of the History of Ideas,** Detroit: Charles Scribner's Sons, 2005.

INWOOD, Michael J. **A Heidegger dictionary.** Oxford: Blackwell, 1999.

ITAPARICA, André Luís Mota. Crítica à modernidade e conceito de subjetividade em Nietzsche. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 2, n. 1, p. 59-78, jan./jun. 2011.

JAMES, William. **Pragmatismo**. São Paulo: Martin Claret, 2006.

_____. **William James: Writings 1902-1910: The Varieties of Religious Experience / Pragmatism / A Pluralistic Universe / The Meaning of Truth / Some Problems of Philosophy / Essays**. Nova Iorque: Library of America, 1988.

JANAWAY, Christopher (Org.). **The Cambridge Companion to Schopenhauer**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

JARA, Jorge. De Nietzsche a Heidegger: 'voltar a ser novamente diáfanos'. **Cadernos Nietzsche** 10, p. 69-100, 2001.

JASPERS, Karl. **Nietzsche: Introducción a la Comprensión de su Filosofar**. Trad. Emilio Estiú. Buenos Aires: Sudamericana, 1963.

JOHN RICHARDSON. **Nietzsche's System**. New York; Oxford: Oxford University Press, 2002.

JUNG, Carl Gustav. **Tipos psicológicos**. Trad. Álvaro Cabral. Petrópolis: Editora Vozes, 1967.

VERDROSS, Alfred. **Filosofía del derecho del mundo occidental: visión panorámica de sus fundamentos y principales problemas**. Cidade do México: UNAM, 1962

VILLEY, Michel. **A Formação do Pensamento Jurídico Moderno**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.

KAUFMANN, Arthur; NEUMANN, Ulfrid; HASSEMER, Winfried. **Introdução à filosofia do direito e à teoria do direito contemporâneas**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002.

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

KAZANTZAKIS, Nikos. **Friedrich Nietzsche on the Philosophy of Right and State**. Trad. Odysseus Makridis. Nova Iorque: State University of Nova Iorque Press, 2006.

KEHL, Maria Rita. **Ressentimento**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

KELSEN, Hans. **A Democracia**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **A Ilusão da justiça**. Trad. Sérgio Tellarolli. Martins Fontes. São Paulo, 2000.

_____. **Secular religion: a polemic against the misinterpretation of modern social philosophy, science, and politics as “new religions”**. Wien: Springer, 2012.

_____. **Teoria Pura do Direito**. Trad. João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KERGER, Henry. **Autorität und Recht im Denken Nietzsches**. Berlin: Duncker & Humblot, 1988.

KIRK, Geoffrey Stephen; RAVEN, John Earl; SCHOFIELD, Malcolm. **Os filósofos pré-socráticos**. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.

KNOLL, Manuel; STOCKER, Barry (Orgs.). **Nietzsche as Political Philosopher**. Boston: Walter de Gruyter, 2014.

KOPPERSCHMIDT, Josef; SCHANZE, Helmut (Orgs.). **Nietzsche oder “Die Sprache ist Rhetorik”**. München: Fink, Wilhelm, 1994.

KUHN, Elisabeth. **Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus**. Berlin: Walter de Gruyter, 1992.

KUHN, Thomas. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. Trad. Beatriz Vianna Doreira e Néelson Boeira. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003

LASSALLE, Ferdinand. **A Essência da Constituição**. Trad. Walter Stöner. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2001.

LEFEBVRE, Henri. **Hegel, Marx, Nietzsche: o el reino de las sombras**. Trad. Mauro Armíño. Cidade do México: Siglo XXI Editores, S.A., 1988.

LEMM, Vanessa. **Nietzsche’s Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being**. Nova Iorque: Fordham Univ Press, 2009.

_____. Nietzsche and Heidegger on Justice. **Graduate Faculty Philosophy Journal**, v. 34, n. 2, p. 439–455, 2013.

_____. **Nietzsche y la biopolítica**: cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico. Bogotá: *Ideas y Valores* 64, n.º 158 (2015).

LIMA LOPES, Reinaldo (Org.). **Curso de História do Direito**. São Paulo: Método, 2009.

LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche**: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX. Trad. Flamarion Caldeira Ramos, Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Editora da UNESP, 2014.

_____. **Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same**. Trad. J. Harvey Lomax. Berkeley: University of California Press, 1997.

LONG, A. A. (org.). **Os primórdios da filosofia grega**. Trad. Paulo Ferreira. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

LOPES, Daniel Rossi Nunes. **O filósofo e o lobo**: filosofia e retórica no *Górgias* de Platão. Campinas, SP, 2008.

LOPES, Rogério. "A ambicionada assimilação do materialismo": Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. **Cadernos Nietzsche** [online]. 2011, n. 29, 2011. ISSN 2316-8242.

LOSANO, Mario. **Sistema e Estrutura no Direito**: Vol. II - Século XX. Trad. Luca Lamberti. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

LOSURDO, Domenico. **Nietzsche, o rebelde aristocrata**: biografia intelectual e balanço crítico. Trad. Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

MABILLE, Louise. **Nietzsche and the Anglo-Saxon tradition**. Nova Iorque: Continuum, 2009.

MAGEE, Bryan. **The Philosophy of Schopenhauer**. Oxford: Clarendon Press, 1997.

MARCH, Jenny. **Cassell's Dictionary of Classical Mythology**. Nova Iorque, Cassell & CO., 1998.

MARÍAS, Julián. **História da Filosofia**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MARTINS, André. Justiça, justeza e Amor Fati: Sobre a interpretação de Blaise Benoit. São Paulo: **Cadernos Nietzsche** n. 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: 15/01/2016.

MARTON, Scarlett. **Extravagâncias**: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Discurso/Bacarola, 2009.

_____. **Nietzsche: Das Forças Cóslicas aos Valores Humanos.** São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. **Nietzsche: Das forças cóslicas aos valores humanos.** São Paulo: Moderna, 2006.

_____. uma Genealogia da Verdade. **Discurso.** São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, v. 9, p. 63-80, 1979.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifest der kommunistischen Partei.** Berlin: S. Fischer Verlag, 2015.

MAURER, Reinhart. O Outro Nietzsche: justiça Contra Utopia Moral. Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. **TRANS/FORM/AÇÃO**, v. 18, p. 171-182, 1995.

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

MENEZES, Djacir. **Tratado de Filosofia do Direito.** São Paulo: Atlas, 1980.

MESS, Friedrich. **Nietzsche: der Gesetzgeber.** Leipzig: Felix Meiner, 1930.

MOOTZ, Francis; GOODRICH, Peter. **Nietzsche and Law.** Cornwall: Ashgate, 2008.

MORA, José Ferrater. **Diccionario de filosofia.** Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1999.

MOTA, Thiago. Nietzsche e as “perspectivas” do perspectivismo. **Cadernos Nietzsche** n. 27: São Paulo, 2008.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A Doutrina da Vontade de Poder em Friedrich Nietzsche.** Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. **Nietzsche: Sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia.** Trad. de Clademir Araldi. São Paulo: UNIFESP, 2009.

NIEMEYER, Christian. **Diccionario Nietzsche: conceptos, obras, influencias y lugares.** Trad. Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.

NISHITANI, Keiji. **La religión y la nada.** Trad. Raquel Bouso García. Madrid: Siruela, 1999.

_____. **The Self-overcoming of Nihilism.** Trad. Graham Parkes; Setsuko Aihara. Nova Iorque: State University of New York Press, 1990.

NOGUEIRA, Adriana. Justiça, lei e poder na História da Guerra do Peloponeso. **Cultura** [Online], Vol. 30 | 2012. Acessado em: 21/07/2016. Disponível em: <<http://cultura.revues.org/15>>.

NOLTE, Ernst. **Nietzsche y el nietzscheanismo**. Teresa Rocha Barco. Alianza Editorial, 1995.

NONET, Philippe. What is Positive law? **The Yale Law Journal**, v. 100, n. 3, p. 667–699, 1990.

ONFRAY, Michael. **Contra-historia da filosofia: As sabedorias antigas**. Trad. Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **El sueño de Eichmann**. Trad. Acira Bixio. Barcelona: Gedisa, 2009.

_____. **La construction du surhomme**. Paris: Grasset, 2011.

_____. **La inocencia del devenir: La vida de Friedrich Nietzsche**. Trad. Alcira Bixio. Barcelona: Gedisa, 2009.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. **A Dinâmica da Vontade de Poder como proposição moral nos escritos de Nietzsche**. 1999. 272 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.

_____. **As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche**. Revista *Philosophos*. Goiânia, v. 13. n.1, p. 11-33, junho. 2008.

_____. **Nietzsche e o Ressentimento**. São Paulo: Humanitas, 2015.

PAULA, Wander Andrade de. **O(s) Sócrates de Nietzsche: uma leitura do Nascimento da Tragédia**. Dissertação de Mestrado, UNICAMP, Campinas, 2009. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000447219>>. Acesso em: 21 jan. 2016.

PETERSEN, Jens. **Nietzsches Genialität der Gerechtigkeit**. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

PLATÃO. **Dialogues of Plato**. Vol. III, B. Jowett. London: Oxford University Press, 1931.

PLATÃO. **República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1972.

PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. **A Sabedoria dos Instintos: Ideias e Antecipações**. Rio de Janeiro: J. Ribeiro dos Santos Editor, 1921.

_____. **Sistema de Ciência Positiva do Direito: Tomo II – Introdução à Ciência do Direito.** Rio de Janeiro: Editor Borsoi, 1972.

POPPER, Karl. **A Lógica da Pesquisa científica.** Trad. Leonidas Hegenberg e Octtanny Silveira da Motta. São Paulo: Cultrix, 1972

_____. **Conjecturas e refutações.** Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora da UnB, 2008

_____. **Lógica das ciências sociais.** Trad. Estevão de Rezende Martins; Apio Cláudui Muniz Acquarone Filho. Brasília: Universidade de Brasília Brasília, 1978.

PREUS, A. **Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy.** Nova Iorque: Rowman & Littlefield, 2015.

PUTNAM, Hilary. **Philosophical Papers: Volume 3, Realism and Reason,** Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

PUY, Francisco. **El derecho y el Estado en Nietzsche.** Madrid: Editora Nacional, 1966.

RAMACCIOTTI, Bárbara Lucchesi. Nietzsche: fisiologia como fio condutor. **Estudos Nietzsche,** Curitiba, v. 3, n. 1, jan./jun. 2012.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Do Romantismo até nossos dias.** São Paulo: Paulus, 1991.

REALE, Miguel. **Filosofia do Direito.** São Paulo: Saraiva, 2002.

_____. **Horizontes do Direito e da História.** São Paulo: Saraiva, 2002.

_____. **Miguel Reale nas Arcadas: Homenagem na USP em 2005.** Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=wYp6OaG2Qb4>>. Acesso em: 20/12/2015.

_____. **Nova Fase do Direito Moderno.** São Paulo: Saraiva, 2010.

_____. **Paradigmas da Cultura Contemporânea.** São Paulo: Saraiva, 2010.

REBOUL, Olivier. **Introdução à Retórica.** Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RICHARDSON, John. **Nietzsche's System.** Nova Iorque: Oxford University Press, 2002.

RITTER, Joachim (Org.). **Historisches Wörterbuch der Philosophie.** Basel: Schwabe 2007.

ROCHA, Sílvia Pimenta Velloso. **Os abismos da suspeita: Nietzsche e perspectivismo.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

ROMMEN, Heinrich A. **The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy.** Trad. Thomas R. Hansley. Indianapolis: Liberty Fund, 1998.

SACKS, David. **Encyclopedia of the Ancient Greek World.** Nova Iorque: Fact Files Inc., 2005.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A Idéia de justiça em Hegel.** São Paulo: Loyola, 1996

_____. **A Idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade.** 3. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2012

_____. **A idéia de justiça no Mundo Contemporâneo: Fundamentação e Aplicação do Direito como o Maximum Ético.** Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCHACHT, Richard (Org.). **Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals.** Berkeley: University of California Press, 1994.

SCHACHT, Richard (Org.). **Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future.** Cambridge, UK ; Nova Iorque: Cambridge University Press, 2000.

SCHACHT, Richard. **Nietzsche.** Londres: Routledge, 1985.

_____. O naturalismo de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, v. 29, p. 35–75, 2011.

SCHELER, Max. **Da reviravolta dos valores: Ensaios e textos.** Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis, Brasil: Vozes, 2012.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Dores do Mundo.** Coleção Universidade. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Ediouro, 1985.

_____. **Metafísica do Amor e Metafísica da Morte.** Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Metafísica do Belo.** Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2003.

_____. **O Mundo como Vontade e como Representação.** Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005.

SCHRIFT, Alan D. A disputa de Nietzsche: Nietzsche e as guerras culturais. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 7, 1999

SEDGWICK, Peter. **Nietzsche: The Key Concepts**. Nova Iorque: Routledge, 2009.

_____. **Nietzsche's Justice: Naturalism in Search of an Ethics**. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2013.

SEELMANN, Kurt (Org.). **Nietzsche und das Recht / Nietzsche et le Droit / Nietzsche e il Diritto: Vorträge der Tagung der Schweizer Sektion der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie - Beihefte**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2001.

SIEMENS; W, Herman (Org.). **Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought**. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

SILVA, Alexandre Antônio Bruno da. **Nietzsche: justiça e Direito**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.

SIMMEL, George. **Schopenhauer e Nietzsche**. Trad. César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

STAMBAUGH, Joan. **The real is not the rational**. Nova Iorque: SUNY Press, 1986.

STRAUBE, Sascha. **Zum gemeinsamen Ursprung von Recht, Gerechtigkeit und Strafe in der Philosophie Friedrich Nietzsches**. Berlin: Duncker & Humblot, 2012.

STRECK, Lênio. **Hermenêutica Jurídica e(m) crise**, 10ª ed. rev., atual, e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2011.

TARUFFO, Michele. **Uma Simples Verdade: O Juiz e a Construção Dos Fatos**. Trad. Vitor De Paula Ramos. São Paulo: Marcial Pons-emporio, 2012.

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: 10/11/14.

TELLES Jr., Goffredo. **Direito Quântico: Ensaio sobre o fundamento da ordem jurídica**. São Paulo: Editora Juarez de Oliveira, 2006.

TRUYOL SERRA, António. Esbozo de una Sociologia del Derecho Natural. **Revista de Estudios Políticos**, Madrid, vol. XXIV, 1949.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Trad. Mário Gama Kury. Brasília: UnB/IPRI, 2001.

UEDING, Gert; KALIVODA, Gregor. **Historisches Wörterbuch der Rhetorik: Nachträge A - Z**. Tübingen: De Gruyter, 2011.

VANDENBOS, Gary R. (Org.). **APA Dictionary of Psychology**. Washington DC: American Psychological Association, 2015.

VERDROSS, Alfred. **Filosofia del derecho del mundo occidental**: vision panoramica de sus fundamentos y principales problemas. Trad. Mario de la Cueva. Cidade do México: UNAM, 1962.

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.

VOLTAIRE, François Marie Arouet. **Cândido**: ou o otimismo. Trad. Mauro Laranjeira. São Paulo: Cia das Letras, 2012.

WELZEL, Hans. **Introducción a la Filosofia del Derecho**. Trad. Felipe González Vicén. Madrid: Aguilar, 1971.

WILLIAMS, Robert R. **Tragedy, Recognition, and the Death of God**: Studies in Hegel and Nietzsche. Oxford: Oxford, 2012.

WIRTH, Jason. **The varieties of sick experience**: Nietzsche, James, and the art of health. **Veritas (Porto Alegre)**, v. 54, n. 1, 2009.

WOTLING, Patrick. Quando a potência dá prova de espírito: origem e lógica da justiça segundo Nietzsche. **Cadernos Nietzsche** [online]. 2013, n.32, pp. 203-232. ISSN 2316-8242. <http://dx.doi.org/10.1590/S2316-82422013000100009>.

YANG, Tae-jong. **Die Problematik des Begriffs der Gerechtigkeit in der Philosophie von Friedrich Nietzsche**. Berlin: Duncker & Humblot, 2005.

YOUNG, Julian. **The death of God and the meaning of life**. Londres: Routledge, 2014.

ZÖLLER, Gunter. A atividade propriamente metafísica do homem: Nietzsche e a justificação estética da existência do mundo. **Artefilosofia, Ouro Preto**, n. 13, p. 71-83, 2012.