

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUIZ FELIPE XAVIER GONÇALVES

GENEALOGIA DO ESTADO E DO DIREITO EM NIETZSCHE

Recife

2019

LUIZ FELIPE XAVIER GONÇALVES

GENEALOGIA DO ESTADO E DO DIREITO EM NIETZSCHE

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

**Linha de pesquisa:** Ética e filosofia política.

**Orientador:** Prof. Dr. Filipe Augusto Barreto Campello

**Coorientador:** Prof Dr. João Evangelista Tude de Melo Neto.

Recife

2019

Catálogo na fonte  
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

G635g Gonçalves, Luiz Felipe Xavier.  
Genealogia do Estado e do Direito em Nietzsche / Luiz Felipe Xavier  
Gonçalves. – 2019.  
125 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Filipe Augusto Barreto Campello.  
Coorientador: Prof. Dr. João Evangelista Tude de Melo Neto.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.  
Programa de Pós-graduação em Filosofia, Recife, 2019.  
Inclui referências e apêndice.

1. Filosofia. 2. Genealogia (Filosofia). 3. Direito – Filosofia. 4. Estado. 5.  
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1990. I. Campello, Filipe Augusto Barreto  
(Orientador). II. Melo Neto, João Evangelista Tude de (Coorientador). III. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2019-101)

LUIZ FELIPE XAVIER GONÇALVES

GENEALOGIA DO ESTADO E DO DIREITO EM NIETZSCHE

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

**Linha de pesquisa:** Ética e filosofia política.

Aprovada em: 20/02/2019

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Filipe Augusto Barreto Campello (Orientador)

---

Prof. Dr. João Evangelista Tude de Melo Neto (Coorientador)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Scarlett Zerbetto Marton (Examinadora externa)

---

Prof. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira (Examinador interno)

À Daniela Thaís, por me conceder pequenos *instantes* que valem a eternidade

## AGRADECIMENTOS

Ao Profº. Filipe Campello, pelas discussões, orientações, interesse pela temática e, sobretudo, pela acolhida no Departamento de Filosofia e por propor a formalização da coorientação do Prof. João Neto.

Ao Profº. João Neto, que me acompanha desde a graduação, pela amizade, paciente orientação, leitura e discussões dos meus textos. Grato por cada segundo dedicado. Grato por todo apoio e incentivo.

À Profª. Scarlett Marton, pela colaboração, interesse em minha formação, confiança e por aceitar o convite de participar da banca do mestrado.

Ao Profº. Érico Andrade, por aceitar o convite de participar das bancas de qualificação de defesa da dissertação e seus apontamentos.

Ao Profº. Roberto Markenson, por toda atenção, incentivo e amizade. Grato por me ajudar a manter os pés firmes na filosofia.

À minha família, pela confiança e apoio incondicionais.

À Daniela Thaís, a quem dedico este trabalho.

Aos amigos Carlos Alberto, Eryclis Rodrigues e Paula Gondim, pelo incentivo e amizade.

Aos amigos Eduardo e Erinaldo, por cada discussão durante as disciplinas do mestrado.

## RESUMO

A presente dissertação teve por objetivo a reconstrução da argumentação de Nietzsche sobre uma genealogia do Estado e do direito. Assim, lançamos mão da hipótese de que, ao realizar uma *Genealogia da moral*, Nietzsche inevitavelmente procedeu a uma genealogia do Estado e do direito. Tal ideia, para nós, se apresentou como factível a partir da própria estrutura e argumentação apresentada em *Genealogia da moral*. Em que pese tenhamos nos utilizado da *Genealogia da moral* como ponto central da discussão, recorreremos aos demais textos do *corpus* nietzschiano para compreender como o autor trata o tema e justificar que, durante toda a sua obra, ele possui a preocupação de dar uma resposta ao tema da procedência do Estado e do direito. Nesse sentido, propomos a presente dissertação como um trabalho de comentário aos textos de Nietzsche. Em um primeiro momento, revisitamos o conceito de genealogia elaborado pelo filósofo, a fim de apresentar a fundamental concepção que liga uma “genealogia do Estado” e uma “genealogia do direito” como tarefas necessárias da *Genealogia da moral*. A partir disso, em momento posterior, desenvolvemos a argumentação: primeiro sobre uma “genealogia do Estado” e depois sobre uma “genealogia do direito”. Ao percorrer tal itinerário, que buscou colocar à prova nossa hipótese, julgamos ter também habilitado Nietzsche como um heterodoxo teórico do Estado e filósofo do direito.

Palavras-chave: Nietzsche. Genealogia. Teoria do Estado. Filosofia do direito. *Genealogia da moral*.

## ABSTRACT

The aim of this dissertation was to reconstruct Nietzsche's argumentation about a State genealogy and of the right. Thus, we hypothesize that, carrying out *On the Genealogy of Morals*, Nietzsche inevitably proceeded to a genealogy of State and right. This idea, for us, was presented as feasible from the very structure and argumentation presented in *On the Genealogy of Morals*. In spite of the fact that we have used *On the Genealogy of Morals* as the focal point of the discussion, we have referred to the other texts of Nietzsche's *corpus* to understand how the author approaches the theme and to justify that throughout his work he is concerned to give a response to the theme of the State and right genesis. In this sense, we propose the present dissertation as a work of commentary on Nietzsche's texts. We revisit the concept of genealogy elaborated by the philosopher, in order to present the fundamental conception that links a "State genealogy" and a "genealogy of the right" as necessary tasks of *On the Genealogy of Morals*. From this perspective, in a later moment, we develop the argument: first on a "State genealogy" and then on a "genealogy of the right". In going through this itinerary, which sought to test our hypothesis, we believe that Nietzsche was also qualified as a heterodox theorist of the state and philosopher of right.

Keywords: Nietzsche. Genealogy. State theory. Philosophy of right. *On the Genealogy of Morals*.

## RÉSUMÉ

La présente dissertation visait à reconstituer l'argument de Nietzsche concernant une généalogie de l'État et du droit. Ainsi, nous émettons l'hypothèse que, en effectuant une Généalogie de la morale, Nietzsche a inévitablement procédé à une généalogie de l'État et du droit. Cette idée, pour nous, a été présentée comme réalisable à partir de la structure même et de l'argumentation présentées dans Généalogie de la morale. Bien que nous ayons utilisé la Généalogie de la morale comme point central de la discussion, nous avons recours aux autres textes du corpus nietzschéen afin de comprendre comment l'auteur traite le thème et de justifier que, tout au long de son travail, il s'agisse de donner une réponse au thème de la genèse de l'État et du droit. En ce sens, nous proposons la présente thèse comme un travail de commentaire sur les textes de Nietzsche. Dans un premier temps, nous revenons sur le concept de généalogie élaboré par le philosophe, afin de présenter la conception fondamentale qui lie une "généalogie de l'État" et une "généalogie du droit" comme tâches nécessaires de la Généalogie de la morale. A partir de là, plus tard, nous développons l'argumentation: d'abord sur une "généalogie de l'État", puis sur une "généalogie du droit". En parcourant cet itinéraire qui cherchait à vérifier notre hypothèse, nous pensons que Nietzsche était également qualifié d'hétérodoxe théorique de l'État et de philosophe du droit.

Mots-clés: Nietzsche. Généalogie. Théorie de l'État. Philosophie du droit. *Généalogie de la morale*.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>11</b>
<b>2</b>	<b>A NOÇÃO DE GENEALOGIA</b> .....	<b>28</b>
2.1	A SEGUNDA <i>CONSIDERAÇÃO EXTEMPORÂNEA – SOBRE A UTILIDADE E DESAVANTAGEM DA HISTÓRIA PARA A VIDA</i> .....	29
2.2	UM “MÉTODO” <i>HUMANO, DEMASIADO HUMANO: A HISTÓRIA COMO INSTRUMENTO DE REFLEXÃO FILOSÓFICA</i> .....	31
2.3	O PROCEDIMENTO GENEALÓGICO .....	34
<b>2.3.1</b>	<b>Uma “pré genealogia” em <i>Para além de bem e mal</i></b> .....	<b>34</b>
<b>2.3.2</b>	<b>O prólogo de <i>Genealogia da moral</i></b> .....	<b>37</b>
2.4	“APLICAÇÃO” DO PROCEDIMENTO GENEALÓGICO: A PRIMEIRA DISSERTAÇÃO DA <i>GENEALOGIA DA MORAL – “BOM E MAU”, “BOM E RUIM”</i> .....	38
2.5	CONCLUSÃO: “GENEALOGIA DO DIREITO E DO ESTADO” INTEGRADOS À GENEALOGIA DA MORAL .....	41
<b>3</b>	<b>GENEALOGIA DO ESTADO: VIOLÊNCIA, SEGURANÇA JURÍDICA E COISAS AFINS</b> .....	<b>43</b>
3.1	UMA PERSPECTIVA “HOBBIANA” DO JOVEM NIETZSCHE EM “O ESTADO GREGO”? .....	46
<b>3.1.1</b>	<b>Nietzsche e Hobbes: leitores de Tucídides</b> .....	<b>49</b>
3.2	A TENDÊNCIA <i>NATURAL</i> DO HOMEM À VIOLÊNCIA E O CONCEITO DE ETICIDADE DO COSTUME [ <i>SITTLICHKEIT DER SITTE</i> ] .....	53
<b>3.2.1</b>	<b>O homem primitivo e sua condição pré-social: “Ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda”</b> .....	<b>54</b>
<b>3.2.2</b>	<b>O conceito de eticidade do costume</b> .....	<b>56</b>
3.3	A HIPÓTESE GENEALÓGICA ACERCA DA FORMAÇÃO DO ESTADO NA SEGUNDA DISSERTAÇÃO DA <i>GENEALOGIA DA MORAL – A RELAÇÃO ENTRE A FORMAÇÃO DO ESTADO E O SURGIMENTO DA MÁ CONSCIÊNCIA</i> .....	60
3.4	CRÍTICA NIETZSCHIANA AO ESTADO MODERNO .....	64
<b>3.4.1</b>	<b><i>Rebelião escrava na moral – a subversão no sentido originário de Estado</i></b> .....	<b>65</b>

<b>3.4.2</b>	<b>Estado e religião .....</b>	<b>67</b>
<b>3.4.3</b>	<b>Nietzsche <i>versus</i> contratualistas – Para além do contratualismo moderno .....</b>	<b>67</b>
3.4.3.1	A hipótese contratualista acerca da formação do Estado .....	68
3.4.3.2	“Quem pode dar ordens, quem por natureza é ‘senhor’, quem é violento em atos e gestos – que tem a ver com contratos!” (GM/GM II 17, KSA 5.324) .....	75
3.5	DO ESTADO AO DIREITO: UMA CRÍTICA NIETZSCHIANA AO PRINCÍPIO DE SEGURANÇA JURÍDICA COMO PRESSUPOSTO DO ESTADO [DE DIREITO] .....	78
<b>4</b>	<b>GENEALOGIA DO DIREITO .....</b>	<b>81</b>
4.1	UMA FILOSOFIA DO DIREITO EM PERSPECTIVA GENEALÓGICA .....	82
4.1.1	Acusação à tradicional aceção de filosofia do direito .....	84
4.1.2	O procedimento genealógico como novo método para a ciência e a filosofia do direito .....	87
4.1.3	Um exemplo de erro interpretativo da tradicional “filosofia do direito” .....	89
4.2	GENEALOGIA DO CASTIGO .....	90
4.2.1	A relação entre credor e devedor – um conceito material .....	91
4.2.2	A relação entre credor e devedor – dívida e pagamento equivalente .....	95
4.2.3	Origem e finalidade do castigo .....	99
4.3	GENEALOGIA DO CRIME .....	102
4.4	GENEALOGIA DA CULPA – DE DEVEDOR À CULPADO: A PASSAGEM DO CONCEITO MATERIAL DE “DÍVIDA” PARA O CONCEITO MORAL DE “CULPA” .....	109
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>113</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>115</b>
	<b>APÊNDICE A – ORIENTAÇÕES SOBRE O PADRÃO DAS CITAÇÕES .....</b>	<b>121</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Em *Genealogia da moral*, Nietzsche se empenha na tarefa de realizar um questionamento acerca do valor da moral ou, como diz o próprio autor, “sobre a *origem* de nossos preconceitos morais – tal é o tema deste escrito polêmico” (GM/GM Prólogo 2, KSA 5.248). Desse modo, foi necessário fazer um exame histórico e interpretativo das diversas categorias morais, tais como os valores, a consciência moral, a noção de culpa, dentre outras.

Para levar a cabo essa tarefa, ele teve de discutir sobre diversas categorias tradicionais na teoria do direito e temas fundamentais à teoria do Estado. Na verdade, o próprio autor é claro ao estabelecer essa relação: “*Nesta* esfera, a das obrigações legais, está o foco de origem desse mundo de conceitos morais: ‘culpa’, ‘consciência’, ‘dever’, ‘sacralidade do dever’ [...]” (GM/GM II 6, KSA 5.300).

Ora, é possível perceber que as categorias do âmbito moral estão em íntima relação com categorias jurídicas e políticas. Nesse sentido, nossa hipótese vem à tona: no nosso entender, ao levar a cabo a tarefa de realizar uma *Genealogia da moral*, Nietzsche também realizou uma genealogia do Estado e do direito. Assim, toda a nossa argumentação se desenrola no sentido de fundamentar tal ideia, qual seja, de que o desenvolvimento de uma genealogia do Estado e do direito já está inevitavelmente incluído no projeto nietzschiano de elaborar uma *Genealogia da moral* e está integrado no contexto geral desse projeto. Apenas a título de indicação, sem antecipar as questões: se tomarmos a segunda dissertação da *Genealogia da moral* como exemplo, compreenderemos em que medida há o entrelaçamento entre os temas centrais do texto – “Culpa” e “má consciência”, por exemplo – com as categorias e os temas jurídicos, ou seja, com conceitos relacionados ao Estado e ao direito. Em suma, a nossa hipótese é a de que uma “genealogia do Estado” e uma “genealogia do direito” são necessárias à plena compreensão da *Genealogia da moral* enquanto projeto filosófico de Nietzsche.

Além disso, percebemos que o autor da *Genealogia da moral* critica as respostas apresentadas pelos modernos ao problema da procedência do direito e do Estado, por elas estarem impregnadas de uma suposta ingenuidade. Nesse sentido, o filósofo ensina a “suspeitarmos” de tais respostas e, sobretudo, do próprio Estado, pois ambos procedem “da mesma forma [...]: apenas tome isso por verdade, diz ele, e sentirá o bem que faz” (MAI/HHI 227, KSA 2.191). Assim, ao expormos nossa argumentação, julgamos findar habilitando Nietzsche como filósofo e teórico heterodoxo<sup>1</sup> do direito e do Estado, justamente pelo fato de

---

<sup>1</sup> Aqui nos valemos, sobretudo, de uma questão conceitual sobre o perspectivismo e experimentalismo na obra de Nietzsche. Para tanto, dispomos o trecho da obra de Scarlett Marton, no qual ela defende tal aspecto: “Que

que as ideias do referido autor não estão de acordo com as opiniões e ideias tradicionalmente admitidas como pertencentes às referidas disciplinas. Trata-se, portanto, de uma questão secundária em nossa dissertação, que se estabelece como “hipóteses secundárias”, mas que julgamos ser importante tal abordagem. Isso porque, em nosso entender, os textos de Nietzsche que tratam do assunto apresentam uma linha interpretativa alternativa para as questões que tradicionalmente são estudadas e defendidas nos mais diversos manuais das disciplinas de filosofia do direito e teoria do Estado.

*Nietzsche, um autor desconhecido pela filosofia do direito e teoria do Estado*

Levando isso em conta, tentaremos sustentar ao longo do trabalho que o autor realizou uma genealogia do direito e, por isso, pode ser considerado um filósofo do direito, mesmo que em sentido heterodoxo. No mesmo sentido, veremos que ao realizar uma genealogia do Estado, Nietzsche apresenta uma teoria do Estado associada a uma espécie de teoria contratualista. O fato é que, a despeito de uma densa hipótese acerca da procedência do direito e do Estado e de discussões de Nietzsche sobre diversos institutos jurídicos e conceitos basilares para a teoria do direito, o autor não é elencado, nem minimamente mencionado, como um pensador do direito ou do Estado, muito menos como um contratualista. Vejamos alguns exemplos.

Em nossa pesquisa, nos deparamos com um livro chamado *Genealogia do direito moderno*, de Nicolas Israël<sup>2</sup>. Apesar da coincidência com o título de nossa dissertação, o tema do livro não é a obra de Nietzsche. Na verdade, nosso autor nem chega a ser citado. Nesse sentido, ao fazer uso do termo genealogia, Israël não se utiliza do método estabelecido pelo nosso filósofo; usa-o apenas como sinônimo de origem. Entretanto, o texto nos foi muito útil pelas discussões e resgate de um traço de continuidade entre diversas tradições filosóficas que

---

Nietzsche não se pretenda um pensador sistemático, salta aos olhos de quem entra em contato com sua obra. E isso não só devido ao estilo específico que adota ou ao tratamento peculiar que dá a certas questões, como à recusa explícita dos sistemas filosóficos. [...]. Contudo, coerência e sistema não são noções que necessariamente coincidem. Se o filósofo não se pretende um pensador sistemático, isso não o impede de procurar ser coerente. E a coerência reside, aqui, no perspectivismo, que aparece associado ao experimentalismo. Nos textos, querer fazer experimentos com o pensar encontra tradução em perseguir uma ideia em seus múltiplos aspectos, abordar uma questão a partir de vários ângulos de visão, tratar de um tema assumindo diversos pontos de vista, enfim, refletir sobre uma problemática adotando diferentes perspectivas. [...]. Abraçando de modo cada vez mais decidido o perspectivismo, Nietzsche torna efetivo o caráter experimental de sua filosofia. Intimamente ligados, perspectivismo e experimentalismo explicam as aparentes contradições que emergem dos textos” (MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990, p.22-23). Nesse sentido, ser um teórico do Estado e filósofo do direito em sentido *heterodoxo* demonstra o caráter perspectivista e experimentalista da obra do autor.

<sup>2</sup> ISRAËL, Nicolas. *Genealogia do direito moderno: o estado de necessidade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

tentaram definir o que é o direito e, conseqüentemente, dizer qual a sua origem, de onde ele provém.

Um autor de que nos utilizamos para nos guiar nas discussões sobre a filosofia do direito foi Michel Villey, sobretudo os seus livros *Filosofia do direito*<sup>3</sup> e *A formação do pensamento jurídico moderno*<sup>4</sup>. Ambos os textos, que se caracterizam como manuais e, por isso, são mais abrangentes, nos auxiliaram nos estudos pessoais e no estabelecimento do panorama geral da construção do pensamento jurídico, bem como dos temas centrais da filosofia do direito. Em nenhum dos dois textos vimos a mínima exposição e referência de Nietzsche como um autor que discutiu e propôs um pensamento específico sobre o surgimento do Estado e do direito. Nesse sentido, nos utilizamos dos textos para apresentar as ideias centrais de uma teoria do Estado e de uma filosofia do direito, para depois argumentarmos que Nietzsche é um autor que trata de alguns dos temas das referidas disciplinas.

Além de Michel Villey, acima mencionado, Rudolf von Jhering foi um autor em que buscamos alguns paralelos com Nietzsche. Esse ponto, em específico, nós desenvolvemos na quarta seção, mas aqui adiantamos que Jhering foi um autor contemporâneo a Nietzsche, que seguramente leu no mínimo a obra *A finalidade do direito* [*Der Zweck im Recht*] e, em nossa concepção, realiza a crítica à origem e à finalidade do direito (cf. GM/GM II 12, KSA 5.313ss) com base nas concepções de Jhering. Além disso, é fundamental aqui pontuar a importância do nome de Jhering para o direito. Trata-se de um dos juristas que mais exerceu influência na ciência do direito desde o século XIX. Jhering ajudou a desenvolver o conceito de jurisprudência, avivou o debate sobre a importância do direito romano – fonte fundamental para confrontarmos os aspectos *romanísticos* da argumentação nietzschiana – para os estudos de história e dogmática jurídica e exerceu grande influência sobre outros tantos *jusfilósofos*.

Nesse interim, também na quarta seção, nos utilizamos dos conceitos do direito penal, e seus pressupostos históricos, pensado por Franz von Liszt e pela *Escola moderna alemã de direito penal*<sup>5</sup>. Eles são os principais nomes da *teoria finalista da ação*, sobretudo por terem

---

<sup>3</sup> cf. VILLEY, Michel. *Filosofia do direito: definições e fins do direito: os meios do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

<sup>4</sup> cf. Idem, *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

<sup>5</sup> Sobre a *Escola moderna alemã*, trazemos um trecho de Cezar Bitencourt: “Von Liszt (1851-1919) foi discípulo de grandes mestres, dentre os quais os mais destacados foram Adolf Merkel e Rudolf von Ihering, recebendo grande influência deste último, inclusive quanto à ideia de fim do Direito, que motivou toda a orientação do sistema que Liszt viria a construir. [...]. Inicialmente, Von Liszt não admitia o livre-arbítrio, que substituíra pela normalidade que deveria conduzir o indivíduo, e deixou em segundo plano a finalidade retributiva da pena, priorizando a prevenção especial. Von Liszt incluiu na sua ampla concepção de ciências penais a Criminologia e a Penologia (esta expressão criada por ele): a Criminologia, para ele, teria a missão de explicar as causas do delito, enquanto a Penologia estudaria as causas e os efeitos da pena. [...]. Enfim, as principais características da moderna escola alemã podem ser sintetizadas nas seguintes: a) *adoção do método lógico-abstrato e indutivo experimental*

sido diretamente influenciados por Jhering, especialmente no que diz respeito à concepção de *finalidade* do direito. Nos utilizamos, principalmente, do *Tratado de direito penal alemão* (1881), de von Liszt, por ser uma das centrais referências da *Escola moderna alemã* e revela, nesse sentido, o espírito de seu tempo.

Por fim, pontuamos aqui a importância de outros autores para a construção de importantes tópicos das seções terceira (sobre a genealogia do Estado) e quarta (sobre a genealogia do direito): Norberto Bobbio e Dalmo Dallari, na compreensão sobre a história de formação e os elementos centrais que caracterizam o Estado Moderno; Fustel de Coulanges, John Gilissen, Mário Curtis Giordani e Cunha Lobo, sobre os principais aspectos da história dos principais institutos jurídicos das comunidades primitivas e primeiros sistemas de direito, como o direito romano, por exemplo; Pontes de Miranda e Hans Kelsen, na argumentação de alguns conceitos da ciência do direito.

*Esboço de resposta à questão: “Por que Nietzsche não é tido como filósofo do direito ou teórico do Estado?”*

Por tudo visto, é perceptível que os teóricos do direito e do Estado não consideraram as discussões de Nietzsche acerca da política, do direito, do Estado, da democracia, da justiça, etc. Os textos de nosso autor sobre esses temas são profusos e, depois de sua crítica aos valores da civilização ocidental, por vezes é o tema central da discussão.

Contudo, fica a questão: por qual motivo o autor de *Assim falava Zaratustra* foi afastado das discussões de temas tão caros à sua investigação filosófica? A que se deve esse “esquecimento”? Compreendemos que a motivação central para esse afastamento e até rejeição das concepções nietzschianas acerca da política – e temas afins – foi a apropriação dessa filosofia pelo nazismo, fato que investigaremos agora.

---

— o primeiro para o Direito Penal e o segundo para as demais ciências criminais. Prega a necessidade de distinguir o Direito Penal das demais ciências criminais, tais como Criminologia, Sociologia, Antropologia, etc.; b) *distinção entre imputáveis e inimputáveis* — o fundamento dessa distinção, contudo, não é o livre-arbítrio, mas a normalidade de determinação do indivíduo. Para o imputável a resposta penal é a pena, e para o perigoso, a medida de segurança, consagrando o chamado duplo-binário; c) *o crime é concebido como fenômeno humano-social e fato jurídico* — embora considere o crime um fato jurídico, não desconhece que, ao mesmo tempo, é um fenômeno humano e social, constituindo uma realidade fenomênica; d) *função finalística da pena* — a sanção retributiva dos clássicos é substituída pela pena finalística, devendo ajustar-se à própria natureza do delinquente. Mesmo sem perder o caráter retributivo, prioriza a finalidade preventiva, particularmente a prevenção especial; e) *eliminação ou substituição das penas privativas de liberdade de curta duração* — representa o início da busca incessante de alternativas às penas privativas de liberdade de curta duração, começando efetivamente a desenvolver uma verdadeira política criminal liberal” (BITENCOURT, Cezar Roberto. *Tratado de direito penal*: parte geral. 22ed. São Paulo: Saraiva, 2016, p. 108-10).

Na obra *Nietzsche como pensador político*, Keith Ansell-Pearson aborda o fato de que

Durante grande parte [do século XX], o pensamento político de Nietzsche foi uma fonte de constrangimento e perplexidade. O consenso que se manteve dominante por várias décadas, desde o fim da Segunda Guerra Mundial até bem recentemente, foi de que Nietzsche não era de modo algum um pensador político, mas alguém que se preocupava sobretudo com o destino do indivíduo isolado e solitário, muito distante das preocupações e relações do mundo social. Essa opinião foi típica daqueles que, como o seu conhecido tradutor e biógrafo Walter Kaufmann, tentaram resgatar os escritos de Nietzsche das deturpações que sofreram nas mãos dos ideólogos e propagandistas do nazismo. No entanto, o resultado foi uma interpretação desistoricizada e despolitizada, que impôs o obscurantismo a um aspecto-chave da filosofia de Nietzsche: seu pensamento político<sup>6</sup>.

Ou seja, percebemos que há prejuízos à credibilidade e à pesquisa da obra de Nietzsche que esta associação provocou. Para ajudar a elucidar como se deu essa apropriação e algumas das consequências disso, trazemos mais um trecho do referido texto:

Foi a popularidade que os escritos de Nietzsche ganharam na Alemanha durante a Primeira Guerra Mundial que tornou possível aos nazistas explorá-lo como um aliado ideológico no período entre as guerras (os soldados alemães iam para o *front*, ao que se diz, com a Bíblia em um bolso da capa e *Assim [falava] Zaratustra* no outro). Nietzsche foi arrolado na causa nazista com o objetivo de dotar o movimento de justificação e legitimidade filosófica. Era, então, um filósofo internacionalmente célebre e controverso, cujas ideias podiam emprestar-lhe credibilidade intelectual e poder a suas opiniões. A irmã de Nietzsche, Elisabeth, desempenhou um papel decisivo na metamorfose de Nietzsche no filósofo do militarismo e imperialismo alemães. Ela manteve o controle total da herança literária do irmão, e agora foi conclusivamente demonstrado que não apenas impediu a publicação de certos manuscritos, como *Ecce homo*, como também falsificou dados e forjou cartas que afirmava terem sido escritas por Nietzsche. Várias vezes convidou Hitler a ver o arquivo de Nietzsche [...]. Parece ter sido sua esperança que, promovendo Nietzsche dessa forma, ela aumentasse sua própria importância e fama. Com a ajuda de Elisabeth, os nazistas converteram Nietzsche em um dos filósofos mais amplamente lidos e mais populares da Alemanha e do exterior. Fizeram de seus escritos parte integrante de seu preparo educacional e publicaram comentários, coletâneas e antologias populares<sup>7</sup>.

Apesar de historicamente percebermos esse uso realizado pelo Nazismo, cabe um questionamento sobre tal apropriação. Em que medida os textos de Nietzsche abrem margem para isso? Essa foi uma das várias questões enfrentadas por Strong em seu artigo “A má apropriação política de Nietzsche”<sup>8</sup>. Ao se questionar sobre o que seria uma *apropriação*, o autor revela que ela só ocorre quando um determinado texto perde sua função de indagar o leitor e este, nesse sentido, passa a se sentir associado a ele. Assim, um “texto do qual alguém se apropriou com sucesso não mais perturba aquele que se apropriou dele, tendo se tornado parte de sua compreensão, e é reconhecido como ‘possuído’, não abertamente disponível para

<sup>6</sup> ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político*: uma introdução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p.17-18.

<sup>7</sup> Ibidem, p.43.

<sup>8</sup> cf. STRONG, Tracy B. A má apropriação política de Nietzsche. In: HIGGINS, Bernd Magnus; Kathleen M. (Org.). *Nietzsche*. São Paulo: Ideias & Letras, 2017. p. 147-180. (Companions & Companions).

interpretação”<sup>9</sup>. E este ponto é fundamental: estar aberto, ou não, à discussão sobre as interpretações que partem sobre o texto.

Essa questão invoca, por fim, uma outra; mais complexa. Mas nos limitamos aqui apenas a expor a argumentação utilizada pelo autor do artigo, já que a discussão de seus pressupostos desviaria, em muito, o percurso de nossa dissertação: aqui apenas queremos compreender em que medida houve espaço para o nacional-socialismo sentir-se “corretamente” apropriado dos textos de Nietzsche.

A questão é: em que medida é possível haver uma apropriação ou “má apropriação” de um texto? E, conseqüentemente: o Nazismo fez uma apropriação “correta” dos textos nietzschianos? Como nosso objetivo foi apenas apresentar que, correta ou não, a apropriação que o nacional-socialismo fez dos textos de Nietzsche prejudicou a pesquisa posterior sobre o autor, aqui nos limitamos a reproduzir a resposta que o autor realizou:

É bem conhecido que o nacional-socialismo alegou encontrar suas raízes nas doutrinas do *Übermensch* [além-homem] e da vontade de [potência], na aparente validação da crueldade por parte de Nietzsche, e em suas declarações sobre grandeza e destino. De modo claro e aberto, os nazistas se apropriaram dos comentários de Nietzsche sobre a superioridade racial, a necessidade de força e crueldade, e sobre a guerra, buscando projetar Nietzsche como um ancestral intelectual do nacional-socialismo. [...] É preciso ser claro: não estou tentando argumentar aqui que “Nietzsche foi (ou teria sido) um nazista”, mas também não estou tentando excluir essa possibilidade com base no argumento de que seus textos nos “mostram” que ele não foi (ou não teria sido). Tais “refutações” dependem de mostrar que os nazistas leram erroneamente os textos de Nietzsche. Para um texto ser lido erroneamente, é preciso assumir que ele contém um significado, ou pelo menos não contém certos significados, nesse caso aqueles que os nazistas alegaram encontrar<sup>10</sup>.

#### *A fortuna crítica sobre o tema*

Mesmo entre os estudiosos da filosofia de Nietzsche a questão de nosso trabalho dissertativo ainda não é amplamente discutida. O *Dicionário Nietzsche*<sup>11</sup> – obra de referência nos estudos nietzschianos no Brasil – foi, em nossa pesquisa, uma importante fonte e guia sobre os diversos conceitos e termos basilares do *corpus* nietzschiano. Além disso, o *Dicionário Nietzsche* contém o exame de diversos livros do autor. Dele, utilizamos os verbetes: Animal de rebanho; Castigo; Consciência moral; Culpa; Estado; Ética; Eticidade dos costumes; Genealogia; História; Justiça; Má consciência; Moral dos senhores e dos escravos; Sentido histórico; Tipo; Valor e Vontade de potência. A obra, claro, não tem a pretensão de esgotar o

<sup>9</sup> Ibidem, p.155

<sup>10</sup> Ibidem, p.162-4.

<sup>11</sup> GEN – Grupo de Estudos Nietzsche. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016. O *Dicionário Nietzsche* é uma obra coletiva dos membros do GEN.

sentido desses termos, focando em apresentar os traços centrais e chaves de leitura para auxiliar o leitor na compreensão dos termos.

Acentuamos, por exemplo, a ausência de um verbete sobre o “direito” ou sobre a “filosofia do direito”, apresentado sob uma perspectiva genealógica. O verbete em questão poderia introduzir as densas discussões que Nietzsche trava em busca do conceito e do surgimento desse fenômeno social. O verbete, ainda, auxiliaria a inserir Nietzsche nas discussões sobre a teoria e sobre a filosofia do direito, como um autor que consegue dar uma contribuição ao desenvolvimento das discussões das referidas disciplinas.

Tomemos, também, o verbete “Estado”: o autor desenvolve-o apresentando a crítica que Nietzsche realiza ao Estado e a gradação da recepção do conceito na obra nietzschiana. É nesse sentido que o autor descreve que inicialmente, em “O Estado grego”, Nietzsche visualiza o Estado de maneira otimista, entendendo-o como instrumento de promoção de uma cultura superior. Em seguida, acompanha os textos posteriores e indica que, a partir de *Humano, demasiado humano*, passando por *Assim falava Zaratustra* e *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche abandona essa ideia otimista e passa a realizar fortes críticas ao Estado. O verbete, contudo, não apresenta o modo como Nietzsche compreende a procedência do Estado que, em nossa concepção, poderia ser descrita sob uma perspectiva genealógica.

\*\*\*

Há quem tenha tratado da questão, contudo, sob uma perspectiva diversa da que abordaremos. Michel Foucault, talvez um dos primeiros a utilizar os textos de Nietzsche para discutir relevantes temas da sociedade, é uma importante referência e ponto de discussão das interpretações sobre a genealogia, o poder e as instituições jurídicas. Assim, *A verdade e as formas jurídicas*, *Microfísica do poder* e *Vigiar e punir* são textos que, devido a clara influência de Nietzsche, nos servem para provocar questionamentos à obra do autor alemão.

Em *Vigiar e punir* temos uma análise de Foucault sobre o castigo e o uso, por parte do Estado, do direito penal (do direito de punir e castigar) como mecanismo de disciplina e ordenamento. Muitas das teses foucaultianas estão próximas às avaliações que Nietzsche fez acerca do castigo e da punição na segunda dissertação da *Genealogia da moral*. Encontramos, portanto, nas teses de Foucault, traços de continuidade com a obra nietzschiana que não podíamos negligenciar em nosso trabalho. Citamos, por exemplo, a descrição do autor: “Objetivo deste livro: uma história correlativa da alma moderna e de um novo poder de julgar;

uma genealogia do atual complexo científico-judiciário onde o poder de punir se apoia, recebe suas justificações e suas regras, estende seus efeitos e mascara sua exorbitante singularidade”<sup>12</sup>.

Nesse sentido, sentimos a necessidade de realizar um breve diálogo com o diagnóstico e uso que Foucault realiza do termo genealogia. É sabido que a genealogia é tomada como método investigativo e constitui uma parte significativa da obra do francês. Longe de aqui esgotarmos todas as possibilidades de discussão e diálogo entre as obras desses autores, trazemos à discussão dois textos em que Foucault se refere explicitamente à Nietzsche ao tratar de questões como os usos dos conceitos de *origem*, *invenção* e *genealogia*.

O primeiro é um texto de uma série de conferências de 1973, reunidas postumamente em 1996 sob o título *A verdade e as formas jurídicas*. Logo no início, Foucault explica uma aparente distinção que Nietzsche realiza, em seus textos, entre os termos *Erfindung* (invenção) e *Ursprung* (origem). Segundo ele, quando “fala de *invenção*, Nietzsche tem sempre em mente uma palavra que opõe a invenção, a palavra *origem*. Quando diz *invenção* é para não dizer *origem*; quando diz *Erfindung* é para não dizer *Ursprung*”<sup>13</sup>. E define seus usos: “A invenção [...] é, por um lado, uma ruptura, por outro, algo que possui um pequeno começo, baixo, mesquinho, inconfessável. [...]. À solenidade de origem, é necessário opor, em bom método histórico, a pequenez meticulosa e inconfessável dessas fabricações, dessas invenções”<sup>14</sup>.

O autor não define positivamente o que ele interpreta ser o uso de Nietzsche do termo *Ursprung*. Mas, se ele define a invenção como ruptura, por oposição, a origem é continuidade. Se a invenção “possui um pequeno começo, baixo, mesquinho, inconfessável”<sup>15</sup>, a origem é o que há de mais alto, superior e nobre. Contudo, não é assim que nos aparenta ser o uso e interpretação do autor do *Zarathustra*. Vejamos.

Um dos exemplos que Foucault usa é um trecho de *A gaia ciência* (FW/GC 151, KSA 3.494-495) sob o título “Da origem da religião – Vom Ursprunge der Religion”. Segundo ele, Nietzsche afirma que Schopenhauer teria errado ao procurar a *origem* da religião justamente por não ter compreendido que a religião não é algo dado, mas sim criado. O que, de fato, podemos observar é que, a partir da leitura do trecho em questão, não nos aparenta que tenha sido esse o diagnóstico nietzschiano. No texto, em nenhum momento, define-se que a religião não possui uma *origem* pelo fato dela ter sido *inventada*. Ao menos nos parece que, nesse

<sup>12</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987, p.24.

<sup>13</sup> Idem. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU, 2002, p.14.

<sup>14</sup> Ibidem, p.15-16.

<sup>15</sup> Ibidem, loc. cit.

momento, Nietzsche não utiliza, nem deixa entender que utiliza, *Ursprung* em oposição a *Erfindung*. Nesse texto, não há referência ao segundo termo alemão como oposição ao primeiro.

Na tentativa de buscar se, de fato, existe essa oposição intencional no uso dos termos *Erfindung* e *Ursprung* nos textos de Nietzsche, examinemos outro caso. Em *Genealogia da moral*, há 16 ocorrências de *Ursprung* e algumas de suas variáveis e 6 ocorrências de *Erfindung* e suas variáveis. Dentre essas ocorrências, o caso mais interessante é o que diz respeito ao conceito de “má consciência – schlechten Gewissens”. Por duas vezes Nietzsche se refere à “origem da má consciência – *Ursprung* des schlechten Gewissens” (cf. GM/GM II 16-17, KSA 5.321-324) e, igualmente, por duas vezes se refere à “invenção da má consciência – *Erfindung* des schlechten Gewissens” (cf. GM/GM II 11-15, KSA 5.309-320) sem colocar diferença entre os termos. Nesse sentido, acreditamos não proceder essa distinção e oposição de uso entre *Erfindung* e *Ursprung*.

Na verdade, soaria estranho se, de fato, procedesse tal oposição de uso entre origem e invenção. Como ficaria, então, a grande questão nietzschiana de *Genealogia da moral*? O autor nos relata que “tanto [sua] curiosidade quanto [sua] suspeita deveriam logo deter-se na questão *de onde se originam* verdadeiramente nosso bem e nosso mal” (GM/GM Prólogo 3, KSA 5.249 PCS). Desse modo, ao utilizar indistintamente origem e invenção, sem assinalar oposição clara, nos parece que Nietzsche não separa uma causa “nobre, contínua e superior” às origens e uma causa “baixa, rompida e inferior” à invenção. Ou seja, desprovidos de qualquer sombra de metafísica, origem e invenção se demonstram termos intercambiáveis.

O segundo texto de Foucault é “Nietzsche, a genealogia e a história”, presente em *Microfísica do poder*, de 1979. Aqui a oposição de termos é outra, quase que uma revisão do próprio Foucault sobre o que ele havia escrito no texto que comentamos anteriormente. A distinção é entre o uso dos termos *Ursprung* e *Herkunft* ou *Entstehung*, entre [origem] e [procedência] ou [emergência]. Ele aponta que “termos como *Entstehung* ou *Herkunft* marcam melhor do que *Ursprung* o objeto próprio da genealogia”<sup>16</sup>.

Segundo ele, a pesquisa sobre a origem (*Ursprung*) “se esforça para recolher nela a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo”<sup>17</sup>. Já *Herkunft* denota procedência, pois “é o tronco de uma raça, [...]; é o antigo pertencimento a um grupo – do sangue, da tradição, de ligação entre aqueles da mesma altura ou da mesma

<sup>16</sup> Idem. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p.20.

<sup>17</sup> Ibidem, p.17.

baixeza”<sup>18</sup>; e *Entstehung* “designa de preferência a *emergência*, o ponto de surgimento. É o princípio e a lei singular de um aparecimento”<sup>19</sup>.

Ainda na sua tentativa de realizar a oposição dos termos, Foucault descreve sobre a *Ursprung*: “A história ensina também a rir das solenidades da origem. A alta origem é o ‘exagero metafísico que reaparece na concepção de que no começo de todas as coisas se encontra o que há de mais precioso e de mais essencial’”. O trecho que Foucault evoca é a seção § 3 de *Humano, demasiado humano II*, “O andarilho e sua sombra”<sup>20</sup>; vale ressaltar que nessa obra ainda não existia propriamente a *genealogia* enquanto método. A questão é que, de algum modo, o autor francês ignora o fato de que Nietzsche escreve *Entstehung* e não *Ursprung*, como seu texto afirma.

Nesse sentido, aqui nos perguntamos: se, de fato, *Herkunft* ou *Entstehung* cumprisse melhor que *Ursprung* o papel da investigação genealógica, qual o motivo de Nietzsche utilizar “*Ursprung des schlechten Gewissens*” (cf. GM/GM II 16-17, KSA 5.321-324) e “*Erfindung des schlechten Gewissens*” (cf. GM/GM II 11-15, KSA 5.309-320), ao invés de “*Herkunft des schlechten Gewissens*” ou “*Entstehung des schlechten Gewissens*”? E por qual motivo Foucault “manipula” os termos por ele apresentados, como acima descrevemos? Entendemos que, realizando sua inovação na interpretação sobre a genealogia de Nietzsche, Foucault contrapõe alguns termos que, em nosso entender, não são, de todo, fundamentalmente opostos. Sinal disso que descrevemos é que Foucault não apresenta a sua tese em tom categórico, mas mostra-se sugestivo e propositivo nas suas afirmações. Desse modo, em nosso entender, essa via interpretativa pode dificultar a compreensão daquilo que significa a genealogia para *o próprio Nietzsche*.

Contudo, esses diagnósticos pontuais que realizamos, logicamente, não destituem a validade da interpretação do filósofo francês acerca da obra de Nietzsche. O que faremos aqui é tomar um caminho diverso do utilizado por ele. Esse afastamento que realizamos se justifica e se dá em dois aspectos: (A) O que Foucault realiza é uma “genealogia do sistema punitivo” tomando a própria genealogia como seu método, seu instrumento. Ele não faz um exame da genealogia do direito e do Estado realizada por Nietzsche, como aqui nos propomos a fazer. Nesse sentido, Foucault não se coloca como um comentador do filósofo alemão, mas sim como intérprete da efetividade social e toma Nietzsche como sua ferramenta teórica; (B) Como acima

---

<sup>18</sup> Ibidem, p.20.

<sup>19</sup> Ibidem, p.23.

<sup>20</sup> Na tradução de Paulo César de Souza, pela Companhia das Letras, temos: “*No início era*”. – Glorificar a gênese – esse é o broto metafísico que torna a rebentar quando se considera a história, e faz acreditar que no início de todas as coisas está o mais valioso e essencial (WS/AS 3, KSA 2.540).

discutido, percebemos um problema na compreensão de Foucault sobre a *genealogia*. Desse modo, é necessária uma investigação nos textos do próprio Nietzsche, a fim de elucidarmos o real significado de genealogia para o autor do *Zarathustra* e o desenvolvimento do termo enquanto método filosófico.

\*\*\*

Continuando a discussão acerca da fortuna crítica de nosso tema, aqui apontamos que, no percurso de nossa pesquisa, encontramos alguns trabalhos que, em certo sentido, esboçaram respostas a algumas de nossas questões. Tais trabalhos (teses, dissertações, livros e artigos), contudo, não discutiram exatamente a nossa hipótese central, muito menos nossas “hipóteses secundárias”. Eles se constituem como obras que nos serviram para compreender o “estado da arte” e, nesse sentido, a presente dissertação se coloca como uma oportunidade de colaboração nos estudos sobre o nosso tema. A seguir, estabelecemos comentários a algumas dessas obras. À medida em que os fazemos, vamos delimitando quais são as propostas investigativas de nosso trabalho que não se encontram nas respectivas obras e nos diferenciando delas.

Em *Por uma Genealogia da Justiça Trágica*<sup>21</sup>, de Luiz Filipe Araújo Alves, o autor buscou empreender e propor o que seria uma “nova justiça”, baseada numa concepção de “justiça trágica”. Para isso, o autor tomou por base o perspectivismo nietzschiano – caracterizado por ele como uma crítica ao conhecimento e à verdade – para realizar uma *genealogia do direito e da justiça*. O que se percebe, de um modo geral, é que o autor procurou estabelecer o ponto de interligação entre uma *genealogia do direito* e uma *genealogia da justiça* para responder a sua questão sobre o trágico e a justiça trágica. Assim, sentimos falta do exame mais acurado de algumas categorias e conceitos abordados na obra de Nietzsche, sobretudo das fundamentais teses sobre o direito e o Estado que visualizamos na *Genealogia da moral*. Não foi do escopo de sua discussão, por exemplo, a “hipótese” sobre o surgimento do Estado (cf. GM/GM II 16, KSA 5.321-324), aspecto primordial da presente dissertação. Ao falar de uma *contra-história* da filosofia do direito – termo relacionado ao “projeto” de Michael Onfray<sup>22</sup> –,

<sup>21</sup> O texto, contudo, não está disponibilizado na íntegra. Segue a referência: ALVES, Luiz Filipe Araújo. *Por uma Genealogia da Justiça Trágica: O Direito e a Justiça na Idade Trágica dos Gregos a partir do Perspectivismo de Friedrich Nietzsche*. 2012. 171 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Direito, Departamento de Filosofia do Direito e Teoria Geral do Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012. Disponível em: <<https://goo.gl/9PGeVH>>. Acesso em: 20 dez. 2018.

<sup>22</sup> Michael Onfray é um filósofo francês que possui cerca de nove livros e outras obras esparsas sobre uma “contra-história da filosofia”, que busca trazer à luz um outro caminho e linhas interpretativas sobre uma história da filosofia que vai para além dos debates que seguem uma pretensa tradição que “canoniza” determinados autores e “filosofias vencedoras”. Assim, se utilizando do mesmo aparato conceitual, o autor da tese busca dar lugar à Nietzsche numa espécie de “contra-história” da filosofia do direito. Exemplos de livros escritos por Michael Onfray: (ONFRAY, Michael. *Nietzsche: n° 1*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013) e (ONFRAY, Michel. *Contra-*

um dos objetivos do autor também era habilitar Nietzsche enquanto filósofo do direito. Acreditamos que o autor o tenha feito, contudo, por uma via diversa daquela que aqui utilizamos.

No mesmo passo foi a tese de doutorado do autor<sup>23</sup>. Na verdade, trata-se de um aprofundamento de sua ideia inicial estabelecida na dissertação, anteriormente citada. Ao se fixar apenas na questão da possibilidade, ou não, de se compreender Nietzsche enquanto filósofo do direito, o autor aprofunda ainda mais suas discussões sobre a origem da justiça. Sua tese, então, se constitui sob a afirmação de que, segundo Nietzsche, a justiça é relação de poder que busca manter o equilíbrio de forças que combate o ressentimento e o instinto de vingança<sup>24</sup>. Esse aspecto é por nós assumido como premissa básica e, nesse sentido, não nos dispusemos a esta discussão na presente dissertação. Aquilo que abordamos sobre tal questão, especialmente na quarta seção, é meramente a título de construção da argumentação, não constituindo como oposição ou tentativa de revisão da questão.

Em *Nietzsche e a justiça*<sup>25</sup>, de Eduardo Rezende Melo, como o próprio título também direciona, o enfoque o autor foi reconstruir uma argumentação sobre o conceito de justiça, dentre os textos e pensamento nietzschiano. Assim, passando pelos diversos textos e momentos da obra de Nietzsche, o autor vai perseguindo as diversas perspectivas da concepção de justiça defendida pelo filósofo e relacionando-as com a concepção de trágico, o que configura preocupação diversa da nossa, portanto.

Desse modo, em sua discussão e reconstrução dos vários sentidos de justiça que podem ser encontrados na obra de Nietzsche, o autor baseou sua análise tanto na gradação, nuances e modificações do conceito de justiça, quanto numa renúncia de um pensamento sistematizador a respeito do *corpus* nietzschiano. O traço resultante da escolha dessa estratégia argumentativa é o fato de que isso finda por acentuar a polissemia do termo “justiça” e, conseqüentemente, inscreve a questão em outra, mais complexa e abrangente: a questão da verdade. Contudo, como já afirmamos, tais questões passam ao largo daquilo que foi por nós estabelecido como ponto de discussão de nosso texto dissertativo.

Compreendemos que esses trabalhos, acima citados, auxiliaram na tarefa de dar a Nietzsche o *status* de filósofo do direito. O que julgamos, contudo, é que em todas elas – em

---

*história da filosofia: as sabedorias antigas*. Vol.1. Tradução: Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2008). Esta última obra possui 9 (nove) volumes.

<sup>23</sup> Cf. ALVES, Luiz Filipe Araújo. *Ideia de justiça em Nietzsche: ou a justiça para além da ideia*. 2016. 261 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Direito, Departamento de Filosofia do Direito e Teoria Geral do Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016. Disponível em: <<https://goo.gl/F9ihjF>>. Acesso em: 19 dez. 2018.

<sup>24</sup> Cf. *Ibidem*, p.30.

<sup>25</sup> MELO, Eduardo Rezende. *Nietzsche e a justiça: crítica e transvaloração*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

maior ou menor medida: (A) não discutiram em profundidade, ou até mesmo não chegou a ter como objeto de investigação, a questão da procedência do Estado. No presente texto, dedicamos uma seção que buscou realizar uma genealogia do Estado; (B) apresentaram, como traço central, uma resposta mais “tradicional” de Nietzsche como filósofo do direito, apresentando a argumentação a partir da perspectiva da justiça. Na nossa discussão, buscamos responder a essa questão por outra via, como já mencionado. Mostramos como o próprio filósofo parece operar uma renovação sobre a investigação e o método da filosofia do direito, sendo possível concebê-la sob uma perspectiva genealógica.

A discussão de Rodrigo Fernandes em sua tese *Nietzsche e o direito*<sup>26</sup>, no entanto, constituiu-se de modo diverso. Colocando como foco central da discussão o próprio direito, e não a justiça, o autor também discutiu a possibilidade de ter Nietzsche como um filósofo do direito cotejando os diversos momentos e temas do direito abordados na obra do alemão. O autor da tese, contudo, também realizou tais discussões sob registros diferentes daqueles a que nos propomos e aqui estamos expondo.

Uma das escolhas do autor foi ter o debate entre Nietzsche e David Strauss como base argumentativa. Ao relatar os ataques, realizados por Nietzsche, na primeira *Consideração Extemporânea: David Strauss, o devoto e o escritor* (cf. DS/Co. Ext. I, KSA 1.159-242), o autor pressupõe que Nietzsche também realizava ataques aos temas sobre o direito e o Estado dispostos por Strauss no seu livro *A antiga e a nova fé*<sup>27</sup>. Aqui sinalizamos que Strauss dedica poucas páginas do quarto capítulo (IV. Como dirigir a nossa vida?) da obra, de modo que não acompanhamos a argumentação do autor da tese, qual seja, de que a partir da primeira *Consideração Extemporânea* abriram-se as questões de Nietzsche sobre o direito e a filosofia do direito<sup>28</sup>. Nossa dissertação, como temos afirmado, vai por outro sentido e se utiliza de outras estratégias argumentativas para resolver nossa problemática.

Ainda podemos mencionar o trabalho *Uma análise genealógica do direito e da pena de prisão a partir da filosofia de Friedrich Nietzsche*<sup>29</sup>, de Alianna Sousa. O livro, fruto do trabalho dissertativo homônimo, tem um escopo mais restrito, se comparado ao nosso. Enquanto intentamos apresentar uma genealogia do Estado e do direito e, por consequência,

---

<sup>26</sup> FERNANDES, Rodrigo Rosas. *Nietzsche e o Direito*. 2005. 239 f. Tese (Doutorado) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <<https://goo.gl/5pEL6Y>>. Acesso em: 18 dez. 2018.

<sup>27</sup> STRAUSS, David Friedrich. *A antiga e a nova fé*. Tradução: Alfredo Pimenta. Porto: Chardron de Lello & Irmão, 1910.

<sup>28</sup> FERNANDES, Rodrigo Rosas. *Nietzsche e o Direito*. op. cit., p.31.

<sup>29</sup> CARDOSO, Alianna Caroline Sousa. *Uma análise genealógica do direito e da pena de prisão a partir da filosofia de Friedrich Nietzsche*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

verificar a abordagem de Nietzsche sobre alguns institutos jurídicos, a autora objetiva discutir os fundamentos da “política criminal do Estado Democrático de Direito nacional através da filosofia de Friedrich Nietzsche. O ponto focal é a pena de prisão utilizada pelo Estado como modelo punitivo para a obtenção da justiça e consequente manutenção da ordem”<sup>30</sup>.

Nesse sentido, concluímos que nosso trabalho diverge nos seguintes aspectos: enquanto a autora utiliza a filosofia de Nietzsche como ferramenta ou hipótese de trabalho para analisar as especificidades do direito penal brasileiro, sobretudo a pena de prisão, nossa dissertação busca ter os conceitos elaborados por Nietzsche como ponto de investigação. Ou seja, como já afirmado, nosso texto se constitui como um trabalho de comentário e reconstrução da argumentação dos temas por nós escolhidos, a partir da própria filosofia de Nietzsche. Além disso, ao utilizar a estratégia escolhida pela autora, julgamos que ela finda por dar um tom mais jurídico do que filosófico à sua obra, pois justamente busca ter a filosofia de Nietzsche como uma ferramenta de crítica do sistema punitivo. Isso fica mais evidenciado, por exemplo, no quarto capítulo, em que a autora revisita a história do direito penal no Brasil, traz dados estatísticos e também discute bases teóricas do direito penal.

O que buscamos estabelecer nesse tópico foi, justamente, uma espécie de panorama geral sobre o estado da questão da “genealogia do Estado e do direito”. Apesar de tantos outros textos que também buscaram responder, no todo ou em parte, os aspectos centrais que levantamos na presente dissertação, elencamos apenas alguns, devido a própria limitação do texto<sup>31</sup>. Dando continuidade ao nosso trabalho, seguimos agora, portanto, com a exposição metodológica da dissertação.

---

<sup>30</sup> Ibidem, p.15.

<sup>31</sup> São diversos os trabalhos que vão, em certa medida, em outras direções que divergem da nossa abordagem. Aqui pontuamos, sobretudo: (1) PUY MUÑOZ, Francisco. *El Derecho y el Estado em Nietzsche*. Madri: Editora Nacional, 1966 – resenhas disponíveis em: <https://goo.gl/vLkHRF> e <https://goo.gl/7smaia>. Acesso em: 02 jan. 2019. (2) LEITER, Brian. *Nietzsche's Moral and Political Philosophy*. 2004. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/nietzsche-moral-political/>. Acesso em: 02 jan. 2019. (3) BENOIT, Blaise. A justiça como problema. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 1, n. 26, p.53-71, 2010. Disponível em: <https://goo.gl/iLeN2v>. Acesso em: 16 maio 2018. (4) BENOIT, Blaise. NIETZSCHE: DA CRÍTICA DA LÓGICA DO DIREITO PENAL AO PROBLEMA DA CONCEPÇÃO DE UM NOVO DIREITO PENAL?. *Revista Dissertatio de Filosofia*, [s.l.], v. 38, p.11-36, 1 jan. 2013. Universidade Federal de Pelotas. <http://dx.doi.org/10.15210/dissertatio.v38i0.8618>. Disponível em: <https://goo.gl/qxWgbz>. Acesso em: 16 maio 2018. (5) Bittar, E. C. B. (2003). Nietzsche: niilismo e genealogia moral. *Revista Da Faculdade De Direito, Universidade De São Paulo*, 98, 477-501. Disponível em: <https://goo.gl/3Ka3pY>. Acesso em: 02 ago. 2018. (6) CARNIO, Henrique Garbellini. A gênese do direito entre Kelsen e Nietzsche. *Nomos: Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito - UFC, Fortaleza*, v. 29, n. 2, p.39-58, 2009. Disponível em: <<https://goo.gl/DNpT5o>>. Acesso em: 16 maio 2018. (7) DELBÓ, Adriana. Nietzsche: sobre alguns problemas morais da democracia moderna. *Cadernos Nietzsche*, [s.l.], n. 32, p.149-166, 2013. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s2316-82422013000100007>. Disponível em: <https://goo.gl/CLokPE>. Acesso em: 04 abr. 2018. (8) GONÇALVES, Ricardo Juozepavicius. JUSTIÇA, DIREITO EVINGANÇA NA FILOSOFIA MORAL DE FRIEDRICH NIETZSCHE. *Revista da Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo*, São Bernardo do

*A divisão do trabalho, sua metodologia e outras questões*

Para pôr à prova nossa hipótese e atingir nossos objetivos, dividimos nosso trabalho em três partes. Na segunda seção, tratamos dos pressupostos metodológicos de Nietzsche: a importância da noção de procedimento genealógico como método investigativo da filosofia, justificando a utilização do termo genealogia no título da dissertação. Nosso objetivo, portanto, é explicar o que nosso autor compreende por genealogia e, conseqüentemente, como estabelece o *procedimento genealógico* como um método filosófico.

A adoção desse modelo, elaborando uma seção mais introdutória que apresenta os traços centrais da questão metodológica nietzschiana, deve-se ao fato de que tivemos a necessidade de prolongar algumas discussões que são pressupostos fundamentais de nosso trabalho. Nesse sentido, realizar tal discussão ainda na introdução, como de costume, a deixaria muito extensa e enfadonha. A solução por nós encontrada foi a que utilizamos.

Na terceira seção, discutimos a hipótese nietzschiana sobre procedência do Estado em *Genealogia da moral* e, nesse sentido, apresentamos uma genealogia do Estado no pensamento de Nietzsche, buscando habilitá-lo como um teórico *heterodoxo* do Estado. Para tanto, nossa argumentação partiu de um dos primeiros textos do autor sobre a temática, “O Estado grego”, de *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* (cf. CV/CP 3, KSA 1.764-777). A partir dele, discutimos uma possível aproximação da concepção de Nietzsche sobre o surgimento do Estado com a posição adotada pelo contratualismo de Hobbes. Colocamos como base dessa aproximação a leitura que ambos realizaram do ateniense Tucídides, filósofo e historiador que escreveu a *História da guerra do Peloponeso*, primeira obra traduzida por Hobbes e obra lida por Nietzsche ainda em sua juventude.

Com base na leitura que esses filósofos realizaram sobre uma “natureza” humana, prosseguimos a argumentação nietzschiana tratando da tendência natural do homem à violência e a modificação sofrida quando ele precisou viver “em paz” com os seus iguais. Nesse sentido, exploramos o conceito de “eticidade do costume” como base da hipótese que Nietzsche estabelece para proceder uma “genealogia do Estado”. Além disso, discutimos em que medida

---

Campo, v. 00, n. 20, s. p., 18 nov. 2014. Disponível em: <<https://goo.gl/dzjhXR>>. Acesso em: 04 maio 2018. (9) OLIVEIRA, Leonardo Camacho de. Uma genealogia do direito penal: contribuições nietzschianas para se pensar uma justiça punitiva para além da moral do ressentimento. *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 6, n. 2, p.281-298, dez. 2015. Disponível em: <<https://goo.gl/HPGLMK>>. Acesso em: 30 abr. 2018. (10) GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. O GRANDE EXPERIMENTO: sobre a oposição entre eticidade (*Sittlichkeit*) e autonomia em Nietzsche. *Trans/Formação*, São Paulo, 12: 97- 132, 1989. Departamento de Filosofia - Faculdade de Filosofia e Ciências – UNESP. (11) GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2013.

há uma relação entre a formação do Estado e o surgimento da “má consciência” que, em nosso entender, configura um dos pontos centrais não só da segunda dissertação, mas de toda a argumentação que Nietzsche realiza na *Genealogia da moral*.

Por fim, para ir indicando a passagem da discussão do surgimento do Estado para a do surgimento do direito, tratamos daquilo que é mais de central na crítica que nosso autor realiza à concepção de “Estado moderno”. Indicamos, sobretudo, que Nietzsche opera uma inversão no conceito de contrato, aspecto basilar de muitas teorias do Estado que surgiram na modernidade. Para tanto, mostramos como compreendemos que o texto de Nietzsche nos indica uma *rebelião escrava* no sentido originário de “Estado” e, na modernidade, o discurso de seu surgimento é transmutado a uma concepção sentimentalista baseada em um acordo de livre vontade.

Na quarta seção, por fim, apresentamos aquilo que o nosso autor postulou sobre o surgimento do direito. Defendemos, assim, que ele pode ser compreendido como um filósofo *heterodoxo* do direito. No desenvolvimento da seção, à medida que respondemos às questões aqui já estabelecidas sobre a procedência do direito, fomos lançando luz aos conceitos apenas pressupostos na seção anterior. Ou seja, nessa quarta seção investigamos os detalhes da argumentação de Nietzsche para defendermos nossa ideia de que tanto uma genealogia do Estado, como uma genealogia do direito estavam pressupostas no projeto de uma *Genealogia da moral*. Nesse sentido, discutimos o lugar e função de uma *filosofia do direito*, tomando por base um fragmento póstumo de 1883 em que o autor opera uma crítica e estabelece um novo método investigativo para a filosofia do direito, podendo ser vista sob uma perspectiva genealógica. Tendo essa questão por base, seguimos às avaliações e argumentações de Nietzsche sobre diversos aspectos centrais do direito.

Primeiramente, realizamos uma genealogia do castigo a partir da fundamental relação contratual entre credor e devedor. Passando pelo conceito material de dívida, discutimos em que medida aqui é importante o conceito de equivalência para a reparação de dívidas, pois é sobre esse aspecto que Nietzsche realiza sua crítica à ideia de origem e finalidade do castigo. Em um segundo momento, realizamos uma genealogia do crime, compreendendo como e quais os efeitos e consequências de o Estado ocupar o polo do credor, na relação contratual entre credor e devedor. Só então finalizamos nossa investigação, ao mostrarmos em que medida há o ponto de ligação da genealogia do direito com a genealogia da moral. Para isso, realizamos uma genealogia da culpa, mostrando como Nietzsche compreende a transformação do indivíduo de devedor em culpado, explicitando a passagem do conceito material de “dívida” para o conceito moral de “culpa”.

\*\*\*

Nossa pesquisa tem natureza explicativa, pois busca elucidar a concepção genealógica de Nietzsche sobre o surgimento do direito e do Estado. No que diz respeito ao delineamento, nossa pesquisa possui um caráter bibliográfico. Por isso, para levar a cabo nosso intento, realizamos a leitura hermenêutica e discussão dos textos de Nietzsche em que se encontram suas ideias acerca do direito e do Estado. O termo “genealogia” como um método e projeto específicos do autor só surge plenamente elaborado em 1887, no texto *Genealogia da moral*. Contudo, como ele mesmo esclarece (cf. GM/GM Prólogo 4, KSA 5.250), os primeiros temas e suas compreensões acerca da genealogia são esboçados em *Humano, demasiado humano*, portanto, por volta de 1876-77.

Assim, para ser fiel à periodização e sequência do pensamento de nosso autor e não cometer anacronismos, utilizaremos a argumentação do autor presente em *Genealogia da moral* como fio condutor de nossa argumentação. A utilização dos textos, póstumos ou publicados, a partir de 1876 até a publicação da *Genealogia* já está justificada pelo que acima apresentamos. A utilização dos textos do período de 1873<sup>32</sup> a 1876 se justifica, nesta dissertação, por compreendermos que há – em germe – uma visão geral de Nietzsche acerca do direito e do Estado. Em suma, baseados na argumentação de *Genealogia da moral*, utilizaremos diversos textos do autor para indicar possíveis permanências de entendimento ou revisões de sentido que o próprio autor pode ter feito em seus conceitos e compreensões dos temas.

Entendemos que nosso trabalho ganha importância pelo fato de o tema não ter sido abordado mais profundamente pela fortuna crítica e, nesse sentido, traz uma contribuição à pesquisa e aos estudos nietzschianos. Em nossa pesquisa, não nos deparamos com nenhum trabalho de fôlego que se empenhasse em realizar, especificamente, o que levamos a cabo. Vale pontuar que os trabalhos citados, que esboçaram as relações dos temas nietzschianos com o direito e o Estado, nos ofereceram os principais elementos para procedermos nossas investigações. Com a nossa pesquisa sobre a genealogia do direito e do Estado em Nietzsche, pretendemos ter dado nossa contribuição aos estudos nietzschianos.

---

<sup>32</sup> Aqui pontuamos, sobretudo, “O Estado grego” de *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, por ser a primeira ocorrência da investigação sistemática de Nietzsche sobre a procedência do Estado.

## 2 A NOÇÃO DE GENEALOGIA

Longe de realizar uma discussão minuciosa acerca do “método”<sup>33</sup> ou do procedimento genealógico – tema já bastante discutido pela fortuna crítica do autor – nesta seção desejamos justificar o título e a tese central da dissertação, mostrando o quão é basilar a concepção de genealogia para as discussões nietzschianas acerca do Estado e do direito. Desse modo, compreenderemos as razões de nossa afirmação anterior, qual seja, de que ao fazer uma *Genealogia da moral*, Nietzsche inevitavelmente precisou realizar uma “Genealogia do direito e do Estado” como parte integrante e essencial de seu projeto.

Podemos definir a genealogia como uma espécie de método que propõe uma dupla tarefa: primeiro, exige-se uma investigação sobre o surgimento e as condições da possibilidade de criação dos valores morais, não mais entendidos como prontos, dados e acabados. Aqui, portanto, nosso autor parte da premissa que os valores morais estão inscritos na história, pois surgiram, foram criados, inventados por determinados povos, em determinados tempos, sob determinadas possibilidades e condições de criação. A segunda tarefa, então, que se segue desta primeira, é a de realizar uma avaliação desses valores. Para isso, ele precisou estabelecer um novo paradigma de avaliação, uma nova perspectiva a partir da qual esses valores são avaliados. Tal critério precisaria ser não um critério decorrente de uma avaliação moral, mas que estivesse fora dela. Desse modo, Nietzsche elege a *vida*, entendida não com um referencial no “além”, mas de modo imanente. Percebe-se, por fim, que a vida é um critério fisiopsicológico, a partir do qual são avaliados os valores.

Antes mesmo de *Genealogia da moral*, Nietzsche já apresentava um posicionamento sobre a necessidade de observar a vida através da história, de modo que ao longo de seus textos esta última foi sendo tomada como pressuposto metodológico. Contudo, o autor sente a insuficiência da atuação isolada de suas ideias e une, na genealogia, todas as exigências investigativas de seus escritos anteriores<sup>34</sup>. Assim, nas próximas linhas trataremos os pontos

---

<sup>33</sup> Aqui é importante notar que, ao nos referirmos a um itinerário metodológico, a um “método”, nós não queremos defender que Nietzsche tenha um “método” em sentido moderno ou cartesiano, algo a que o autor fortemente se contrapõe. Aqui apenas tomamos a literalidade do termo, em uma tradução e sentido mais primitivo: “método” como *μέθοδος* (*methodos*), formado por *μετά* (*metá*) e *ὁδός* (*hodós*), para nós significando literalmente “seguir um caminho”.

<sup>34</sup> Aqui acompanhamos o pensamento de Céline Denat, em seu artigo “Nietzsche, pensador da história? Do problema do ‘sentido histórico’ à exigência genealógica”. Nele, a autora afirma que a *Genealogia da moral* é a culminância de duas fases anteriores, a do segundo capítulo de *Humano, demasiado humano* (Contribuição à história dos sentimentos morais) e a do quinto capítulo de *Para além de bem e mal* (Contribuição à história natural da moral). cf. DENAT, Céline. Nietzsche, pensador da história? Do problema do “sentido histórico” à exigência genealógica. *Cad. Nietzsche*, São Paulo, v. 24, p. 7-42, 2016. Disponível em < <https://goo.gl/ZZMhR2> >. Acesso em 06 jul. 18.

centrais que sustentam o pressuposto da presente seção, qual seja, de que a genealogia foi sendo montada ao longo do *corpus* nietzschiano.

## 2.1 A SEGUNDA CONSIDERAÇÃO EXTEMPORÂNEA – SOBRE A UTILIDADE E DESVANTAGEM DA HISTÓRIA PARA A VIDA

O primeiro passo para compreendermos o significado de “história”<sup>35</sup> e, posteriormente, o de “genealogia” para Nietzsche, é analisar um texto de 1874, a segunda *Consideração Extemporânea: Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida*. Já o título é bastante esclarecedor: o autor tece sua “consideração sobre o valor e desvalor da história” (HL/Co. Ext. II Prefácio, KSA 1.245)<sup>36</sup> e explicita que “É apenas na medida em que a história serve à vida que queremos a ela servir” (HL/Co. Ext. II Prefácio, KSA 1.245). Assim, o autor parte do pressuposto de que “precisamos da história para a vida e para a ação, e não para uma cômoda renúncia da vida e da ação” (HL/Co. Ext. II Prefácio, KSA 1.245).

Relacionando felicidade com esquecimento, Nietzsche busca uma definição para aquilo que ele denomina *sentido histórico*<sup>37</sup>, como algo que pode adoecer o homem, mas lhe é fundamental. O animal vive feliz por lhe ser ativo o esquecimento, pois “preso ao seu prazer e desprazer, estancado no instante, não se entristece nem se enfastia” (HL/Co. Ext. II 1, KSA 1.248). No homem, o esquecimento teve de dar lugar à memória<sup>38</sup> e, nesse sentido, passou a

---

<sup>35</sup> A “história” é um tema recorrente na obra de Nietzsche e, assim como tantos outros, não comporta um sentido unívoco. A primeira vez que se tem notícia de um escrito de Nietzsche sobre a história é um texto de 1862, portanto de sua juventude, chamado *Fado e história* (*Fatum und Geschichte* – KGW I/2.430 e seq.). Nele, o autor já fala da possibilidade de se olhar a história “com o olhar isento e livre”. A fim de “não se perder em ‘especulações estereis’”, ele já indica que a investigação dos hábitos e preconceitos humanos precisam ter como fundamentos “apenas a história e as ciências naturais”. Talvez o autor, já naquela época, intuía que seu trabalho em suas obras seria árduo, como veremos adiante. Disse o jovem Nietzsche: “Uma tentativa como esta não é obra de algumas semanas, mas de toda uma vida”. O que desenvolveremos abaixo são discussões acerca da história como necessárias à compreensão do sentido de genealogia na obra do autor. Nosso pressuposto é, portanto, a assunção que Nietzsche realiza da história enquanto “método” investigativo que lhe auxiliará a estabelecer a sua filosofia e seu “método” filosófico (Traduções de Paulo César de Souza. *Fado e História* In: NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.153-8).

<sup>36</sup> Todas as traduções referentes à “Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida” são de André Itaparica, conforme consta nas referências bibliográficas.

<sup>37</sup> Em – ITAPARICA, André. Nietzsche e o sentido histórico. *Cad. Nietzsche*, São Paulo, v. 19, p. 79-100, 2005. Disponível em < <https://goo.gl/qpaenV> >. Acesso em 17 jul. 18 – o autor se baseia na interpretação de Müller-Lauter em (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche. Sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. Cladimir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2011) e traça as diferentes acepções que Nietzsche possui sobre o “sentido histórico” em sua obra. O autor disserta, sobretudo, sobre os antagonismos e contradições dos conceitos nietzschianos, reais ou aparentes, que precisam ser acolhidos como especificidade da técnica nietzschiana, e não rejeitados ou rasamente apaziguados. Assim, vale ressaltar que “sentido histórico” não possui única acepção e uso, variando de acordo com o período, obra e necessidade que se apresenta a Nietzsche. Quando houver variação de sentido, apontaremos em nota de rodapé.

<sup>38</sup> Esta é uma tese esboçada, ainda que em germen, aqui na segunda *Consideração Extemporânea*. Contudo, como veremos, é em *Aurora* – ao falar sobre o *Conceito de moralidade dos costumes* (M/A 9, KSA 3.21) – e, sobretudo,

lutar “contra a crescente e pesada carga do passado: esta o pressiona ou o enverga, sopesa seu passo como um fardo invisível e obscuro” (HL/Co. Ext. II 1, KSA 1.248).

Analisando ligeiramente o início do texto, ele parece apenas nos demonstrar a “desvantagem” da história para a vida. Mas, como o título nos anuncia, ela também possui sua vantagem. Apesar de existir “*um grau [...] de sentido histórico, que prejudica o vivente e por fim o destrói*” (HL/Co. Ext. II 1, KSA 1.248), Nietzsche quer determinar e circunscrever esse grau. Esse “sentido histórico” compreende um modo de pensar, não um saber específico. E é através desse modo de pensar que ele compreende que há um tipo de homem, força e cultura, “que cresce a partir de si mesma, [e que é capaz] de transformar e incorporar o passado e o estranho, de curar feridas, de substituir o que se perdeu e reconstituir a partir de si formas arruinadas” (HL/Co. Ext. II 1, KSA 1.248). O que ele diz, por fim, é que possuindo uma força capaz de submeter o passado a seu favor, tanto o “histórico” quanto o “aistórico” são necessários à saúde do indivíduo, povo ou cultura.

É importante ressaltar que o termo “história” não é unívoco nesse texto. Há uma tríade de aspectos da história que “pertence ao vivente: ela lhe pertence enquanto indivíduo atuante e determinado, enquanto conservador e reverente, e enquanto sofredor e carente de libertação” (HL/Co. Ext. II 2, KSA 1.258). Nesse sentido, há três espécies de história: “uma espécie de história *monumental*, uma *antiquária* e uma *crítica*” (HL/Co. Ext. II 2, KSA 1.258). Ao estabelecer os três tipos acima citados, o autor não faz uma gradação ou hierarquização entre elas. Ele compreende que todas possuem seu valor e função, sendo necessárias para se compreender o sentido histórico por ele buscado. Ele assim resume:

Cada uma das três espécies de história existentes tem seu lugar em um determinado solo e sob um determinado clima: em outros casos alastram-se como ervas daninhas. Se um homem quiser criar algo grandioso, e precisar do passado, então se apoderará do passado por meio da história monumental; aquele que, ao contrário, quiser preservar o costume e a reverência pelo que é antigo, cultivará o passado como historiador antiquário; e apenas aquele em quem a carência do presente aperta o peito, querendo livrar-se a qualquer preço do seu fardo, tem necessidade da história crítica, isto é, da história que julga e condena. A transposição descuidada de vegetais produz danos: o crítico sem necessidade, o antiquário sem piedade, o conhecedor do grandioso em a capacidade do grandioso são tais plantas degeneradas, que se alastram como ervas daninhas quando afastadas de seus solos naturais (HL/Co. Ext. II 2, KSA 1.258).

Depois de estabelecer esses pressupostos, Nietzsche então se debruça sobre seu tempo. Começando pela relação entre vida e história (cf. HL/Co. Ext. II 4, KSA 1.271), já esboçada, o autor vai se questionando se em sua época o homem moderno (cf. HL/Co. Ext II 5, KSA 1.279)

---

em *Genealogia da moral* (GM/GM II 1-3, KSA 5.257-260) que Nietzsche disserta sobre a necessidade do homem de ter forjado a “consciência” e a “memória”, justamente para ser um animal capaz de se sociabilizar. Ou, como ele se refere, “um animal que pode *fazer promessas*” (GM/GM II 1, KSA 5.257).

pode se considerar, de modo justo ou não, forte (cf. HL/Co. Ext. II 6, KSA 1.285). Nas seções adiante, investigando seu contexto, Nietzsche continua a se questionar acerca do sentido histórico, realizando um diálogo com questões vigentes da Europa de seu tempo, como a visão de história pregada pelo cristianismo (cf. HL/Co. Ext. II 7ss., KSA 1.295ss.).

O que percebemos, por fim, é que o texto trata de realizar, ou de dar elementos para, uma avaliação da história, em seus três tipos, como necessária e útil para a avaliação da vida. É interessante notar – e podemos afirmar – que há aqui, em traços iniciais, o “critério da vida”, ponto essencial de sua avaliação dos valores e condição de surgimento dos mesmos, presente em suas investigações na fase genealógica, como veremos.

## 2.2 UM “MÉTODO” *HUMANO, DEMASIADO HUMANO*: A HISTÓRIA COMO INSTRUMENTO DE REFLEXÃO FILOSÓFICA

Se na segunda *Consideração Extemporânea* nosso autor analisou a história sob a perspectiva da vida, importante passo para a genealogia, em seus escritos posteriores ele passou a requisitar a história como “método” de investigação filosófica. Há, com efeito, uma mudança de postura, pois a exigência de uma “filosofia histórica”, ou de uma filosofia que se utilize da história como “método” investigativo, ainda não tinha sido buscada pelo autor.

Em *Humano, demasiado humano*, precisamente no primeiro aforismo, intitulado “Química dos conceitos e sentimentos”, Nietzsche explicita a exigência de uma “filosofia histórica [...] [como] o mais novo dos métodos filosóficos” (MAI/HHI 1, KSA 2.23). O autor contrapõe-se à improdutiva filosofia metafísica, que busca essências imutáveis e que “com precárias evasivas sempre escapou à investigação sobre a origem e a história dos sentimentos morais” (MAI/HHI 37, KSA 2.59) e trata a “falta de sentido histórico [como] o defeito hereditário de todos os filósofos” (MAI/HHI 2, KSA 2.24).

No mesmo livro, tem-se um conjunto de aforismos no capítulo II, sob o título “Contribuição à história dos sentimentos morais”. Nele, podemos observar basicamente três tipos de aforismos:

I. um primeiro tipo, em menor quantidade, tenta estabelecer a história enquanto “método” filosófico e quais são seus procedimentos avaliativos (por exemplo: *Vantagens da observação psicológica* MAI/HHI 35, KSA 2.57; *Objecção* MAI/HHI 36, KSA 2.58; *Não obstante* MAI/HHI 37, KSA 2.59; *Em que medida é útil* MAI/HHI 38, KSA 2.61);

II. a partir do primeiro, um segundo tipo mostra as aplicações do “método” histórico em suas avaliações e conclusões acerca do surgimento e desenvolvimento da moral enquanto

fenômeno (p. ex.: *A fábula da liberdade inteligível* MAI/HHI 39, KSA 2.62; *O superanimal* MAI/HHI 40, KSA 2.64; *A ordem dos bens e a moral* MAI/HHI 42, KSA 2.65; *A dupla pré-história do bem e do mal* MAI/HHI 45, KSA 2.67; *A moral como autodivisão do homem* MAI/HHI 57, KSA 2.76; *As três fases da moralidade até agora* MAI/HHI 94, KSA 2.91; *Costumes e moral* MAI/HHI 96, KSA 2.92; dentre outros);

III. por fim, um terceiro tipo de aforismos avalia alguns dos vários “sentimentos morais” em específico (p. ex.: *O caráter imutável* MAI/HHI 41, KSA 2.65; *Homens cruéis, homens atrasados* MAI/HHI 43, KSA 2.66; *Gratidão e vingança* MAI/HHI 44, KSA 2.66; *Compadecer, mais forte que padecer* MAI/HHI 46, KSA 2.68; *Benevolência* MAI/HHI 49, KSA 2.69; *A mentira* MAI/HHI 54, KSA 2.73; *Querer se vingar e se vingar* MAI/HHI 60, KSA 2.77; *Aonde pode levar a fraqueza* MAI/HHI 65, KSA 2.79; *O mártir contra a vontade* MAI/HHI 73, KSA 2.83; *Vaidade* MAI/HHI 89, KSA 2.88; *Limites do amor ao próximo* MAI/HHI 90, KSA 2.89; dentre outros).

No que diz respeito diretamente a esta parte da dissertação, ou seja, sobre a história enquanto “método” filosófico, a pedra de toque já é descrita no título do capítulo II do livro: os sentimentos morais, os preconceitos morais, a moral – enfim – não é algo dado, pronto e acabado. Eles possuem uma história, um nascimento, uma origem inscrita no espaço e no tempo. É nesse sentido que são *Humano, demasiado humano*: “tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas” (MAI/HHI 2, KSA 2.24). Nesse sentido, então, a moral se forma no cotidiano, a partir das relações dos povos e pode ser observada de maneira científica, tal como a química (cf. MAI/HHI 2, KSA 2.23). É por isso que Nietzsche aqui introduz o que ele chama de “observação psicológica”<sup>39</sup> (MAI/HHI 35, KSA 2.57) como procedimento da filosofia histórica. Vejamos como o autor trata a questão:

no presente estado de uma determinada ciência, o ressurgimento da observação moral se tornou necessário, e não pode ser poupada à humanidade a visão cruel da mesa de dissecação psicológica e de suas pinças e bisturis. Pois aí comanda a ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais, e que, ao progredir, tem de expor e resolver os emaranhados problemas sociológicos (MAI/HHI 37, KSA 2.59).

---

<sup>39</sup> Sobre o sentido de psicologia adotado por Nietzsche, recomendamos a leitura do segundo capítulo, “O procedimento genealógico: vida e valor” de: MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. op. cit.

Na sequência do trecho acima, Nietzsche vê com otimismo as conclusões de Paul Rée no livro *A origem dos sentimentos morais*<sup>40 41</sup>, desejando que suas proposições “temperada[s] e afiada[s] sob os golpes de martelo do conhecimento histórico, talvez possa[m] um dia, em algum futuro, servir como o machado que cortará pela raiz a ‘necessidade metafísica’ do homem” (MAI/HHI 37, KSA 2.59).

É interessante notar que Nietzsche tem o cuidado com as suas afirmações. Para que elas não recaiam no erro da filosofia metafísica, ele não absolutiza os procedimentos, mas mostra sua necessidade: “se a observação psicológica traz mais utilidade ou desvantagem aos homens permanece ainda sem resposta; mas certamente é necessária, pois a ciência não pode passar sem ela” (MAI/HHI 38, KSA 2.61).

O ponto alto do capítulo é, talvez, o aforismo 45, *A dupla pré-história do bem e do mal* (MAI/HHI 45, KSA 2.67), quando Nietzsche se utiliza do “método” antes estabelecido, para compreender o desenvolvimento da moral. Nesse sentido, ele se antecipa escrevendo os primeiros esboços das teses que ele desenvolverá longamente em *Para além de bem e mal* e *Genealogia da moral*, quais sejam, de que os conceitos de “bem” e “mal” possuem um duplo surgimento e de que é possível perceber uma dupla “tipologia” da moral, que mais tarde desembocará na sua avaliação sobre a moral nobre e a moral escrava.

O aforismo 94, *As três fases da moralidade até agora*, vai no mesmo sentido e é uma demonstração de como Nietzsche usa a história como “método”. Ele descreve o desenvolvimento da moralidade em três fases, indicando o percurso histórico e sob quais circunstâncias cada fase foi se desenvolvendo. Em resumo, ele indica que o animal passou a ser dito como homem no momento em que passou a visar um bem-estar duradouro quando buscou “a utilidade, a adequação a um fim” (MAI/HHI 94, KSA 2.91). Depois, “ele age conforme o princípio da honra, em virtude do qual ele se enquadra socialmente, sujeita-se a sentimentos comuns, o que o eleva bem acima da fase em que apenas a utilidade entendida pessoalmente o guiava: ele respeita e quer ser respeitado” (MAI/HHI 94, KSA 2.91). E, por fim, “no mais alto grau da moralidade até agora, ele age conforme a sua medida das coisas e dos homens, ele

---

<sup>40</sup> *Der Ursprung der Moralischen Empfindungen*, de Paul Rée (1877). Mais tarde, no prólogo de *Genealogia da moral*, a admiração pelo texto será ponderada com um olhar de desconfiança, mas ainda assumindo a importância que teve o texto de Rée nas investigações de Nietzsche. O autor assim descreve: “O primeiro impulso para divulgar algumas das minhas hipóteses sobre a procedência da moral me foi dado por um livrinho claro, limpo e sagas – e maroto –, no qual uma espécie contrária e perversa de hipótese genealógica [...] pela primeira vez me apareceu nitidamente [...]. Talvez eu jamais tenha lido algo a que dissesse ‘não’ de tal modo, sentença por sentença, conclusão por conclusão, como a esse livro: sem traço de irritação ou impaciência, porém” (GM/GM Prólogo 4, KSA 5.250).

<sup>41</sup> Essa obra foi recentemente traduzida por André Itaparica e Clademir Araldi e é o primeiro livro da série “Fontes” da Coleção Senda & Veredas, publicado pelo GEN – Grupo de Estudos Nietzsche em conjunto com a Editora Unifesp. (RÉE, Paul. *A origem dos sentimentos morais*. São Paulo: Unifesp. 168p. Coleção Sendas & Veredas).

próprio define para si e para outros o que é honroso e o que é útil; torna-se o legislador das opiniões” (MAI/HHI 94, KSA 2.91).

Para além disso, podemos perceber em *Aurora* e em *A gaia ciência* os traços de continuidade de *Humano, demasiado humano*. Tendo em mente que o autor já estipulou a história como “método” investigativo, ele continua a utilizá-lo como seu pressuposto metodológico. Em *Aurora*, por exemplo, estão alguns textos que são importantes em nossa investigação e que nos servirão de argumentação no desenvolvimento das demais seções da dissertação. Por exemplo: *Conceito de moralidade do costume* (M/A 9, KSA 3.21); *Sentimentos morais e conceitos morais* (M/A 34, KSA 3.43); *Contribuição à história natural do dever e do direito* (M/A 112, KSA 3.100); *Os fins da natureza* (M/A 122, KSA 3.115); *Os esquecimentos* (M/A 312, KSA 3.226).

Mas o que, de fato, Nietzsche quer realizar ao estabelecer a história como seu novo “método” filosófico e utilizá-lo em suas obras? Em *A gaia ciência*, 337, o autor parece apontar o coroamento de sua concepção filosófica baseada no “sentido histórico”, já antes pontuada na segunda *Consideração extemporânea: Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida*, mas agora vista de maneira mais positiva<sup>42</sup>. Tendo contraposto a sua “filosofia histórica” à “filosofia metafísica”, conseqüentemente ele mostra que o “sentido histórico” contrapõe o “sentido supra histórico”. Esse sentido histórico é “o começo de algo inteiramente novo e estranho na história” (FW/GC 337, KSA 3.564), de sentimentos aristocráticos, de modo que, quem entra em contato com ele sinta “o conjunto da história humana como *sua própria história*” (FW/GC 337, KSA 3.564).

## 2.3 O PROCEDIMENTO GENEALÓGICO

### 2.3.1 Uma “pré-genealogia” em *Para além de bem e mal*

Inicialmente deve-se apontar o fato de que o autor de *Genealogia da moral* não utilizou, em momento algum de sua obra, os termos “procedimento genealógico – *genealogische Verfahren*” ou “método genealógico – *genealogische Methode*”. Contudo, aquilo que é definido por esse termo foi uma interpretação da fortuna crítica nietzschiana, que

---

<sup>42</sup> Só depois, em (JGB/BM 224, KSA 5.157), Nietzsche volta a realizar pesada crítica ao “sentido histórico”. Sobre essa questão, ler: ITAPARICA, André. Nietzsche e o sentido histórico. *Cad. Nietzsche*, op. cit.

observou, sobretudo no prólogo de *Genealogia da moral*, a descrição de um itinerário “metodológico”<sup>43</sup>.

Se não podemos tratar alguns dos temas de *Para além de bem e mal* como uma “genealogia”, ao menos podemos indicá-los como uma espécie de “pré-genealogia”. O texto já esboça algumas das principais discussões de *Genealogia da moral* e, à luz dos textos anteriores, aqui discutidos, ele é um complemento do que, mais tarde, Nietzsche parece apontar como procedimento genealógico.

Como vimos, no segundo capítulo de *Humano, demasiado humano*, o autor traça sua “Contribuição à história dos sentimentos morais”. Em *Para além de bem e mal*, especificamente no seu quinto capítulo, ele parece complementar a ideia escrevendo sua “Contribuição à história natural da moral”. Já o seu primeiro aforismo (186) é programático<sup>44</sup>, estabelecendo, portanto, o que ele compreende como essencial à realização de uma “história natural da moral”.

Ao opor a descrição à fundamentação, Nietzsche reafirma seu afastamento de uma filosofia e, agora também, de uma ciência da moral “ainda jovem, incipiente, tosca e rudimentar” (JGB/BM 186, KSA 5.105) que entende a “moral [...] tida como dada” (JGB/BM 186, KSA 5.105) e que, portanto, a todo momento buscou uma fundamentação da moral. O erro, segundo o autor, é o fato de que esses filósofos tomavam a parte pelo todo, compreendendo então um “excerto arbitrário ou compêndio fortuito, como moralidade do seu ambiente, de sua classe, de sua Igreja, do espírito de sua época, de seu clima e seu lugar” (JGB/BM 186, KSA 5.105) como se fossem os traços centrais, essenciais e absolutos *da moral*.

Como dito, diante do erro da tentativa de fundamentação, Nietzsche propõe uma descrição, uma “tipologia da moral” (JGB/BM 186, KSA 5.105). O que é, então, o trabalho de

---

<sup>43</sup> Sobre a interpretação da existência, ou não, de um procedimento genealógico na obra de Nietzsche, discordamos da afirmação de Marco Brusotti, no texto: BRUSOTTI, Marco. Descrição comparativa versus Fundamentação: o quinto capítulo de Para além de bem e mal: “Contribuição à história natural da moral”. *Cad. Nietzsche*, São Paulo, v. 37, n. 1, p. 17-43, jun. 2016. Disponível em < <http://dx.doi.org/10.1590/2316-82422016v37n1mb>>. Acesso em 16 jul. 8. Na página 28, ele afirma que interpretar a “história natural” como antecipação da “genealogia” “conduz facilmente ao erro”. De fato, tal interpretação não é imperiosa, pois trata-se, como dito, de uma interpretação realizada pela fortuna crítica do autor, não algo estabelecido por ele mesmo. Contudo, partimos do pressuposto de que tal interpretação é válida, não forçosa e capaz de ser minimamente deduzida do *corpus* nietzschiano. Assim, interpretamos, junto com outros autores, que é possível observar um desenvolvimento estrutural na obra nietzschiana, que conduz da história (em suas diversas fases e sentidos) à genealogia, como tem sido o objetivo desta seção. Aqui destacamos, sobretudo, as interpretações de Scarlett Marton em: MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. op. cit. A autora dedica o segundo capítulo de seu livro à explicitação do “Procedimento genealógico”, chegando a escrever na página 86: “se a *Genealogia da moral* pode ser lida como um trabalho que investiga a origem e transformações dos valores morais, recorrendo a dados fornecidos pela etimologia e pela história, está longe de reduzir-se a um estudo histórico ou etimológico. Apresenta-se como o texto, em que o autor não só explicita o procedimento genealógico como ainda opera claramente com ele”.

<sup>44</sup> Aqui tomamos emprestado o termo de Marco Brusotti no seu artigo: BRUSOTTI, Marco. Descrição comparativa versus Fundamentação: o quinto capítulo de Para além de bem e mal: “Contribuição à história natural da moral”. op. cit. No texto, o autor utiliza o termo “programático” para expressar o que acima pontuamos.

realização de uma *tipologia* da moral aqui proposta pelo autor e em que consiste o trabalho do filósofo de realizá-la? A partir de uma “comparação de *muitas* morais” (JGB/BM 186, KSA 5.105) – de diversos povos, civilizações, personagens e culturas – o filósofo deve intuir que há “algo problemático” (JGB/BM 186, KSA 5.105) e “tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização viva” (JGB/BM 186, KSA 5.105). Assim, o estabelecimento de uma tipologia da moral – que evidenciaria as configurações e “tipos” morais que mais ocorrem no mundo – só seria um trabalho possível através da “reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem” (JGB/BM 186, KSA 5.105).

Uma aplicação clara, no mesmo livro, dessa tipologia proposta, pode ser vista nos aforismos 195, 260 e na primeira dissertação da *Genealogia da moral*. Mas antes ainda desses textos, podemos observar que já no aforismo 45 de *Humano, demasiado humano*, o autor defende uma “*dupla pré-história do bem e do mal*”, mostrando que a dupla conceitual de bem e mal é estabelecida: (A) por uma relação de recompensa e poder de retribuição das ações ditas boas ou más, recebendo uma nomeação correspondente a senhor e escravo; e (B) pela distorção dos impotentes que, não conseguindo inserir-se na relação de retribuição, considera o diverso dele como sendo hostil e opressor.

A argumentação se desenvolve e, aplicando a tipologia, o autor afirma que “numa perambulação pelas muitas morais [...] [encontrou] traços que regularmente retornam juntos e ligados entre si” (JGB/BM 260, KSA 5.208), de modo que ele percebeu a existência de dois tipos básicos, que ensejam a visualização de “uma *moral dos senhores* e uma *moral de escravos*” (JGB/BM 260, KSA 5.208). Utilizando uma argumentação similar ao texto que anteriormente comentamos, porém melhor argumentada e apresentando mais exemplos, o autor insere a ideia de que “as designações morais de valor, em toda parte, foram aplicadas primeiro a *homens*, e somente depois, de forma derivada, a *ações*” (JGB/BM 260, KSA 5.208). Assim, ele explicita uma ideia antes implícita: enquanto que a espécie nobre cria valores, a espécie oprimida converte-os, valorando a partir da negação do outro. E foi antes, no aforismo 195, que ele apontou os judeus como realizadores desse “milagre da inversão dos valores [...] [em que] os seus profetas fundiram ‘rico’, ‘ateu’, ‘mau’, ‘violento’ e ‘sensual’ numa só definição, e pela primeira vez deram cunho vergonhoso à palavra mundo” (JGB/BM 195, KSA 5.116), ocasionando assim a “*rebelião escrava na moral*” (JGB/BM 195, KSA 5.116).

Vemos assim, portanto, que *Para além de bem e mal* traz uma antecipação apenas esboçada do procedimento genealógico. Os temas ensaiados nesse texto, por fim, encontram pleno desenvolvimento argumentativo nas dissertações da *Genealogia da moral*. Contudo,

como acima afirmamos, apesar das semelhanças e continuidade, é apenas na *Genealogia da moral*, sobretudo no prólogo, que vemos o estabelecimento da genealogia enquanto “método”<sup>45</sup>.

### 2.3.2 O prólogo de *Genealogia da moral*

O sentido e a necessidade de uma genealogia surgem, em linhas gerais, de um questionamento que o autor de *Genealogia da moral* se fez: qual o valor da moral? A partir dessa questão, que aparenta ser simples, o autor dispõe outras e cria o procedimento genealógico que nos indica, como ele chamou, uma “hipótese genealógica” (GM/GM Prólogo 4, KSA 5.250) sobre cada conceito e preconceito moral.

Portanto a sua base, como acima abordamos, é sua preocupação acerca da “questão *de onde se originam* verdadeiramente nosso bem e nosso mal” (GM/GM Prólogo 3, KSA 5.249) ou “sobre a *origem* de nossos preconceitos morais” (GM/GM Prólogo 2, KSA 5.248). A partir desse primeiro ponto, ele indica que uma série de fatores fez com que esta primeira questão se desdobrasse em outras. Nietzsche nos diz que

logo [aprendeu] a separar o preconceito teológico do moral, e não mais [buscou] a origem do mal *por trás* do mundo. Alguma educação histórica e filológica, juntamente com um sendo seletivo em questões psicológicas [...] transformou o [seu] problema em outro: sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? (GM/GM Prólogo 3, KSA 5.249).

No trecho acima, da seção 3 do prólogo da *Genealogia da moral*, percebemos as três questões centrais que norteiam o trabalho da investigação genealógica. A genealogia, portanto, se pergunta (A) qual o valor dos juízos de “bom” e “mau”, (B) quais foram as condições de criação desses valores e se (C) tais valores são indícios de crescimento ou degeneração da vida<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> Sobre essa questão, tem-se: “Examinados de perto, *Assim falava Zaratustra*, *Para além de bem e mal* e *Genealogia da Moral*, revelam uma certa continuidade. Entre os vários elementos que viriam assegurá-la, não podemos deixar de sublinhar o procedimento genealógico. Não há dúvida de que o termo ‘genealogia’ aparece apenas no último livro; tampouco há dúvida de que é nele que se precisa a tarefa genealógica” (MARTON, Scarlett. *Genealogia da moral*. Do zelo didático aos fins estratégicos. In: \_\_\_\_\_. Nietzsche e a Arte de decifrar enigmas. São Paulo: Ed. Loyola, 2014, p. 166). Ainda é digna de pontuação a nota 27 do mesmo livro e página: “Com o termo ‘genealogia’ Nietzsche vem precisar o que designava em *Para além de bem e mal* pela expressão ‘história natural da moral’. A ideia, aliás, já se acha de certo modo presente em *Humano, demasiado humano*, em particular no capítulo intitulado ‘Contribuição à história dos sentimentos morais’”.

<sup>46</sup> Observando, enfim, as três questões, pode-se depreender que elas ensejam um duplo caráter da investigação genealógica: “os valores supõem avaliações, que lhes dão origem e conferem valor; estas, por sua vez, ao cria-los, supõem valores a partir dos quais avaliam” (MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. op. cit. p.72).

É interessante notar que, as duas primeiras questões encontram seus primeiros esboços em *Humano, demasiado humano*, *Aurora*, *Gaia ciência* e *Para além de bem e mal*, que acima comentamos. O próprio Nietzsche descreve: “Meus pensamentos sobre a *origem* de nossos preconceitos morais [...] tiveram sua expressão primeira, modesta e provisória na coletânea de aforismos que leva o título *Humano, demasiado humano*” (GM/GM Prólogo 2, KSA 5.248). Assim, com base numa “educação histórica e filológica, juntamente com um inato senso seletivo em questões psicológicas [...] encontrei e arrisquei respostas diversas, diferenciei épocas, povos, hierarquias dos indivíduos, especializei meu problema, [e] das respostas nasceram novas perguntas, indagações, suposições, probabilidades” (GM/GM Prólogo 3, KSA 5.249).

Mas, e a terceira questão? Nietzsche percebe que, ao propor a análise e avaliação dos preconceitos morais, ele só consegue fazê-las a partir de um critério. Tal critério, contudo, não pode ser mais uma origem supraterrrena da moral e, além disso, precisa ser um critério que avalie sem a possibilidade de ser avaliado. Ora, já vimos acima as críticas nietzschianas às tentativas de fundamentação da moral: precisamos descrevê-las, tal como elas ocorrem nos diversos povos e culturas. A moral é criação humana e, portanto, contingencial. Sendo criação humana, Nietzsche precisou de um critério igualmente humano. Assim, retomando algumas ideias da sua segunda *Consideração extemporânea*, ele pensa no critério da vida<sup>47</sup>. Ele resume seu programa *genealógico* anunciando uma “*nova exigência*”:

Necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* – para isso é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram [...], um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado. Tomava-se o *valor* desses “valores” como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao “bom” valor mais elevado que ao “mau”, mais elevado no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para *o homem* [...]. E se o contrário fosse a verdade? (GM/GM Prólogo 6, KSA 5.252).

## 2.4 “APLICAÇÃO” DO PROCEDIMENTO GENEALÓGICO: A PRIMEIRA DISSERTAÇÃO DA *GENEALOGIA DA MORAL* – “BOM E MAU”, “BOM E RUIM”.

---

<sup>47</sup> Aqui seguimos o posicionamento de Scarlett Marton. Para tanto, recomendamos a leitura do verbete VIDA, escrito pela autora, presente em: MARTON, Scarlett. VIDA (*Leben*). In: GEN – Grupo de Estudos Nietzsche. *Dicionário Nietzsche*. op. cit., p. 411-414.

Se seguirmos as pistas<sup>48</sup> deixadas pelo próprio Nietzsche no prólogo da *Genealogia da moral*, ao tratar de sua questão sobre a origem de nossos preconceitos morais, perceberemos a gradação de suas ideias até elas estarem completas na primeira dissertação do mesmo livro, que tem o título: “*Bom e mau*”, “*bom e ruim*”. Sobre o surgimento desses pares conceituais, nosso autor é bastante enfático:

Para mim é claro, antes de tudo, que essa teoria busca e estabelece a fonte do conceito “bom” no lugar errado: o juízo “bom” *não* provém daqueles aos quais se fez o “bem”! Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos e superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceu, a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. Desse *pathos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores [...] (GM/GM I 2, KSA 5.259).

Para colaborar na sua investigação genealógica, o autor vai traçando as raízes etimológicas das designações de “bom” e “ruim” (cf. GM/GM I 4, KSA 5.261-262), e toda a história que está na base desses conceitos (cf. GM/GM I 5-7 KSA 5.262-268). Um aspecto necessário que aqui devemos pontuar é o trecho subsequente à citação acima: as raízes das designações de “bom” e “ruim” surgem de um “direito senhorial” [*Das Herrenrecht*], ou seja, de um direito que os próprios fortes dão a si mesmo. É apenas sob esse registro que, na seção que se segue, compreenderemos a afirmação “A violência proporciona o primeiro *direito*” (CV/CP 3, KSA 1.770 – tradução nossa). O *pathos da distância* dá as condições necessárias ao *homem de tipo forte* criar os valores e, na tese que aqui defenderemos nas seções seguintes, ele cria o direito e o Estado. A expressão utilizada em GM/GM I 2, KSA 5.260 – *Herrenrecht*<sup>49</sup> – é a mesma que ele utiliza em GM/GM II 5, KSA 5.300 – na ocasião, *Herren-Rechte*<sup>50</sup> – ao tratar da participação do *credor* no “direito dos senhores” através da punição ao seu devedor, que aqui apenas pontuamos, sendo uma questão explorada na seção sobre a *Genealogia do direito*.

Lendo nas entrelinhas da argumentação nietzschiana sobre o “direito senhorial” de criar valores, percebemos que o autor aqui se utiliza de sua base conceitual sobre a *vontade de potência*, aspecto fundamental para compreendermos o pensamento do autor, sem também possuir a pretensão de esgotar esta temática, já muito debatida na fortuna crítica do autor.

<sup>48</sup> Essas “pistas” estão em GM/GM Prólogo 4, KSA 5.251, quando Nietzsche declara os momentos em que ele tinha tratado sobre a moral nobre e a moral escrava. Temos por referência, sobretudo: MA I/HH I 45, KSA 2.67-68; 92, KSA 2.89-90; 96, KSA 2.92-93 e 99, KSA 2.95-96. Além desses pontuados pelo autor, temos: JGB/BM 195, KSA 5.116-117; 260, KSA 5.208-211.

<sup>49</sup> Segue o trecho: “O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem ‘isto é isto’, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas” (GM/GM I 2, KSA 5.260).

<sup>50</sup> Segue o trecho: “Através da ‘punição’ ao devedor, o credor participa de um *direito dos senhores*; experimenta enfim ele mesmo a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como ‘inferior’ [...]” (GM/GM II 5, KSA 5.300).

A “Vontade de potência”<sup>51</sup> [*Wille zur Macht*] é um termo introduzido, na obra publicada, em *Assim falava Zarathustra* (cf. Za/ZA II *Da superação de si*, KSA 4.146-149). Ao menos neste primeiro momento, o autor explora esse conceito identificando-o com a vida, sendo fundamentalmente uma *vontade orgânica*. Sua efetivação se dá, sobretudo, ao encontrar resistências, como um estímulo à busca de sempre mais potência. É só depois, talvez em *Para além de bem e mal* (cf. JGB/BM 22, KSA 5.37 e 36, KSA 5.54-55) – agora explorando seus próprios fragmentos póstumos –, que Nietzsche amplia o conceito ao postular a *teoria das forças*, não mais apenas ligado à vida, mas a tudo o que existe. Só assim, compreendemos a afirmação do final da seção 36 de *Para além de bem e mal*: “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de [potência]’, e nada mais” (JGB/BM 36, KSA 5.55).

Agora, para além dos tradicionais textos nietzschianos utilizados para reconstruir a argumentação do filósofo sobre a atuação da *vontade de potência* no mundo, impende apresentarmos um trecho da *Genealogia da moral* em que Nietzsche parece nos indicar a aplicação deste conceito ao “mundo moral”. Segue o trecho:

Exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força. Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificam), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente. Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como *ação*, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. 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 (GM/GM I 13, KSA 5.279).

O trecho acima é bastante revelador daquilo que compõe uma das maiores críticas de Nietzsche à tradição filosófica, sobretudo à relacionada à metafísica e ética cristãs e nos serve como base de um aspecto a ser trabalhado na seção sobre a genealogia do direito. Ao falar da atuação das forças no mundo moral, o autor indica sua crítica à “vontade livre” do “sujeito” que, em seu entender, não passam de preconceitos modernos.

O que nos compete mostrar, por fim, é que o texto nietzschiano nos apresenta a ideia de que em determinado momento da história houve uma primeira *transvaloração dos valores*,

---

<sup>51</sup> Utilizamos o conceito de *Vontade de potência* como defendido por Scarlett Marton, sobretudo suas concepções do Capítulo I (A constituição cosmológica: vontade de potência, vida e forças) do livro: MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. op. cit. Além disso, nos utilizamos dos verbetes Vontade e Vontade de potência do *Dicionário Nietzsche*: MARTON, Scarlett. VONTADE (*Wille*) e VONTADE DE POTÊNCIA (*Wille zur Macht*). In: GEN – Grupo de Estudos Nietzsche. *Dicionário Nietzsche*. op. cit., p.421-5.

ou seja, de algum modo houve uma mudança na perspectiva e no modo de valorar. Ele nos diz que:

Nada do que na terra se fez contra “os nobres”, “os poderosos”, “os senhores”, “os donos do poder”, é remotamente comparável ao que *os judeus* contra eles fizeram; os judeus, aquele povo de sacerdotes que soube desferrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical [transvaloração] dos valores, ou seja, por um ato *da mais espiritual vingança*. [...]. [Foram eles que,] com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão, a saber, “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança [...] (GM/GM I 7, KSA 5.267).

É com base nessa ideia, qual seja, da existência de uma primeira transvaloração – a *rebelião escrava na moral* (cf. JGB/BM 195), KSA 5.116-117 – que nas seções adiante defendemos a tese de uma *transvaloração escrava* ocorrida também nos âmbitos do direito e do Estado. A questão central aqui pressuposta é a de que, da mesma maneira que houve uma *transvaloração escrava* na moral, conseqüentemente o direito e o Estado, antes nascidos pela atuação e vontade dos “nobres”, teriam sido transvalorados pela moral “escrava”. Aqui nos limitamos apenas a apresentar tal ideia, de modo que, nas seções sobre a genealogia do Estado e a genealogia do direito, desenvolvemos essa argumentação.

## 2.5 CONCLUSÃO: “GENEALOGIA DO ESTADO E DO DIREITO” INTEGRADOS À GENEALOGIA DA MORAL

Tendo compreendido os antecedentes que desembocam na questão central da *Genealogia da moral*, ao tratar da evolução do termo genealogia na obra de Nietzsche, aqui começamos a esboçar o ponto chave de nossa dissertação. Como descrito em nossa introdução, nossa tese é de que para conceber uma investigação genealógica da moral, Nietzsche precisou – sob uma perspectiva também genealógica – investigar os diversos institutos que compõem uma noção sobre o direito e o Estado. Desse modo, discutiremos nas próximas seções como os conceitos de direito e Estado acompanham, gradativamente, o projeto de realização de uma *Genealogia da moral* transformando-se, portanto, como partes essenciais desse projeto.

Tomemos como exemplo e esboço o itinerário básico, descrito pelo próprio autor no prólogo da *Genealogia da moral*. Ao relatar que “pela primeira vez [apresentou] as hipóteses sobre origens [...] de maneira canhestra, [...] ainda sem liberdade, sem linguagem própria para essas coisas próprias [...]” (GM/GM Prólogo 4, KSA 5.250) em várias de suas obras, ele nos dá

as indicações necessárias para nossa investigação e parece nos autorizar a realiza-la. Ele assim descreve:

Confira-se, em particular, o que digo em *Humano, demasiado humano* (parágrafo 45) sobre a dupla pré-história do bem e do mal (a saber, na esfera dos nobres e na dos escravos); igualmente (§136) sobre valor e origem da moral ascética; igualmente (§96, 99, e vol. II, 89), sobre a “moralidade do costume”, aquela espécie de moral mais antiga e primordial, que difere *toto coelo* [diametralmente] do modo de valorizar altruísta [...]; **igualmente (§92), *O andarilho* (§26), *Aurora* (§112), sobre a origem da justiça como um acerto entre poderosos mais ou menos iguais (o equilíbrio como pressuposto de todo contrato, portanto de todo direito); do mesmo modo, *O andarilho* (§22, 33), sobre a origem do castigo, ao qual a finalidade de intimidação não é essencial nem primordial [...]** (GM/GM Prólogo 4, KSA 5.250 – negrito nosso).

Ou seja, se (A) “de maneira canhestra [...], ainda sem liberdade, sem linguagem própria para essas coisas próprias” (GM/GM Prólogo 4, KSA 5.250) ele descreveu, nos textos por ele indicados, as primeiras “hipóteses sobre as origens a que são dedicadas estas dissertações [da *Genealogia da moral*]” (GM/GM Prólogo 4, KSA 5.250) e (B) neles encontramos discussões que tratam da procedência do direito e do Estado, então (C) enxergamos a descrição e “autorização” do próprio autor para levarmos a cabo nossa tese acima apresentada.

E ainda mais: se, portanto, (D) “necessitamos de uma *crítica* dos valores morais [...] [pois] tomava-se o *valor* desses “valores” como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento” (GM/GM Prólogo 6, KSA 5.252), então (E) podemos realizar a seguinte paráfrase do texto nietzschiano: “Necessitamos de uma crítica do direito e do Estado, pois não devemos toma-los como algo dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento”. Ou seja, compreendemos que o próprio “questionar-se acerca da moral” nos indica o “questionar-se acerca do direito e do Estado”.

Nesse sentido, no contexto do pensamento nietzschiano, realizar uma investigação sobre a moral e sua construção é ter de, inevitavelmente, investigar o modo de organização das instituições que compõem a sociedade, sobretudo o Estado e seu meio de efetivação, o direito. Tal investigação deve ser realizada não no espírito de buscar refutar os modelos de organização social que a história nos legou, mas – como escreveu Nietzsche – “como convém num espírito positivo, para substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro” (GM/GM Prólogo 4, KSA 5.251)

### 3 GENEALOGIA DO ESTADO: VIOLÊNCIA, ETICIDADE DO COSTUME E COISAS AFINS

A questão da procedência do Estado é fundamental para a compreensão das origens, limites, função e alcance do direito. O Estado ocupa lugar central nos questionamentos da ciência jurídica. Isso porque ele é o paradigma da organização, exercício e monopólio do poder. Para além disso, vale lembrar que “todo discurso sobre o direito parte da ideia de Estado ou a postula, pois ele é, ao mesmo tempo, autor e sujeito do direito [...] [apesar do fato de que] o Estado é apenas um dos modelos possíveis de organização das relações humanas, modelo contingente, portanto”<sup>52</sup>. Aqui, na questão da *procedência do Estado* é importante saber se podemos diferenciá-lo, ou não, de outras formas de organização social e exercício do poder.

Em sentido *lato*, a palavra “Estado” qualifica toda e qualquer organização de poder. Em sentido mais restrito, “o Estado constitui um modo especial [...] de racionalização do poder, de organização e enquadramento das relações humanas”<sup>53</sup>. Nietzsche não se coloca dentro dessa questão, da diferenciação de um sentido estrito ou amplo do conceito de Estado, mas nos permite inferir que sua concepção de Estado é a que se refere à organização geral do poder, sobretudo o de punir. Nesse sentido ele reflete

que a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência – que o mais antigo “Estado”, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semianimal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma* (GM/GM II 17, KSA 5.324).

Mais adiante trataremos em específico diversos pontos desse e outros trechos do autor. Tomando como base o que foi anteriormente apresentado, não nos cabe aqui uma ampla reconstrução da problemática que é definir os sentidos do termo “Estado”. Contudo, cabem pequenas pontuações. Sabemos que o termo “Estado” ganha peso e se difunde amplamente depois da obra *Príncipe* de Maquiavel. Norberto Bobbio nos traz a seguinte concepção:

com o autor do *Príncipe* o termo “Estado” vai pouco a pouco substituindo, embora através de um longo percurso, os termos tradicionais com que fora designada até então a máxima organização de um grupo de indivíduos sobre um território em virtude de um poder de comando: *civitas*, que traduzia o grego *polis*, e *res publica* com o qual os escritores romanos designavam o conjunto das instituições políticas de Roma, justamente da *civitas*. O longo percurso é demonstrado pelo fato de que ainda [...] no Seiscentos, Hobbes usará predominantemente os termos *civitas* nas obras latinas e

<sup>52</sup> Verbete: ESTADO. ALLAND, Denis; RIALS, Stéphane (Org.). *Dicionário da cultura jurídica*. Tradução Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

<sup>53</sup> *Ibidem*, loc. cit.

*commonwealth* nas obras inglesas, com todas as acepções em que hoje se usa “Estado”<sup>54</sup>.

Até que ponto essa discussão nos diz respeito? Em nosso presente trabalho, muito nos interessa a ideia de que há certa continuidade dos modelos de organização social já teorizado pelos antigos e que podem ser tidos como teses acerca do Estado em sentido amplo, como apresentamos acima. Isto porque Nietzsche, em suas reflexões, muito se baseia, contrapõe e manipula as mais diversas teses sobre o Estado, seja dos gregos, dos romanos ou dos modernos. Nesse ponto, apenas reproduzimos o extenso argumento de Bobbio a favor de uma ideia de *continuidade* do sentido do termo “Estado”, para além de sua acepção moderna:

[Podemos constatar] que um tratado de política como o de Aristóteles, dedicado à análise da cidade grega, não perdeu nada de sua eficácia descritiva e explicativa frente aos ordenamentos políticos que se sucederam desde então. Pense-se, para dar um exemplo, na tipologia das formas de governo que chegou até nós e que foi empregada, embora com correções e adaptações, pelos maiores escritores políticos que fizeram do Estado o objeto das suas reflexões. [...]. Ou ainda na análise das modificações, isto é, das várias formas de transição de uma forma de governo a outra, à qual é dedicado o livro V, uma análise na qual qualquer leitor dos dias de hoje pode encontrar elementos úteis de comparação com os fenômenos análogos a que sempre estiveram submetidos os Estados no curso de sua evolução histórica. O mesmo pode se dizer daquilo que diz respeito às relações entre as cidades gregas, relações caracterizadas por guerras, represálias, tréguas, tratados de paz que se reproduzem num nível quantitativamente superior, mas não qualitativamente diverso, nas relações entre os Estados a partir da idade moderna. [...]. Tanto a *Política* de Aristóteles para as relações internas, quanto as *Histórias* de Tucídides para as relações externas, são ainda hoje uma fonte inexaurível de ensinamentos e de pontos de referência e de confronto. De resto, o próprio Maquiavel leu e comentou a história romana, não como historiador, mas como estudioso da política, com o objetivo de dela extrair lições práticas a serem aplicadas aos Estados de seu tempo<sup>55</sup>.

Diante do presente quadro, impende nos questionarmos sobre a possibilidade de firmar uma tese acerca da existência de uma *teoria do Estado* na obra de Nietzsche. Por aquilo a que propomos nas páginas a seguir, julgamos ser possível depreender que Nietzsche possui uma tese – ou como ele a chama, uma *hipótese* (cf. GM/GM II 16-17, KSA 5.321-325) – para o surgimento deste fenômeno. Dalmo Dallari, por exemplo, ao introduzir a disciplina em seu livro *Elementos de Teoria Geral do Estado* diz: “Quanto ao objeto da Teoria Geral do Estado pode-se dizer, de maneira ampla, que é o estudo do Estado sob todos os aspectos, incluindo a origem, a organização, o funcionamento e as finalidades, compreendendo-se no seu âmbito tudo o que se considere existindo no Estado e influenciando sobre ele”<sup>56</sup>. Esses temas, como veremos, estão presentes em Nietzsche.

<sup>54</sup> BOBBIO, Noberto. *Estado, governo e sociedade: por uma teoria geral da política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p.66.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p.70

<sup>56</sup> DALLARI, Dalmo. *Elementos de Teoria Geral do Estado*. 30ªed. São Paulo: Saraiva, 2011, p.18.

Com o fito de responder às questões aqui levantadas, construímos um texto que buscou guardar uma coerência argumentativa com o desenvolvimento dos conceitos nos próprios textos de Nietzsche. Em um primeiro momento, por exemplo, tratamos do que parece ser uma perspectiva hobbesiana que o jovem Nietzsche parecia se mostrar partidário. A questão que se impôs, então, era a de se o nosso autor teria lido os textos de Thomas Hobbes. Nossa estratégia argumentativa foi a de encontrar outros pontos de convergência entre os autores, deixando de lado a tentativa de reconstruir um trabalho que seria de *fontes*. Assim, ao invés de buscar provar se Nietzsche teria lido, ou não, os textos do filósofo inglês, encontramos um fato comum a ambos os autores: as leituras que eles procederam dos textos do filósofo grego Tucídides.

Esses três autores exploraram uma ideia específica sobre a “natureza” humana, não entendida como uma condição perfeita, mas sim caracterizando o homem como fundamentalmente usurpador, passional e violento. Nesse sentido, exploramos a argumentação de nosso autor sobre uma tendência natural do homem à violência, sua primitiva condição “pré-social” e a mudança que o homem teve de sofrer para se encerrar em uma sociedade. Desse modo, argumentamos como o conceito de *eticidade do costume* – introduzido por nosso autor em *Aurora* (cf. M/A 9, KSA 3.21-24) e utilizado como base argumentativa na *Genealogia da moral* (cf. GM/GM II 2, KSA 5.293-294) – é o pressuposto para compreendermos a hipótese genealógica sobre a formação do Estado e a sua relação com o surgimento da *má consciência*, presentes na segunda dissertação da *Genealogia da moral* (cf. GM/GM II 16-17, KSA 5.321-325).

Após montar o terreno argumentativo de Nietzsche para apresentarmos a ideia de que o autor possui uma concepção específica sobre a procedência do Estado, indicamos o que foi o âmbito de crítica que o autor realizou sobre o conceito de *Estado moderno*. Aqui apresentamos basicamente três pontos: a concepção de que uma *rebelião escrava na moral* realizou uma modificação no sentido originário de Estado; que tal *rebelião* pode ser explicada pela relação entre o Estado e a religião; e que esses aspectos influenciaram diretamente na defesa que boa parte da modernidade realizou ao explicar o surgimento do Estado a partir de um contrato, um acordo de vontades que optam por se submeterem a um poder acima do povo para resguardar a paz e concórdia social. Nesse sentido, apresentamos o que seria uma crítica de Nietzsche ao *sentimentalismo* do contratualismo moderno, indicando que o autor opera uma ruptura com este conceito ao mostrar que o “contrato” fundante do Estado não surgiu desse “acordo de vontades”, mas da imposição dos que, guerreiramente organizados, tiveram força suficiente para submeter os mais fracos a um acordo.

Por fim, para realizar a passagem das discussões da genealogia do Estado para a genealogia do direito, exploramos a ideia de que o conceito de *segurança jurídica* é fundamental para o estabelecimento e manutenção do Estado moderno. É este aspecto que julgamos central para nos ajudar na continuidade de nossa argumentação e que nos mostra a importância de compreendermos a procedência do direito como movimento intrínseco ao da procedência do Estado.

### 3.1 UMA PERSPECTIVA “HOBBIANA” DO JOVEM NIETZSCHE EM “O ESTADO GREGO”?

É no texto “O Estado grego”, de *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*<sup>57</sup>, que Nietzsche disserta, pela primeira vez, sobre o Estado<sup>58</sup>. Contrapondo a vida e o modo de ser dos gregos, livre e inocente, com a vida moderna, baseada em conceitos como dignidade do homem e do trabalho, ele realiza sua primeira crítica à acepção moderna do conceito de Estado. Mostrando o *status* cultural de sua época, em que as “enormes crises sociais de necessidades do presente nasceram do abrandamento do homem moderno” (CV/CP 3, KSA 1.769 – tradução nossa), ele se mostra saudosos de um tempo em que a escravidão era considerada “como uma infâmia necessária” (CV/CP 3, KSA 1.767 – tradução nossa). Isso porque,

Para que haja um terreno plano, profundo e fértil para o desenvolvimento da arte, a imensa maioria dos homens devem estar à serviço da minoria, por cima de sua miséria individual, deve estar submetida à escravidão e à miséria vital. [Assim] às expensas dessa maioria e à mercê dos excessos de trabalho, aquela classe privilegiada deve se subtrair da luta pela existência, a fim de que esta última possa então produzir e satisfazer um novo mundo de necessidades. (CV/CP 3, KSA 1.767 – tradução nossa).

Apenas a partir dessas observações iniciais, descritas pelo próprio autor no início do texto, é que se compreende o sentido do próprio texto e se delimita o que ele quer expressar em suas primeiras investigações sobre o Estado. Para Nietzsche, foi justamente esse “abrandamento do homem moderno” (CV/CP 3, KSA 1.769 – tradução nossa) que enganou as massas por meio de um “esplendor fictício, com o qual os modernos velaram a origem e a significado do Estado” (CV/CP 3, KSA 1.769 – tradução nossa). Aqui percebemos a preocupação do autor: ele busca,

---

<sup>57</sup> *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* (Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern) é uma coleção de prefácios para livros que Nietzsche escreveria entre 1870 e 1872. Esses textos foram reunidos em 1872 pelo próprio Nietzsche, que enviou a Cosima Wagner como presente.

<sup>58</sup> Essa não é, contudo, a primeira referência sobre o Estado (*Staat*) em sua obra.

para além de “enganos”, “amolecimentos” ou “subterfúgios” utilizados pela modernidade, qual seria a real origem<sup>59</sup> do Estado. Nesse sentido, ele declara seu posicionamento:

O que pode efetivamente significar para nós o Estado, senão o instrumento com o qual o processo social [...] é posto em marcha e passa a garantir uma continuidade ininterrupta? Qualquer que seja, no indivíduo, a força do impulso de sociabilidade, apenas com punho de ferro pode o Estado forçar a fusão das grandes massas, de modo que se produza assim, necessariamente, esta separação química da sociedade, com sua nova estrutura piramidal (CV/CP 3, KSA 1.769 – tradução nossa).

Aqui temos um importante ponto a ser discutido. Logo no início de sua obra, o jovem Nietzsche associa a violência ao surgimento do Estado. Este último ganha “repentino poder” (CV/CP 3, KSA 1.770 – tradução nossa) no momento em que aprendeu a utilizar a violência e o sistema de forças ao seu favor. Não é à toa que ele afirma: “A violência proporciona o primeiro direito (CV/CP 3, KSA 1.770 – tradução nossa) e, nesse sentido, “não existe nenhum direito que, em seu fundamento, não haja arrogação, usurpação e violência” (CV/CP 3, KSA 1.770 – tradução nossa). O que vemos, portanto, é um desmascaramento de toda e qualquer pretensão teórica que tende a dar qualquer outro fundamento ao Estado que não seja este: com violência, o Estado efetivou-se como meio de desenvolvimento da sociabilidade. Cabe acenar, apenas, que nesse ponto se esboça a crítica que Nietzsche realiza ao contratualismo moderno, tema que veremos bem mais adiante.

Mas uma questão se impõe: de que modo o Estado se apropria da violência para se autoafirmar? Quem executa isso? O autor, então, considera que a representação do fim último do Estado cabe a homens cujo nascimento se coloca de algum modo capaz de deixar prevalecer o Estado na medida em que este serve a seus próprios interesses. São homens que “sabem o que querem do Estado e o que o Estado lhes deve proporcionar. Por isso, é absolutamente inevitável que tais homens adquiram uma grande influência sobre o Estado, pois eles podem considerá-lo como um *instrumento*” (CV/CP 3, KSA 1.773 – tradução nossa).

Nesse ponto é importante acentuar uma interessante convergência entre algumas teses defendidas por Nietzsche no texto com a doutrina política defendida por Thomas Hobbes<sup>60</sup> em seu *Leviatã*. No texto “O Estado grego”, Nietzsche realiza uma explícita e incisiva caracterização acerca do Estado, mostrando-se certamente vinculado a algumas teses hobbesianas:

[...] entendemos por Estado, como dissemos, unicamente como este punho de ferro que obriga pela violência a sociedade a se desenvolver: enquanto não há Estado, no natural *bellum omnium contra omnes* [na guerra de todos contra todos], a sociedade

<sup>59</sup> O termo aqui utilizado por Nietzsche é: *Ursprung*. Sobre essa questão, ver a introdução desta dissertação.

<sup>60</sup> Aqui apenas pontuaremos as primeiras convergências entre Hobbes e Nietzsche sem, contudo, ir à questão do *contratualismo*. Desenvolveremos essa questão apenas em um tópico adiante nesta seção.

não pode absolutamente lançar as raízes de uma fundação maior, que se estendesse para além da esfera da família (CV/CP 3, KSA 1.772 – tradução nossa).

Em outro escrito póstumo, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, de 1873 – portanto, do ano seguinte à escrita de “O Estado grego” – Nietzsche reafirma e corrobora essa ligação:

Enquanto o indivíduo, em contraposição a outros indivíduos, quer conservar-se, ele usa o intelecto, em um estado natural das coisas [in einem natürlichen Zustande], no mais das vezes somente para a representação: mas, porque o homem, ao mesmo tempo por necessidade e tédio, quer existir socialmente e em rebanho, ele precisa de um acordo de paz e se esforça para que pelo menos a máxima *bellum omnium contra omnes* [guerra de todos contra todos] desapareça de seu mundo (WL/VM 1, KSA 1.887 – RRTF).

Ora, com esses trechos, parece-nos claro que o jovem Nietzsche, realiza – em um primeiro momento de sua obra – forte aproximação de sua concepção do surgimento do Estado com a de Hobbes. No capítulo XIII do *Leviatã*, o autor declara que a “natureza fez os homens [...] iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito”<sup>61</sup>. Na verdade, ele até considera que os homens nascem com alguma diferença de força corpórea ou de sabedoria, mas argumenta que tais diferenças não são suficientes para fazer “reclamar algum benefício a que outro não possa igualmente aspirar”<sup>62</sup>. Digamos que o autor parte da premissa de que *presumidamente* os homens são iguais. Segundo Hobbes, é justamente dessa presunção de igualdade que nascem os conflitos pela luta da posse de bens que os homens desejam, mas que tal posse não pode ser compartilhada. Assim, da “igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos os nossos fins”<sup>63</sup>.

Nesse desejo de possuir a mesma coisa, os homens tornam-se inimigos. Daí se segue uma relação de desconfiança, medo e insegurança. Na verdade, para Hobbes, “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e, sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de intimidar a todos”<sup>64</sup>. Nesse sentido, é da natureza humana que haja discórdia. E é desse quadro de discórdia, medo, desejo de conservação (e também de usurpação, de possuir mais), que os homens competem entre si e se manifestam violentamente. Hobbes, então, formula sua célebre frase – *bellum omnium contra omnes*: “Com isto torna-se manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de

---

<sup>61</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.106.

<sup>62</sup> Ibidem, p.106.

<sup>63</sup> Ibidem, p.107.

<sup>64</sup> Ibidem, p.108.

mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens”<sup>65</sup>.

Em tal situação de guerra, em sentido hobbesiano, há uma amplitude mais significativa do que habitualmente compreendemos o termo. Enquanto que normalmente se entende por *guerra* o ato de batalha, Hobbes também admite como o “lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. [...] a natureza da guerra não consiste [apenas] na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo que não há garantia do contrário”<sup>66</sup>.

O jovem Nietzsche, com os textos que acima vimos, parece concordar com a tese hobbesiana de que o homem prefere afastar de si o estado [*Zustande*] beligerante do *bellum omnium contra omnes* mesmo que, para isso, contraditoriamente alguém precise organizar a sociedade com violência. Da leitura dos textos, podemos seguir o seguinte caminho explicativo de Nietzsche: (A) Em um estado natural das coisas, os homens querem se preservar dos demais; (B) Há um instinto de sociabilidade no homem que faz com que ele busque sair do bélico *estado de natureza*; (C) Tal instinto não é suficiente. Por isso, o Estado é e atua com um “punho de ferro”, com força e violência para imprimir uma fusão social e estender suas bases para além da família. Um dos poucos pontos de discórdia entre as teses, nos parece ser este último. Pois, enquanto na teoria de Hobbes há um acordo de vontade, na de Nietzsche o Estado é imposto violentamente<sup>67</sup>.

### 3.1.1 Nietzsche e Hobbes: leitores de Tucídides

Apesar da aparente aproximação das teses de Nietzsche às de Hobbes, ele faz poucas referências, quase não sendo possível achar referências explícitas a “Hobbes” no *corpus* nietzschiano. Sendo assim, a que se deve tantas semelhanças entre os pensamentos dos autores? Em primeiro lugar, deve-se pontuar que, muito provavelmente, nosso autor deve ter realizado leituras da filosofia de Hobbes. Mas nossa hipótese, ao invés de buscar essas referências, segue uma outra via. Argumentaremos que, em nosso entender, Nietzsche e Hobbes chegaram a semelhantes conclusões por causa da leitura que ambos realizaram do ateniense Tucídides.

É possível encontrar cerca de 49 referências nos escritos – sejam eles publicados, cartas ou fragmentos póstumos – de Nietzsche ao nome *Thukydides* e outras 13 referências à

---

<sup>65</sup> Ibidem, p.109.

<sup>66</sup> Ibidem, p.109.

<sup>67</sup> Trataremos, mais adiante, dessa questão em tópico específico.

variante *Thucydides*, totalizando 62 referências diretas ao ateniense em toda a obra de Nietzsche. Quase sempre Nietzsche se refere a Tucídides de modo elogioso. Assim o é, por exemplo, em: *Humano, demasiado humano* (MAI/HHI 261, KSA 2.214 e 474, KSA 2.308), *Aurora* (M/A 168, KSA 3.151), dentre outros momentos. Em *Crepúsculo dos ídolos*, por exemplo, ele afirma: “Meu descanso, minha predileção, minha *cura* de todo platonismo sempre foi *Tucídides*” (GD/CI, *O que devo aos antigos 2*, KSA 6.156)<sup>68</sup>.

No caso de Hobbes, sua primeira obra foi justamente a tradução (em 1628) dos originais gregos de *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides<sup>69</sup>, acompanhada de uma introdução – *Of the Life and History of Thucydides* – que aborda a vida e traços centrais das ideias do ateniense. Mas, por qual razão Hobbes, além de ter traduzido obras de outros gregos, também fez a tradução dessa obra? Dentre tentativas de explicar esse fato<sup>70</sup>, uma coisa é certa: Hobbes percebe, em Tucídides, uma nobreza de estilo historiográfico que o faz colocá-lo, em relação à história, no mesmo patamar que Homero na poesia, Aristóteles na filosofia e Demóstenes na retórica. Inclusive, vale a pena notar, há trabalhos que investigam e demonstram

---

<sup>68</sup> Segue a continuação do trecho: “Tucídides e, talvez, o *príncipe* [príncipe] de Maquiavel são os mais próximos a mim mesmo, pela incondicional vontade de não se iludir e enxergar a razão na *realidade* – não na ‘razão’, e menos ainda na ‘moral’... Desse lamentável embelezamento e idealização dos gregos, que o jovem de ‘formação clássica’ leva para a vida como prêmio por seu treino ginasial, disso nada cura tão radicalmente como Tucídides. É preciso revirá-lo linha por linha e ler seus pensamentos ocultos tanto quanto suas palavras: há poucos pensadores tão pródigos em pensamentos ocultos. Nele acha expressão consumada a *cultura dos sofistas*, quero dizer, a *cultura dos realistas*: esse inestimável movimento em meio ao embuste moral e ideal das escolas socráticas, que então irrompia em toda parte. A filosofia grega como a *décadence* do instinto grego; Tucídides como a grande suma, a revelação última, da forte, austera, dura factualidade que havia no instinto dos velhos helenos. A *coragem* ante a realidade é o que distingue, afinal, naturezas como Tucídides e Platão: Platão é um covarde perante a realidade – *portanto*, refugia-se no ideal; Tucídides tem *a si* sob controle; portanto, mantém as coisas também sob controle...” (GD/CI, *O que devo aos antigos 2*, KSA 6.156).

<sup>69</sup> cf. HOBBS, Thomas. *Hobbes's Thucydides*. Translation of Peri tou Peloponnesiakou polemou – 1634. *The History of the Peloponnesian War* by Thucydides. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1975. Na presente edição, tem-se a autêntica tradução de Hobbes da *História da guerra do Peloponeso*, de Tucídides, bem como a citada *Of the Life and History of Thucydides*. Há uma versão italiana – *Della vita e della storia di Tucidide* – em: HOBBS, Thomas. *Introduzione a “La guerra del Peloponneso” di Tucidide*. A cura di: Gianfranco Borrelli. Napoli: Bibliopolis, 1984. Há, também, uma versão francesa – *Sur la vie et l'histoire de Thucydide* – no anexo de: HOBBS, Thomas. *Éléments de loi*. Traduit par Arnaud Milanese. Paris: Allia, 2006.

<sup>70</sup> Há diversos artigos e textos que discutem as relações teóricas entre Hobbes e Tucídides, também tentando explicar as razões da escolha de Hobbes em traduzir a *História da guerra do Peloponeso*. Por exemplo: BROWN, Clifford W., «Thucydides, Hobbes and the Linear Causal Perspective», *History of Political Thought*, vol. 10, 1989, pp. 215-256; GRENE, David, «Hobbes' Translation of Thucydides», in Grene, David, éd., *Thucydides, The Peloponnesian War: The Thomas Hobbes Translation*, Ann Arbor, University of Michigan Press, vol. 1, 1959; KLOSKO, George; RICE, Daryl, «Thucydides and Hobbes's State of Nature», *History of Political Thought*, vol. 6, 1985, pp. 405-410; ROGOW, Arnold A., *Thomas Hobbes: Un Radical au service de la Réaction*, Traduction d'Eddy Treves, Paris, PUF, collection «Questions», 1990, «Thucydide», chap. 4, pp. 77-104; édition anglaise: Thomas Hobbes: *Radical in the service of Reaction*, New York, W. W. Norton & Cie, 1986; SCHLATTER, Richard, «Thomas Hobbes and Thucydides», *Journal of the History of Ideas*, vol. 6, June 1945, pp. 350-362.

a tese de que há íntima relação entre o *estado de natureza* hobbesiano com as descrições de Tucídides no Livro I da *História da guerra do Peloponeso*<sup>71</sup>.

Ao descrever, por exemplo, a situação histórica de sua época, o historiador e filósofo grego Tucídides acabou realizando, em certo sentido, uma análise do Estado a partir de sua realidade. Além disso, ele deu elementos para se empreender uma análise da “condição humana”, como veremos mais à frente. Desse modo, pelo fato de tanto Hobbes como Nietzsche terem lido o autor grego, há grande possibilidade de as compreensões de Tucídides acerca do Estado os terem influenciado. Para nós, isso fica claramente exposto se formos a um fragmento póstumo de 1875. Aqui, veremos uma avaliação de Nietzsche acerca do que Tucídides escreveu sobre o Estado e a natureza humana:

*O que pensa Tucídides sobre o Estado:* O capítulo 84 do Livro III de Tucídides [*História da Guerra do Peloponeso*] é autêntico. Deve ser obscuro e mostrar a νεωτερισμός [inovação/novidade] em estilo e pensamento, algo revolucionário. Creio que se sente horrorizado ante as ideias deste capítulo; e, em parte, tampouco se compreende de todo. E, deste modo, se deixa escapar um dos poucos testemunhos nos quais Tucídides fala de sua mais íntima convicção, e onde diz em que consiste a natureza humana! O homem é invejoso, um inimigo por excelência, sua inveja quer *causar dano*; por isso, não suporta uma situação em que a inveja não tenha o poder de prejudicar o estado de legalidade. Os homens preferem a vingança ao direito, uma vitória egoísta ao invés de uma situação em que não se possa causar dano (em que não se cometa nenhuma injustiça); preferem o τὸ κερδαίνειν [tirar proveito] do que μὴ ἀδικεῖν [ser bondoso] (quer dizer: para não ser lesado, para não sofrer uma injustiça) – entretanto, estiveram numa situação em que a inveja não tinha nenhum caráter nocivo. Estavam protegidos uns dos outros, assim como das explosões de maldade de sua inveja: e agora estão em um estado de vulnerabilidade – por quê? – para poder se vingar um dos outros. Eles não podem dominar seus afetos. Aqui Tucídides formulou sua teoria do *Estado*: e também mostrou o que deveria acontecer caso o Estado deixasse de existir – laceração mútua e desencadeamentos de todos os afetos. Aqui se manifesta a natureza humana em seu estado puro, pois no Estado é mantida sob controle. Por outro lado, a πόλις [polis] não se mostra aqui como produto dos homens, como uma sábia medida de proteção recíproca entre os diferentes egoísmos. Tucídides opina que os homens não são suficientemente inteligentes para isso, mas são dominados por seus afetos, submetidos ao instante. Na verdade, o Estado é para eles uma *instituição divina*. Se percebe a mais alta admiração pelas [nomos – costumes]. Segundo a sua φύσις [physis – natureza], os homens não poderiam tê-la fundado! No Estado domina o direito, não a vingança, todos estão protegidos da injustiça dos outros, e a rivalidade não possui caráter nocivo. Apesar disso, os homens o depreciam, esquecem sua própria vantagem: de tão cegos que estão em sua paixão!  
(Nachlass/FP Sommer–Ende September 1875, 12[21], KSA 8.256 – tradução nossa).

No texto acima, o comentário que Nietzsche faz ao texto de Tucídides se mostra muito próximo às ideias de Hobbes sobre o surgimento do Estado e, sobretudo, em relação à “natureza humana”: vingança, inveja, hostilidade, prejuízo, egoísmo, injustiça e afetos são os traços

<sup>71</sup> Sobre isto, tem-se: SCHLATTER, Richard, «Thomas Hobbes and Thucydides», *Journal of the History of Ideas*, vol. 6, June 1945, pp. 350-362 e KLOSKO, George; RICE, Daryl, «Thucydides and Hobbes's State of Nature», *History of Political Thought*, vol. 6, 1985, pp. 405-410. Este último artigo, “O estado de natureza de Tucídides e Hobbes”, de apenas cinco páginas, declara-se um complemento aos argumentos do primeiro artigo e vai às minúcias dos textos para ajudar a demonstrar que Hobbes se valeu das descrições de Tucídides para formular sua concepção de *estado de natureza*.

fundamentais por ele elencado. Em *Os elementos da lei natural e política*, por exemplo, Hobbes explicita que o “estado de hostilidade e de guerra é tal que [...] a própria natureza é destruída e os homens se matam uns aos outros”<sup>72</sup>.

De acordo com o texto, Nietzsche explicita que esse é um dos poucos momentos em que Tucídides parece ir além de um relato historiográfico. Apresentando os acontecimentos, Tucídides opera uma avaliação da situação, transparecendo sua concepção sobre a natureza humana e contrapondo-a às leis do Estado. Segundo Tucídides, em determinado momento,

quando a cidade vivia na mais completa anarquia, a natureza humana, então triunfante sobre as leis e já acostumada a fazer mal mesmo a despeito das leis, comprazia-se em mostrar que suas paixões são ingovernáveis, mais fortes que a justiça e inimigas de toda superioridade; na verdade, se a inveja não possuísse uma força tão nociva não se teria preferido a vingança às regras consagradas de conduta, nem o proveito ao respeito pela justiça. Realmente, os homens, quando querem vingar-se de alguém, não hesitam em derrogar os princípios gerais observados em tais circunstâncias – princípios dos quais dependem as esperanças de salvação de cada um deles diante dos infortúnios - mostrando-se incapazes de mantê-los vigentes para invoca-los se algum perigo os forçar a isto<sup>73</sup>.

Ora, vemos aqui senão o *bellum omnium contra omnes* hobbesiano. Apesar das leis já estabelecidas, as paixões humanas foram suficientemente fortes para se romper os princípios e regras de conduta já estabelecidos na sociedade. E este não é o único momento em que Tucídides revela sua concepção acerca da “natureza humana”. No capítulo 76, Livro I, quando relata não ser incompatível com a natureza humana os atenienses não terem cedido o poder sobre o império por motivos de “honra, temor e interesse” e que “merecem elogios aqueles que, cedendo ao impulso da natureza humana para governar os outros, foram mais justos do que poderiam ter sido considerando-se a sua força”<sup>74</sup>. Além desse trecho, Tucídides já tinha antecipado no capítulo 45, Livro III, que seria absurdo e “a maior ingenuidade crer que a natureza humana, quando se engaja afoitamente em uma ação, possa ser contida pela força da lei ou por qualquer outra ameaça”<sup>75</sup>.

Feito este paralelo, comparando as teses de Nietzsche com a de Tucídides e Hobbes, retomemos a argumentação. Com base no que até aqui vimos, uma questão se estabelece: como associar a aparente contradição disposta por Nietzsche, qual seja, uma “situação” ou estado original de natureza em que o homem é fundamentalmente violência, com o uso da mesma para o estabelecimento de uma força organizadora da sociedade? Assim, algo apenas esboçado em

<sup>72</sup> HOBBS, Thomas. *Os elementos da lei natural e política*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p.70.

<sup>73</sup> TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Kury. 4ª ed. Brasília: Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p.200.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p.44.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p.178.

“O Estado grego” não é minimamente explicado. É nesse ponto que devemos avançar na leitura e discussão das obras de Nietzsche para entendermos como essa questão se resolve.

### 3.2 A TENDÊNCIA *NATURAL* DO HOMEM À VIOLÊNCIA E O CONCEITO DE ETICIDADE DO COSTUME [*SITTLICHKEIT DER SITTE*]

No tópico anterior, observamos que já o jovem Nietzsche pressupôs a violência como instrumento e ato fundador da ordem estatal. Vimos também a quem se remonta as bases teóricas dessa compreensão. Cabe-nos agora compreender como ele discute esse tema em sua obra. Assim como a de Tucídides e a de Hobbes, a concepção nietzschiana é que o homem possui um instinto de domínio, usurpação e violência. Na verdade, para nosso autor, o homem é fundamentalmente esse instinto. Contudo, há em nossa época um claro tolhimento do exercício livre desse instinto. Em que momento isso teria mudado? Quais foram os percursos que a história humana teve de seguir para chegarmos ao que atualmente vivemos?

Se tomarmos por base *Para além de bem e mal* (cf. JGB/BM 32, KSA 5.50), percebemos que o autor dispõe uma explicação breve sobre a transformação da moral no percurso da história humana. Segundo ele, houve (A) um período pré-histórico, também chamado de *pré-moral*, (B) um período moral e (C) um designado *extramoral*. (A) O período pré-histórico será o objeto de discussão dos próximos tópicos (2.2 e 2.3), investigando as concepções nietzschianas sobre a condição pré-social do homem primitivo, a formação do Estado e a atuação da *eticidade do costume*. Portanto, acompanhando a argumentação de nosso autor, entenderemos como a passagem das condições pré-sociais à formação do Estado e o surgimento da má consciência favoreceram o solo de desenvolvimento dessa *eticidade do costume*. (B) O período moral, que Nietzsche denominou como o da inversão de perspectivas, será objeto de um tópico posterior (2.4), dedicado a compreender como se deu a primeira *transvaloração* que o Estado sofreu em decorrência da mesma *transvaloração* que a *rebelião escrava na moral* operou (cf. JGB/BM 195, KSA 5.116). Por fim, (C) o período *extramoral* demonstra ser a fase propositiva de Nietzsche, ou seja, o momento em que opera um novo deslocamento dos valores, uma *transvaloração de todos os valores*. Esse período, contudo, não será objeto de discussão em nossa dissertação. Isso porque, em nosso entender, por se tratar de uma parte mais propositiva da filosofia nietzschiana, abordar essa questão sairia do escopo investigativo de nossa dissertação.

### 3.2.1 O homem primitivo e sua condição pré-social: “Ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda” (GM/GM II 6, KSA 5.302)

No parágrafo 7 da segunda dissertação da *Genealogia da moral*<sup>76</sup>, Nietzsche esboça uma discussão sobre o homem primitivo, remetendo-se a uma época “quando a humanidade não se envergonhava ainda de sua crueldade” (GM/GM II 7, KSA 5.302). A descrição que Nietzsche realiza deste tempo é de uma situação de completa inocência do ser humano em dar vazão aos seus instintos. Sem ainda uma vida organizada socialmente – com costumes, tradições ou leis estabelecidas – o “bicho ‘homem’” (GM/GM II 7, KSA 5.302) exercia livremente sua vontade e impulsos fundamentais de usurpação, domínio e expansão<sup>77</sup>. Essas ideias, na verdade, são anteriores à *Genealogia da moral*. Em *Humano, demasiado humano*, no aforismo 99, sob o título *O que há de inocente nas chamadas más ações*, Nietzsche já havia descrito:

Na condição *anterior* ao Estado, matamos o ser, homem ou macaco, que queira antes de nós apanhar uma fruta da árvore, quando temos fome e corremos para a árvore: como ainda hoje faríamos com um animal, ao andar por regiões inóspitas. [...]. O indivíduo pode, na condição que precede o Estado, tratar outros seres de maneira dura e cruel, visando *intimidá-los*: para garantir sua existência, através das provas intimidantes de seu poder (MAI/HHI 99, KSA 2.96).

E completando essa ideia, ainda escreve no aforismo 103 – *O que há de inocente na maldade* – da mesma obra:

A maldade não tem por objetivo o sofrimento do outro em si, mas nosso próprio prazer, em forma de sentimento de vingança ou de uma mais forte excitação nervosa, por exemplo. Já um simples gracejo demonstra como é prazeroso exercitar nosso poder sobre o outro e chegar ao agradável sentimento de superioridade [...] (MAI/HHI 103, KSA 2.100).

Inexistindo o objetivo, a finalidade de causar sofrimento no outro, o que designamos hoje por “ações más” ou a própria “maldade” eram, como dito, o livre e inocente exercício dos impulsos mais primevos e fundamentais da existência humana. Animal entre animais, o homem não possuía um senso ou discernimento de suas ações. A crueldade e seus instintos não eram motivos de vergonha. O *esquecimento* lhe era uma força ativa: “eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento” (GM/GM II 1, KSA 5.291).

<sup>76</sup> Aqui é importante lembrar que o próprio Nietzsche nos autoriza esses avanços e retornos a textos de diferentes épocas. Além das razões já citadas em nossa introdução, no prólogo da *Genealogia da moral*, o próprio Nietzsche retoma e manipula os vários textos de diferentes épocas (cf. GM/GM Prólogo 4, KSA 5.250-251).

<sup>77</sup> Retomando o que vimos anteriormente, lembramos que nosso pressuposto são as associações entre os pensamentos de Nietzsche, Hobbes e Tucídides.

É neste ponto que começamos a entender esse questionamento e essa resposta de Nietzsche:

em que medida pode o sofrimento ser compensação para a “dívida”? Na medida em que *fazer* sofrer era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por um extraordinário contraprazer: *causar* o sofrer [...]. Ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda – eis uma frase dura, mas um velho e sólido axioma, humano, demasiado humano [...] (GM/GM II 6, KSA 5.300).

Podemos dizer, em suma, que na condição que antecede o Estado, o homem exercia livremente sua *vontade de potência*, aquele impulso fundamental que constitui a totalidade do mundo. A vontade de potência (conceito que já abordamos na segunda seção da presente dissertação) é um “querer exercer-se”, um “efetivar-se”, um impulso de domínio que sempre busca mais potência. No aforismo 259 de *Para além de bem e mal*, ele descreve: “a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração” (JGB/BM 259, KSA 5.207).

Ao seguir esta argumentação, Nietzsche não quer afirmar que há uma finalidade na vontade de potência. Esse “querer exercer-se” não obedece a um itinerário, muito menos a um *telos*; é, antes de tudo, um impulso cego. Nietzsche já havia pontuado que “O mundo visto de dentro, o mundo determinado e designado por seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de potência’, e nada além disso” (JGB/BM 36, KSA 5.55).

Podemos novamente notar um paralelo entre Nietzsche e Hobbes, no que diz respeito ao tema do poder, força e uso da violência. Ambos parecem dispor da ideia de que a vida natural é baseada nos instintos primevos do homem e, por isso, é fundamentalmente exercida em função da luta e dos conflitos.

Contudo, encontramos mais uma vez a divergência de ambos os pensamentos quando identificamos em Hobbes um “aceno utilitarista”<sup>78</sup>. Se em Hobbes, o uso do poder e força são essencialmente justificados pela autopreservação da vida, Nietzsche não se baseia em tal lógica. Para ele, o poder é, acima de tudo, um processo de liberação e esbanjamento de força, não uma atividade que visa a um estado final desejado e que deve ser atingido. Ele nos alerta, desse modo, que a tratar da vontade de potência, devemos suspeitar de todos os princípios teleológicos, ou seja, que visem a um fim ou a um sistema de finalidades.

---

<sup>78</sup> Aqui nos baseamos nas pontuações de ANSELL-PEARSON: “Em Hobbes, o ‘poder’ é compreendido em função dos meios pelos quais um ser vivo preserva sua existência diante dos outros seres. O ‘poder’ é entendido, assim, em termos utilitários, como um meio para um fim [...]. Por causa da condição beligerante do estado de natureza, que Hobbes retrata como a condição natural em que a humanidade se encontraria antes de se formar a sociedade e se criarem a lei e a justiça, essa busca de poder é incessante e perpétua” (ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político*: uma introdução. op. cit., p.60).

Em um fragmento póstumo de 1883, Nietzsche afirma: “Os animais seguem seus impulsos e afetos: nós somos animais.” (Nachlass/FP Frühjahr – Sommer 1883, 7 [76], KSA 10.268 – tradução nossa). E se questiona:

Fazemos algo de diferente? Será acaso apenas uma *farsa* quando seguimos a moral? Na verdade, seguimos nossos impulsos e a moral é apenas uma *linguagem gestual* dos nossos impulsos? O que é “dever”, “direito”, “bem”, “lei” – que vida de impulsos corresponde a estes signos abstratos? [...] (Nachlass/FP Frühjahr – Sommer 1883, 7 [76], KSA 10.268 – tradução nossa).

São essas e outras questões relacionadas que buscaremos elucidar na obra de Nietzsche durante as próximas páginas. Compreendemos que os traços centrais que nos permitem identificar essas respostas buscadas por Nietzsche estão no que o filósofo denominou de “eticidade do costume”, amplamente discutido por ele em *Aurora* e posteriormente utilizado por ele em *Genealogia da moral* como parte de sua argumentação.

### 3.2.2 O conceito de eticidade do costume<sup>79</sup>

“Criar um animal que pode *fazer promessas* – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem?” (GM/GM II 1, KSA 5.291). Nietzsche inicia, com essa questão, a sua discussão apresentada nas primeiras seções da segunda dissertação. O autor argumenta, em resumo, que o homem precisou criar em si a faculdade da memória, em oposição ao *esquecimento*, que representaria “uma força, uma forma de saúde *forte*” (GM/GM II 1, KSA 5.291). Contudo, o autor da *Genealogia* atenta ao seguinte fato:

Mas quanta coisa isto não pressupõe! Para poder dispor de tal modo do futuro, o quanto não precisou o homem aprender a distinguir o acontecimento casual do necessário, a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente, a estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim, a calcular, contar, confiar – para isso, quanto não precisou antes tornar-se ele próprio *confiável, constante, necessário*, também para si, na sua própria representação, para poder enfim, como faz quem promete, responder por si *como porvir!* (GM/GM II 1, KSA 5.292).

Ora, como se deu esse processo de criar, no animal do esquecimento, uma faculdade oposta, a memória, para que ele se tornasse um animal capaz de fazer promessas? O que

<sup>79</sup> O termo em alemão é: *Sittlichkeit der Sitte*. Paulo César de Souza traduziu o título do aforismo como: *Conceito da moralidade do costume*. Nós, contudo, aqui preferimos a tradução do termo realizada por Rubens Rodrigues Torres Filho no volume dedicado a Nietzsche da coleção Os Pensadores: (NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p.167). Trazemos a nota explicativa do tradutor: *Eticidade* ou *moralidade*, duas palavras que perderam a referência ao significado original de *costume*, que têm por base (*ethos* em grego, *mos* em latim). O texto alemão, ao dizer *Sittlichkeit der Sitte*, o evoca muito mais diretamente – é que a língua não perdeu totalmente a memória dessa ligação, tanto que Ética se diz *Sittenlehre* (doutrina dos costumes) e já Kant reservava a fundamentação da moral para uma “metafísica dos costumes”.

significa todo esse trabalho pré-histórico em que o homem, durante milênios de sua existência, trabalhou sobre si mesmo? Nesse sentido, podemos dizer que Nietzsche associa tal situação de capacidade de prometer e, portanto, ser previsível, uma situação de “segurança jurídica”, de “tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante, e portanto confiável” (GM/GM II 2, KSA 5.293), com o fim de um imenso processo histórico que ele chamou de “eticidade do costume”. Compreenderemos como o autor mobiliza esses conceitos.

Nietzsche utiliza o conceito de “eticidade do costume” em *Genealogia da moral* definindo-o como “o autêntico trabalho do homem em si próprio, durante o período mais longo da sua existência” e compreende que “todo esse trabalho *pré-histórico* encontra nisto seu sentido, sua justificação [...]: com ajuda da [eticidade] do costume e da camisa de força social, o homem foi realmente *tornado* confiável” (GM/GM II 2, KSA 5.293). Ou seja, em resumo, foi a eticidade do costume que possibilitou ao homem tornar-se sociável, previsível, igual entre os iguais e um animal seguro<sup>80</sup>.

Se em *Genealogia da moral* Nietzsche apresenta a função primordial da eticidade do costume e apresentou-a como o resultado final de um longo processo, anteriormente em *Aurora* ele define o conceito<sup>81</sup>. Segundo nosso autor,

a [eticidade] 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. Em coisas nas quais nenhuma tradição manda não existe [eticidade]; e quanto menos a vida é determinada pela tradição, tanto menor é o círculo da moralidade. O homem livre é não moral, porque em tudo quer depender de si, não de uma tradição [...]. O que é a tradição? Uma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque *ordena*. (M/A 9, KSA 3.22).

O que nosso autor parece nos indicar é que, inicialmente, a eticidade do costume forja no homem um princípio de responsabilidade, de participação na comunidade, um homem ligado à tradição. Ainda não há, portanto, um sentido de individualidade, de soberania pessoal. O homem vem sendo moldado e forçado pela comunidade a se tornar confiável para obediência à

---

<sup>80</sup> Aqui seguimos a interpretação de Vânia Dutra, para quem a concepção de eticidade do costume é justamente a ligação entre a moral, cultura e impulsos em uma teia construtora do humano. Assim, a este conceito “coube criar as condições necessárias para o desenvolvimento da responsabilidade no homem. Requerendo, todavia, fazer dele, primeiramente confiável e igual entre os iguais, ao impor formas de agir inquestionáveis, a comunidade atua sobre o indivíduo [...]. [O] referencial regulador se encontra em uma superioridade imanente expressa na figura da tradição. Os homens teriam, assim, desde suas origens mais primitivas no sentido da própria constituição do humano pela ação da cultura, desenvolvido a atitude de obedecer a leis” (AZEVEDO, Vânia Dutra de. ETICIDADE DO COSTUME (*Sittlichkeit der Sitte*). In: GEN – Grupo de Estudos Nietzsche. *Dicionário Nietzsche*. op. cit., p.217.).

<sup>81</sup> De fato, a primeira ocorrência e, conseqüentemente, definição do conceito de eticidade do costume (*Sittlichkeit der Sitte*) é realizada em *Aurora*, conforme citado. Contudo, há traços do conceito em textos anteriores. Ao menos citamos aqui o aforismo 89 de *Opiniões e sentenças diversas*, de *Humano, demasiado humano II* (VM/OS 89, KSA 2.412), em que ele já acentua a prevalência da existência da comunidade em relação ao indivíduo e da necessidade de manutenção do costume, sobretudo a custo do sacrifício do indivíduo.

tradição e assim se torna por meio dela. O “homem bom” é o obediente ao disposto pela tradição e “em todos os estados originais da humanidade, ‘mau’ significa o mesmo que ‘individual’, ‘livre’, ‘arbitrário’, ‘inusitado’, ‘inaudito’, ‘imprevisível’” (M/A 9, KSA 2.22).

Ainda que os costumes nos pareçam supérfluos, o “homem bom” obedece e segue a tradição simplesmente pelo dever de segui-la. Assim, se “mantém na consciência a permanente vizinhança do costume, a ininterrupta obrigação de observá-lo: para reforçar a grande norma com que tem início a civilização: qualquer costume é melhor do que nenhum costume” (M/A 16, KSA 3.29). Essa é a plenitude da obediência ao costume. “Quem é mais moral?”, podemos nos questionar. Para Nietzsche, a resposta é categórica: “*Primeiro*, aquele que observa mais frequentemente a lei [...]. *Depois*, aquele que a observa também nos casos mais difíceis. O mais moral é aquele que mais *sacrifica* ao costume” (M/A 9, KSA 3.22).

Nesse sentido, podemos afirmar que a “eticidade do costume” foi o berço do que chamamos de *civilidade*<sup>82</sup>, ou ainda em termos nietzschianos, da situação de “um animal que pode fazer promessas” (GM/GM II 1, KSA 5.291). Um animal previsível e autônomo, dentro de uma sociedade previsível, é essencial para a formação de um Estado<sup>83</sup> “encerrado no âmbito da sociedade e da paz” (GM/GM II 16, KSA 5.322)<sup>84</sup>.

Nesse ponto, podemos nos perguntar: quais foram, na verdade, as condições para o surgimento, para o estabelecimento da eticidade do costume? Percebemos que, em ao menos

---

<sup>82</sup> Aqui utilizamos *civilidade* como sinônimo de *sociabilidade*. Vale ressaltar, inclusive, que já o jovem Nietzsche admitia que a sociabilidade é um instinto (cf. CV/CP 3, KSA 1.766) e, portanto, forjada no tempo. O termo utilizado no trecho em questão foi *Trieb*, que pode ser traduzido por *Impulso*. Contudo, seguimos aqui os comentários de André Itaparica e Wilson Frezzatti Jr. para os verbetes IMPULSO (*Trieb*) e INSTINTO (*Instinkt*), respectivamente, no GEN – Grupo de Estudos Nietzsche. *Dicionário Nietzsche*. op. cit. pp.270-3. Para Wilson Frezzatti Jr., *instinto* possui o mesmo sentido de *impulso*, *afeto* e *força*. Assim, na doutrina da vontade de potência, instinto é um *quantum* de potência que “vem a ser” aumentando sua potência. Ou seja, instinto não pode ser entendido como tipo fixo ou elemento primordial, mas sim um processo de crescimento e busca de mais potência.

<sup>83</sup> É digno de nota que o “Estado”, aqui descrito, não é a sua acepção *moderna*. Nietzsche quer aqui indicar o “Estado” em sentido mais primitivo, como uma organização social. Mais à frente indicaremos como o autor realiza uma crítica à concepção moderna de Estado.

<sup>84</sup> Mas esse animal autônomo, capaz de fazer promessas, parece contradizer o animal da eticidade do costume. Se, de um lado, temos o homem livre, autônomo e, portanto, responsável, de outro, temos o animal da eticidade do costume, preso à tradição. Como, então, se resolve este impasse? Nietzsche é claro ao apontar que a eticidade do costume é apenas um meio, o caminho de um processo, cujo objetivo final é o indivíduo autônomo e, portanto, liberado da própria eticidade do costume. Ele assim descreve: “Mas coloquemo-nos no fim do processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua [eticidade] do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos então, como o fruto mais maduro da sua árvore, o *indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da [eticidade] do costume, indivíduo autônomo supramoral (pois “autônomo” e “moral” se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode *fazer promessas*” (GM/GM II 2, KSA 5.293). Assim, na própria eticidade do costume temos um duplo movimento que, em princípio, parece ser contraditório. Se, de um lado, ela trata de domar o homem, torná-lo manso, previsível e ligado à tradição, de outro, essa própria eticidade do costume estabelece as condições de possibilidade de existência de um homem capaz de se liberar dessas amarras, requisitando apenas que ele continue a ser capaz de cumprir a sua palavra e promessas. Sobre este homem, Nietzsche afirma: “Este liberto ao qual é *permitido* prometer, [é o] senhor do *livre-arbítrio*” (GM/GM II 2, KSA 5.293). Nesse sentido, utilizaremos esse aspecto como pressuposto da crítica nietzschiana à noção de *sujeito*.

dois momentos, Nietzsche parece indicar a mesma direção: o surgimento da moralidade e do costume de seguir costumes está ligado ao estabelecimento do Estado; que só uma força coercitiva, como já o era o mais primitivo Estado, foi capaz de constringer os instintos humanos mais básicos. Vejamos.

O primeiro trecho que indicamos é o já citado aforismo 99 de *Humano, demasiado humano*:

Na condição *anterior* ao Estado, matamos o ser, o homem ou macaco, que queira antes de nós apanhar uma fruta da árvore, quando temos fome e corremos para a árvore [...]. O indivíduo pode, na condição que precede o Estado, tratar outros seres de maneira dura e cruel, visando *intimidá-los*: para garantir sua existência, através de provas intimidantes de seu poder. **Assim age o homem violento, o poderoso, o fundador original do Estado**, que subjuga os mais fracos. Tem o direito de fazê-lo, como ainda hoje o Estado o possui; ou melhor: não direito que possa impedir que o faça. **Só então pode ser preparado o terreno para toda moralidade, quando um indivíduo maior ou um coletivo, como a sociedade, o Estado, submete os indivíduos, retirando-os de seu isolamento e os reunindo em associação. A moralidade é antecedida pela coerção, e ela mesma é ainda por algum tempo coerção**, à qual a pessoa se acomoda para evitar o desprazer. **Depois ela se torna costume, mais tarde obediência livre, e finalmente quase instinto**: então, como tudo o que há muito tempo é habitual e natural, acha-se ligada ao prazer – e se chama *virtude* (MAI/HHI 99, KSA 2.96 – **negrito nosso**).

Ora, aqui já percebemos antecipados pontos essenciais do desenvolvimento da hipótese genealógica sobre o surgimento do Estado que Nietzsche estabelece em *Genealogia da moral* e que veremos em detalhes no próximo tópico: (A) Há um estado natural de livre exercício do poder, no qual o homem não tem vergonha de exercer sua força física e (B) nesse sentido, há um tipo de homem poderoso e violento o suficiente para submeter os mais fracos. (C) Só através do uso desse poder coercitivo que o Estado surge e se mantém, reunindo os demais em sociedade, (D) fazendo surgir a moralidade; primeiro sob coerção, depois transformada em costume e, por último, obediência livre e quase instinto.

Em um fragmento póstumo de 1881, Nietzsche repete a ideia sobre a passagem da coerção à sua assimilação como necessidade:

Primeiro, a coerção nos obriga a fazer algo com frequência, e mais tarde, nasce a necessidade, quando a coerção é incorporada [por exemplo, andar, quando o animal já não sabe nadar, é primeiramente uma coerção e contrário do que se deseja: depois torna-se uma necessidade] (Nachlass/FP Frühjahr–Herbst 1881, 11[289], KSA 9.552 – tradução nossa).

É interessante notar, por fim, o exemplo aqui utilizado. Em *Genealogia da moral*, no trecho que ele começa a desenvolver a sua hipótese genealógica sobre o surgimento da má consciência (cf. GM/GM II 16, KSA 5.321), o autor utiliza semelhante exemplo, qual seja, a coerção sofrida e assimilada pelo animal aquático, que antes nadava e foi forçado a aprender a

andar. Nesse ponto, passemos à investigação da hipótese genealógica acerca da formação do Estado e do surgimento da má consciência na *Genealogia da moral*.

### 3.3 A HIPÓTESE GENEALÓGICA ACERCA DA FORMAÇÃO DO ESTADO NA SEGUNDA DISSERTAÇÃO DA *GENEALOGIA DA MORAL* – A RELAÇÃO ENTRE A FORMAÇÃO DO ESTADO E O SURGIMENTO DA MÁ CONSCIÊNCIA

São nas seções 16 e 17 da segunda dissertação da *Genealogia da moral* que observamos Nietzsche tratar do surgimento primitivo do Estado estabelecendo, para isso, uma hipótese genealógica. Ele o faz associando às suas teses sobre a origem da *má consciência*, um dos pontos cardeais de seu livro. Foi antes, ainda em *Aurora*, que o autor já tinha pontuado: “Sob o domínio da eticidade do costume, a originalidade de toda espécie adquiriu má consciência<sup>85</sup>” (M/A 9, KSA 3.24).

A má consciência, ou “o sofrimento do homem *com o homem, consigo*” (GM/GM II 16, KSA 5.323) é justamente “a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu” (GM/GM II 16, KSA 5.321). Como vimos anteriormente, a tese de Nietzsche é que, em seu estado primitivo, “a humanidade não se envergonhava ainda de sua crueldade” (GM/GM II 7, KSA 5.302) e, assim, podia exercer livremente seus impulsos e alimentar seus instintos. Mais tarde, com o surgimento da necessidade de uma previsibilidade das ações do homem no âmbito da sociedade é que o Estado surge e monopoliza os instintos de vingança e, em termos jurídicos, a *composição* dos conflitos e a cobrança de dívidas.

---

<sup>85</sup> Aqui em *Aurora*, o termo utilizado por Nietzsche é [böses Gewissen], traduzido por Paulo César de Souza por [má consciência]. A primeira ocorrência desse termo está na seção 1 da terceira da *Consideração extemporânea*, de 1874, intitulada *Schopenhauer educador*. No entanto, em toda a *Genealogia da moral*, Nietzsche se utiliza da expressão [schlechtes Gewissen], também traduzido por Paulo César de Souza por [má consciência], e ocorre pela primeira vez na obra de Nietzsche em um fragmento póstumo de 1875. Nas *Obras incompletas*, de 1974, Rubens Rodrigues Torres Filho também traduz ambas as ocorrências por [má consciência]. Resta saber: por que Nietzsche utiliza os diferentes termos em diferentes ocasiões se, ao menos no entender dos principais tradutores de Nietzsche no Brasil, os termos são intercambiáveis? Por que Nietzsche prefere utilizar o termo [schlechtes Gewissen] em *Genealogia da moral*? Pelo fato de o termo [schlechtes Gewissen] já ter sido utilizado antes de *Aurora*, podemos dizer que a [má consciência], nesse caso, é a mesma que ocorre em *Genealogia*? Uma resposta geral que damos a estes questionamentos é que, para além da diferenciação dos termos, o que Nietzsche define em *Aurora* como [má consciência – böses Gewissen] já é, em germe, a [má consciência – schlechtes Gewissen] de *Genealogia da moral*. Tomando essa hipótese como ponto de partida, acreditamos que não há relevante diferença conceitual suficientemente fundada para a escolha de [schlechtes Gewissen] como termo majoritário utilizado em *Genealogia da moral*. Algo que reforça esta ideia geral é o fato de que, mesmo que [schlechtes Gewissen] foi amplamente usado em *Genealogia da moral*, a expressão [böse Gewissen] chega a ser utilizada por uma vez no texto (cf. GM/GM III 20, KSA 5.387), sem demonstrar qualquer diferença conceitual.

Aqui temos o ponto íntimo de ligação, na teoria de Nietzsche, entre o surgimento do Estado e da má consciência. São fenômenos que, segundo o autor, surgiram sob o mesmo ato: a má consciência, contudo, teve um surgimento secundário, como consequência da formação do Estado. Vejamos a argumentação do filósofo, que nos indica que (A) o tipo nobre, consciente de seu poder e liberdade e, por isso, capaz de exercer sobre os outros a sua violência, torna-se o fundador do Estado; (B) o tipo escravo, manso, domado e, por isso, incapaz de exercer contra os outros a sua violência, torna-se o homem do ressentimento e cria a má consciência como meio de satisfação dos seus instintos.

Na *Genealogia da moral*, ele nos fala que a má consciência é uma doença que o homem teve de adquirir depois de uma radical mudança “que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz” (GM/GM II 16, KSA 5.322). Desse modo ele argumenta que a “hipótese sobre a origem da má consciência pressupõe [...] [uma] mudança [que] não tenha sido gradual nem voluntária, e que não tenha representado um crescimento orgânico no interior de novas condições, mas uma ruptura, um salto, uma coerção, uma fatalidade inevitável [...]” (GM/GM II 17, KSA 5.324).

Mas, qual foi essa ruptura indicada por Nietzsche? Que fato representa um salto no crescimento interior da humanidade? Qual foi essa coerção que representa uma fatalidade inevitável? Tal mudança foi o repentino surgimento do Estado. Em dois momentos ele é explícito ao falar dessa relação e respostas que buscamos. Primeiro, ao falar dos fundadores do Estado, Nietzsche afirma que “Eles não sabem o que é culpa, responsabilidade, consideração, esses organizadores natos [...]. *Neles* não nasceu a má consciência, isto é mais do que claro – mas *sem* eles ela não teria nascido, [...] ela não existiria [...]” (GM/GM II 17, KSA 5.325). Depois, quando ele escreve: “No fundo é a mesma força ativa, que age grandiosamente naqueles organizadores e artistas da violência e constrói Estados, que aqui, interiormente, em escala menor e mais mesquinha, [...] cria a má consciência e constrói ideais negativos, é aquele mesmo *instinto de liberdade* (na minha linguagem: vontade de [potência])” (GM/GM II 18, KSA 5.325).

O que o autor nos indica é que, ao invés de conceber a formação do Estado como um processo gradual, que indicasse um crescimento ou evolução de uma consciência de organização social, ele surgiu repentinamente, promovido pelo uso da força e violência de um grupo<sup>86</sup> que soube utilizar a violência para firmar-se. Nas palavras de Nietzsche:

---

<sup>86</sup> Já tratamos, na seção anterior, das ligações entre o conceito de *Pathos da distância*, o ato criador e o direito senhorial dos nobres. Mais adiante, trazemos a relação disso com a ideia de que os nobres de que Nietzsche trata

a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim com tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com ator de violência – que o mais antigo “Estado”, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semianimal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma* (GM/GM II 17, KSA 5.324).

Nesse momento é interessante notar um ponto de ligação que o Nietzsche da terceira fase, mais maduro, possui com o jovem Nietzsche, ainda em “O Estado grego”. No texto, ele já tinha descrito: “Mas de onde surge, porém, este repentino poder do Estado [...]? Aqui vemos novamente com que obstinação a natureza, para se converter em sociedade, forjou o cruel instrumento do Estado – quer dizer, este *conquistador* de mão de ferro, que não é senão a objetivação dos instintos mencionados” (CV/CP 3, KSA 1.770 – tradução nossa).

Mas em que consiste, afinal, a vinculação dessa formação e efetivação violenta do Estado com a má consciência? Basta lembrar que o estágio primitivo do homem era sinônimo de saúde, pois o animal humano podia realizar “a satisfação de [...] livremente descarregar seu poder sobre um impotente [...] o prazer de ultrajar” (GM/GM II 5, KSA 5.299). Com a formação do Estado e a conseqüente monopolização do uso da violência, a livre satisfação dos instintos humanos foi bloqueada. Ora, como “todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro*” (GM/GM II 16, KSA 5.322), está criada as condições do surgimento da má consciência. Expliquemos os detalhes dessa afirmação.

Para Nietzsche, Estado e má consciência são frutos do mesmo ato criador. Enquanto que, de modo ativo, o forte – capaz de exercer sobre os outros a sua força – cria o Estado, o homem do ressentimento se sente tolhido e, na necessidade de liberar seus instintos, de modo secundário, cria a má consciência, para dar vazão ao mesmo instinto de violência. É por isso que ele afirma:

No fundo é a mesma força ativa, que age grandiosamente naqueles organizadores e artistas da violência e constrói Estados, que aqui, interiormente, em escala menor e mais mesquinha, dirigida para trás, no “labirinto do peito” [...] cria a má consciência e constrói ideais negativos, é aquele mesmo *instinto de liberdade* (na minha linguagem: a vontade de [potência]): somente que a matéria na qual se extravasa a natureza conformadora e violentadora dessa força é aqui o homem mesmo, o seu velho Eu animal – e *não*, como naquele fenômeno maior e mais evidente, o *outro* homem, *outros homens* (GM/GM II 18, KSA 5.326).

Ou seja, a formação do Estado e o surgimento da má consciência – frutos da mesma vontade de potência, da mesma vontade de satisfação dos instintos violentos – são respostas diversas para a efetivação de um mesmo instinto. O que diverge, então, é o modo de atuação dessa vontade de potência.

---

na primeira dissertação da *Genealogia da moral* são o “bando de bestas loutras” como os fundadores da mais primeva organização social do Estado, que ele trata na primeira e segunda dissertação do mesmo livro.

Ao tratar, na primeira dissertação da *Genealogia da moral*, da maneira nobre e da escrava de valorar (cf. GM/GM I 11, KSA 5.298), Nietzsche explica que a moral entre os nobres comporta um grau de respeito e gratidão mútuos. Assim, há aqui uma pressão e coerção social que, de certa forma, exerce uma tensão e não abre espaço para que o homem nobre exerça sua força. Nas palavras do próprio autor:

quem conhecesse aqueles “bons” apenas como inimigos, não conheceria senão *inimigos maus*, e os mesmos homens tão severamente contidos pelo costume, o respeito, os usos, a gratidão, mais ainda pela vigilância mútua, pelo ciúme *inter pares* [entre iguais], que por outro lado se mostram tão pródigos em consideração, autocontrole, delicadeza, lealdade, orgulho e amizade, **nas relações entre si** – para fora, ali onde começa o que é estranho, o *estrangeiro*, eles não melhores que animais de rapina deixados à solta. Ali desfrutam a liberdade de toda coerção social, na selva se recobram da tensão trazida por um língüo cerceamento e confinamento na paz da comunidade, *retornam* à inocente consciência dos animais de rapina [...] uma sucessão horrenda de assassinios, incêndios, violações e torturas [...] (GM/GM I 11, KSA 5.276 – **negrito nosso**).

O que aqui temos afirmado, já antes, em *Para além de bem e mal*, tinha sido postulado pelo autor:

Abster-se de ofensa, violência, exploração mútua, equiparar sua vontade à do outro: num certo sentido tosco isso pode tornar-se um bom costume entre indivíduos, quando houver condições para isso (a saber, sua efetiva semelhança em quantidade de força e medidas de valor [...]). Mas tão logo se quisesse levar adiante esse princípio, tomando-o possivelmente como *princípio básico da sociedade*, ele prontamente se revelaria como aquilo que é: vontade de *negação* da vida, princípio de dissolução e decadência. [...]. Também esse corpo no qual, conforme supomos acima, os indivíduos se tratam como iguais – isso ocorre em toda aristocracia sã –, deve, se for um corpo vivo e não moribundo, fazer a outros corpos tudo o que os seus indivíduos se abstêm de fazer uns aos outros: terá de ser a vontade de [potência] encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque *vive*, e vida é precisamente vontade de [potência] (JGB/BM 259, KSA 5.207).

Ainda assim, cabe pontuarmos uma interessante questão. Ao falar dos nobres, Nietzsche afirma categoricamente que “[nos fundadores do Estado] não nasceu a má consciência” (GM/GM II 17, KSA 5.324), pois o meio de expressão de sua vontade de potência foi a fundação do Estado, como vimos acima. Contudo, na primeira dissertação, o autor admite que surja o ressentimento no nobre, mas que tal ressentimento não consegue se instalar nele e envenená-lo: “Mesmo o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não *envenena* [...]. Um homem tal sacode de si, com *um* movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam” (GM/GM I 10, KSA 5.273).

Por fim, em resumo, podemos afirmar que são os nobres que, organizados guerreiramente, submetem os demais para se liberarem da pressão coercitiva que a moral nobre também exerce sobre eles mesmos. Desse modo, impedidos – pelo respeito mútuo – de causarem dor ao seu par nobre, quando “necessita desafogo, o animal tem que sair fora, tem

que voltar à selva” (GM/GM I 11, KSA 5.276). Então, exercem sua vontade de potência fundando o Estado<sup>87</sup>. E, de modo diverso, “*melhor*: inversamente, já se sabe que, carrega na consciência a invenção da ‘má consciência’ – o homem do ressentimento!” (GM/GM II 11, KSA 5.311), declara Nietzsche na segunda dissertação. Ou seja, aqui, a vontade de potência faz com que o homem do ressentimento atue contra ele mesmo, maltratando a si mesmo.

### 3.4 CRÍTICA NIETZSCHIANA AO ESTADO MODERNO

Até aqui, traçamos um caminho que nos levou das primeiras ideias do jovem Nietzsche – em que ele já tinha a concepção de que o Estado surgiu a partir da força, violência, crueldade e usurpação – até a elaboração de sua *hipótese* genealógica sobre a formação do Estado. Com efeito, vimos nesses dois momentos, também auxiliados por outros momentos da obra, um traço de continuidade no pensamento do autor. O que observamos, contudo, é que em certos momentos da obra, Nietzsche parece ser contraditório.

Se em “O Estado grego” ele possui uma visão otimista acerca da função cultural do Estado e em *Genealogia da moral* ele afirma que o Estado foi formado a partir da força de uma raça nobre – portanto, também nos parece uma visão otimista –, no capítulo “Um olhar sobre o Estado” de *Humano, demasiado humano*, por exemplo, ele dedica a maior parte dos aforismos a uma crítica ao Estado. Na verdade, percebemos isso igualmente, pelo menos, em *Aurora*, *A gaia ciência*, *Assim falava Zaratustra* e *Crepúsculo dos ídolos*.

Trata-se, portanto, do mesmo “Estado”? Acreditamos que não e desconfiamos que aqui podemos traçar um paralelo (que reforça nossa tese): do mesmo modo que Nietzsche compreende que originalmente o modo de valorar nobre possui a prerrogativa de criar valores e, só em momento posterior, o modo de valorar escravo teria realizado uma subversão ao operar a primeira *transvaloração*, assim teria inevitavelmente acontecido ao Estado. Somente sob este registro é que se compreende que, ao realizar uma crítica ao Estado, na verdade Nietzsche está

---

<sup>87</sup> Há um importante paralelo a ser feito. Nas páginas que se seguem, veremos o trecho da argumentação de Nietzsche sobre a procedência do Estado (cf. GM/GM II 17, KSA 5.324). Nele, o autor fala em um “bando de bestas louras” como um povo guerreiramente organizado que deu origem ao Estado. No trecho que acima citamos (cf. GM/GM I 11, KSA 5.276), nosso autor cita algo que reforça nossa tese, qual seja, de que são os “nobres” esse “povo” fundador original do Estado e, conseqüentemente, os “nobres” são identificados como esse “bando de bestas louras” a que Nietzsche se refere. Segue o trecho: “Na raiz de todas as raças nobres é difícil não reconhecer o animal de rapina, a magnífica *besta loura* que vagueia ávida de espólios e vitórias; de quando em quando este cerne oculto necessita desafoço, o animal tem que sair fora, tem que voltar à selva – nobreza romana, árabe, germânica, japonesa, heróis homéricos, vikings escandinavos: nesta necessidade todos se assemelham” (GM/GM I 11, KSA 5.276).

criticando aquilo que o Estado se tornou. Aqui temos, sobretudo, o “Estado moderno” como encarnação do que ele chamou de “*rebelião escrava na moral*” (JGB/BM 195, KSA 5.116).

### 3.4.1 *Rebelião escrava na moral* – a subversão no sentido originário de Estado

Nesse momento, é preciso ter como pressuposto o que discutimos no tópico 2.4 de nossa segunda seção. Ou seja, aqui partimos da argumentação que Nietzsche realiza na primeira dissertação da *Genealogia da moral* sobre o surgimento dos conceitos de “bom” e “ruim” e a primeira *transvaloração dos valores* – que foi a *rebelião escrava na moral*.

Então, novamente nos perguntamos: afinal, em que consiste essa *rebelião escrava na moral*? É, de fato, uma primeira inversão de valores. Entendendo que o nobre valora e age a partir de um *Sim* a si mesmo, que cria valores a partir de uma afirmação de sua beleza e força; compreendemos que o escravo valora a partir de um *Não* a tudo isso, de um ressentimento por não ter a força e beleza do nobre e, na incapacidade de se afirmar, nega os valores nobres e valora por meio dessa negação. Desse modo, enquanto (A) o nobre inicia sua valoração concebendo o valor de “bom” e, apenas de modo secundário, cria o valor de “ruim” como o oposto a si mesmo, (B) o escravo valora originariamente a partir da negação, criando primeiro o “mau” e, secundariamente, cria o valor de bom, que é ele mesmo, o fraco e ressentido. Por fim, segundo o autor:

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 obtém reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante *Sim* a si mesma, já de início a moral escrava diz *Não* a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e *este Não* é o seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação (GM/GM I 10, KSA 5.270).

Ora, é nesse momento que, operando uma reviravolta na moral, realizando a *rebelião escrava na moral*, por consequência, houve uma subversão no sentido originário de Estado. Apesar de não ser tão direto a esse respeito, acreditamos estar autorizados a interpretar dessa maneira, qual seja, que da mesma forma que houve uma *transvaloração* escrava, modificando os valores nobres originariamente criados, essa *transvaloração* teria chegado até o Estado (e ao direito, igualmente). Nesse sentido, como já indicado anteriormente, esse Estado *transvalorado pela moral escrava* é o Estado moderno. Temos uma indicação a este respeito em “Incursões de um extemporâneo”, presente em *Crepúsculo dos ídolos*:

*Crítica da modernidade*. – Nossas instituições nada mais valem: acerca disso há unanimidade. **O problema não está ligado a elas, mas a nós**. Depois que perdemos

todos os instintos dos quais nascem as instituições, estamos perdendo as instituições elas mesmas, *porque* não mais prestamos para elas. O democratismo sempre foi a forma de declínio da força organizadora: já em *Humano, demasiado humano*, I, [472], caracterizei a moderna democracia, juntamente com suas meias-realidades, como o “Reich alemão”, como *forma declinante do Estado* (GD/CI *Incursoes de um extemporâneo* 39, KSA 6.140 – **negrito nosso**).

Da leitura desse trecho, percebemos que Nietzsche não se contrapõe a uma ideia de Estado. Basta lembrarmos daquilo que observamos em “O Estado grego” e na hipótese genealógica sobre a formação do Estado em *Genealogia da moral*. Contudo, apesar de compreender que esse *instinto* teve um início nobre, seu declínio ocorreu no processo de humanização das instituições, ou como ele descreveu, no processo de *democratização* das instituições.

É justamente esse processo de democratização que crescentemente ocorreu no Estado moderno<sup>88</sup> que Nietzsche critica. Para o autor, a democracia colaboraria para a destituição de hierarquias e, nesse sentido, não contribuiria para uma organização aristocrática da sociedade. Teria sido a democracia a responsável pela pulverização de uma falsa ideia de igualdade, que recorreria a ideais humanísticos. Ao realizar seu exame genealógico no conceito de democracia, ele percebe que é possível aproximá-la ao cristianismo, entendendo-a como uma faceta moderna do mesmo cristianismo. Desse modo, a democracia, tal como o cristianismo, favoreceria a perpetuação de tipos fracos que buscariam eliminar (ou neutralizar) os tipos fortes<sup>89</sup>. Nesse sentido, o autor assim disserta em um fragmento póstumo:

[...] De fato, após o cristianismo ter exigido que o indivíduo se alvorçasse como juiz sobre tudo e todos, a megalomania tornou-se quase dever para ele: é preciso valer direitos *eternos* contra tudo o que é temporal e condicionado! Que importa o Estado! Que importa a sociedade! Que importam as leis históricas! Que importa a fisiologia! Aqui fala um além do vir-a-ser, algo imutável em toda a História, aqui fala algo de imortal, algo de divino, uma *alma*! Um outro conceito cristão, não menos maluco, foi transmitido ainda mais profundamente na carne da modernidade: o conceito de *igualdade das almas perante Deus*. Ele é o protótipo de todas as teorias dos *direitos iguais*: ensinou-se à humanidade a derivar religiosamente o princípio da igualdade; a

<sup>88</sup> Aqui tomamos como *Estado moderno* uma acepção geral do termo. Não pretendemos discutir as fontes históricas, jurídicas e filosóficas que tratam de traçar um momento e acontecimento específico na história, que seja capaz de autorizar a utilização do termo. Apesar das diferenças conceituais que os períodos comportam, reunimos sob o mesmo termo, um modelo de organização social que remonta suas bases históricas e ideológicas na ascensão do cristianismo como modelo central de pensamento no Ocidente. De modo mais específico, aqui nos utilizamos da acepção do termo sugerida por Pierangelo Schiera no verbete ESTADO MODERNO em: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. vol.1. 11ªed. Brasília: Universidade de Brasília, 1998. No início do texto, ele toma emprestado a definição feita por Ernest Wolfgang Boeckenoerde para discutir o tema: “conceito de ‘Estado’ [moderno] não é um conceito universal, mas serve apenas para indicar e descrever uma forma de ordenamento político surgida na Europa a partir do século XIII até os fins do século XVIII ou inícios do XIX, na base de pressupostos e motivos específicos da história europeia (sic) e que após esse período se estendeu — libertando-se, de certa maneira, das suas condições originais e concretas de nascimento — a todo o mundo civilizado” (BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. op. cit., p.425).

<sup>89</sup> Para essa interpretação, temos por base o verbete Democracia: SILVA Jr, Ivo da. DEMOCRACIA (*Demokratie*) In: GEN – Grupo de Estudos Nietzsche. *Dicionário Nietzsche*. op. cit. p.180-3.

partir disso, constitui-se mais tarde uma moral: e, que milagre, o homem acabou por leva-lo a sério, a assumi-lo *praticamente!*, quer dizer, politicamente, democraticamente, de modo socialista, pessimista-indignado [...]. (Nachlass/FP Frühjahr 1888, 15[30.2], KSA 13.424).

### 3.4.2 Estado e religião

Certamente, o filósofo de *O Anticristo* dedicou-se à crítica à religião e, de modo particular, ao cristianismo. De modo a simplificar a relação que aqui buscamos empreender, acentuamos que a relação entre Estado e religião (sobretudo a cristã) faz parte do que anteriormente pontuamos sobre a *rebelião escrava na moral*. Se formos à seção 8 da primeira dissertação da *Genealogia da moral*, perceberemos que Nietzsche indica o cristianismo como herdeiro de tudo aquilo que o judaísmo fez à moral nobre. Segundo ele, a *rebelião escrava na moral* teria necessitado de dois mil anos de desenvolvimento histórico para ter sido considerada a “moral vencedora” e, posteriormente, declarar-se como “a moral”. Assim descreve:

do tronco daquela árvore da vingança e do ódio [...] brotou algo igualmente incomparável [...]. O amor brotou dele como sua coroa [...] e das alturas buscava as mesmas metas daquele ódio [...]. Certo é, quando menos, que *sub hoc signo* [sob este signo], com sua vingança e sua [transvaloração] dos valores. Israel até agora sempre triunfou sobre todos os outros ideais, sobre todos os ideais *mais nobres* (GM/GM I 8, KSA 5.269).

Podemos afirmar que, em termos práticos, essa transvaloração *escrava* no sentido originário de Estado ocorre quando, na eticidade do costume, há a gradual modificação do conceito *jurídico e material de dívida* para o conceito *moral de culpa*. Ora, o que antes era meramente fruto do direito obrigacional disposto entre as partes, a dívida é aos poucos transmutada no conceito moral e *religioso* de culpa. Assim, o que acontece nas relações privadas é transferida para as relações morais e, seguindo o processo de modificação dos conceitos, é apropriada pela religião. Descreveremos essa relação jurídica, apontada por Nietzsche na segunda dissertação da *Genealogia da moral*, na seção posterior, sobre a *Genealogia do direito*.

### 3.4.3 Nietzsche versus contratualistas – Para além do contratualismo moderno

Um dos pontos da crítica nietzschiana à concepção moderna de Estado passa pela questão do contratualismo moderno. De um modo geral, as teses contratualistas partem do pressuposto de que o Estado e o poder político se originaram de um pacto, um contrato, ou seja,

de um vínculo estabelecido entre partes que, expressa ou tacitamente, resolveram dar fim a um estado natural instaurando uma ordem social<sup>90</sup>.

Mas, nos fica a questão: como Nietzsche reage a esta ideia? Sabemos, como já visto nas partes anteriores de nossa dissertação, que há traços desses pressupostos na teoria de Nietzsche (o contrato para o estabelecimento de direitos; a admissão, em certo sentido, da existência de um *estado natural bélico* antes da ordem estatal). Contudo, esses elementos são suficientes para depreendermos uma visão *contratualista* na teoria de Nietzsche sobre o surgimento do Estado? Se, por um lado, em *Humano, demasiado humano* o autor chega a afirmar que “o cálculo prudente das chances de conservação e de vantagem, em ambos os lados, [fez] nascer o desejo de um pacto. Sem pacto não há direito” (MAI/HHI 446, KSA 2.290), em *Genealogia da moral*, ao explicitar sua hipótese genealógica acerca da violenta e impositiva formação do Estado, ele declara: “penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um ‘contrato’” (GM/GM II 17, KSA 5.324).

Em um primeiro momento, trataremos uma pontuação geral sobre a hipótese contratualista acerca da formação do Estado, apresentando em brevíssimas linhas e de modo muito geral as teses de Hobbes, Locke, Rousseau e Hume. Em seguida, apresentaremos a crítica nietzschiana sobre a concepção contratualista, buscando conciliar as aparentes contradições nas definições de nosso autor.

### 3.4.3.1 A hipótese contratualista acerca da formação do Estado

#### a. O contratualismo hobbesiano

Nesta seção já trouxemos as ideias centrais sobre a teoria política hobbesiana, por ocasião da necessária aproximação que realizamos entre suas ideias com as de Tucídides e com as de Nietzsche. Contudo, aqui reuniremos também em breves linhas.

---

<sup>90</sup> Aqui seguimos a definição de Nicola Matteucci em: MATTEUCCI, Nicola. Contratualismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. op. cit., p.272-83. Pontuamos, sobretudo, a seguinte questão: “É [...] necessário fazer uma distinção analítica entre três possíveis níveis explicativos; [1] há os que sustentam que a passagem do estado de natureza ao estado de sociedade é um fato histórico realmente ocorrido, isto é, estão dominados pelo problema antropológico da procedência do homem civilizado; [2] outros, pelo contrário, fazem do estado de natureza mera hipótese lógica, a fim de ressaltar a idéia (sic) racional ou jurídica do Estado, do Estado tal qual deve ser, e de colocar assim o fundamento da obrigação política no consenso expresso ou tácito dos indivíduos a uma autoridade que os representa e encarna; [3] outros ainda, prescindindo totalmente do problema antropológico da procedência do homem civilizado e do problema filosófico e jurídico do Estado racional, vêem (sic) no contrato um instrumento de ação política capaz de impor limites a quem detém o poder” (Ibidem, p.272).

O primeiro passo para compreendermos o contratualismo na teoria política de Hobbes é identificar que ele concebe que não existe a noção de *justiça* ou *injustiça* “em si” – pois tais noções só surgem depois da lei instituída<sup>91</sup> –, todos os homens possuem direito sobre tudo, sobre todos os bens da terra. Além disso, o autor defende a ideia de que o homem é um átomo de egoísmo que, acima de tudo, quer preservar a sua vida. Desse modo, cada um buscará os bens que necessitam à sua sobrevivência, na proporção que lhes convier. É apenas sob esse registro e ideias iniciais que entendemos o bélico “estado de natureza” descrito pelo autor, pois cada homem possui a intenção de satisfazer seus desejos e, em certa medida, possui uma igualdade de forças para exercê-los<sup>92</sup>.

De outra forma, então, não poderia ser a caracterização do estado de natureza hobbesiano a não ser o *bellum omnium contra omnes*<sup>93</sup> [a guerra de todos contra todos], pois, dadas as características acima, há o risco sempre iminente de se perder a vida e os bens que são desejados por outros. Dito isto, soa forte em cada homem o seu instinto de sobrevivência que, então, busca utilizar a razão como instrumento eficaz para escapar de tal condição. Nesse sentido, a razão estabelece leis da natureza<sup>94</sup> mediante às quais o homem se proíbe de realizar algo que atente contra sua própria vida.

É importante pontuar que Hobbes define como direito de natureza (ou direito natural, ou ainda *ius naturale*) a liberdade de exercer sua própria força e desejos que cada homem tem. É justamente esse direito natural que precisa, em sua concepção ser tolhido por alguma força externa, de modo que, ao mesmo tempo, cada homem consiga preservar o seu corpo e sua vida do direito natural que todos possuem sobre a vida e corpos dos demais<sup>95</sup>. Por isso, os homens estabelecem um pacto entre si e, de livre vontade, livremente dispendo de seu direito a tudo e a todos, entregam tal poder a um soberano (ou a uma Assembleia)<sup>96</sup>. O mesmo átomo de egoísmo que é o homem, para fins específicos – ou seja, utilitariamente, para salvaguardar seu bem maior que é a própria vida – usa de sua liberdade e dispõe seu direito mais basilar. Por fim, é desse modo que Hobbes fundamenta um direito absoluto de um Estado absoluto que, fora do pacto estabelecido pelos súditos, mantém a ordem social a qualquer custo.

---

<sup>91</sup> cf. HOBBS, Thomas. *Leviatã*. op. cit. Cap. XIII – Da condição natural da humanidade relativamente à sua felicidade e miséria, p. 111. Hobbes relaciona, nos capítulos XIV e XV do *Leviatã*, dezenove leis naturais. As três primeiras, contudo, são as mais importantes. Assim, é necessário que o homem: [1] se esforce por buscar a paz; [2] renuncie o direito sobre tudo e [3] cumpra os acordos feitos.

<sup>92</sup> cf. *Ibidem*, p.106 ss.

<sup>93</sup> cf. *Ibidem*, p.109.

<sup>94</sup> cf. *Ibidem*, Cap. XIV – Das primeira e segunda leis naturais e dos contratos, p.112.

<sup>95</sup> cf. *Ibidem*, p.113.

<sup>96</sup> cf. *Ibidem*, Parte II – DA REPÚBLICA, Cap. XVII – Das causas, geração e definição de uma república, p.142ss.

## b. O contratualismo de Locke

John Locke descreve sua teoria política em *Dois tratados sobre o governo* e é no segundo deles que ele descreve o seu contratualismo. Segundo o autor, inicialmente os homens viviam em um *estado de natureza* caracterizado pela perfeita liberdade e igualdade entre todos<sup>97</sup>. Contudo, divergindo de Hobbes, esse estado de natureza não possui uma tensão tal que o torna bélico, de uma *guerra de todos contra todos*. Ele compreende que o estado de natureza tem por base uma *lei da natureza* que obriga a todos os seres ao respeito à igualdade, de modo que a ninguém é lícito provocar o prejuízo à vida, saúde, liberdade e propriedade dos demais.

Contudo, há homens que não respeitam a lei da natureza. Ocorre que, para que essa lei tenha efetividade, todos possuem (em igual grau) o direito de punir os transgressores<sup>98</sup>. Cada homem, então, torna-se executor dessa lei da natureza<sup>99</sup> e, além do direito de castigar, possui o direito à reparação do dano<sup>100</sup>. Acentuamos que, assim tratando essa questão, Locke enxerga como sendo dois direitos diversos: o de punir e o de reparar.

Dito isto, Locke defende a ideia de que essa situação de punições e ameaças pode levar a um *estado de guerra*<sup>101</sup> que, vale ressaltar, não é a situação originária do homem, mas situação provocada após o convívio entre eles. É para contornar os incômodos de tal que situação, então, que os homens estabelecem entre si uma sociedade civil ou política<sup>102</sup>. Ela tem, portanto, a função de proteger os direitos naturais dos homens – sobretudo o direito à propriedade<sup>103</sup> – e, para isso, se utilizam do poder de estabelecer leis (legislar), executar tais leis e julgá-las<sup>104</sup>.

Tal sociedade civil ou política, por fim, é estabelecida por meios de um *pacto original* e funda-se com base no consentimento dos homens<sup>105</sup>. É digno de nota que, com base nessa máxima, de que apenas o consentimento do povo funda sociedades civis ou políticas, ou seja, funda Estados, Locke rechaça qualquer possibilidade de criação de um Estado pela via da conquista após uma guerra<sup>106</sup> ou por meio da usurpação<sup>107</sup>.

---

<sup>97</sup> cf. LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. Livro II, p.384.

<sup>98</sup> cf. *Ibidem*, p.385-6.

<sup>99</sup> cf. *Ibidem*, p.387.

<sup>100</sup> cf. *Ibidem*, p.388.

<sup>101</sup> cf. *Ibidem*, p.395-401.

<sup>102</sup> cf. *Ibidem*, p.451-67.

<sup>103</sup> cf. *Ibidem*, p.405-29 e 495.

<sup>104</sup> cf. *Ibidem*, p.496-7.

<sup>105</sup> cf. *Ibidem*, p.468-93.

<sup>106</sup> cf. *Ibidem*, p. 542-59.

<sup>107</sup> cf. *Ibidem*, p.559-60.

c. O contratualismo de Rousseau

Jean-Jacques Rousseau é um pensador que, sob uma clara e textual divergência a Hobbes, possui uma visão otimista da hipótese de um *estado de natureza* do homem. Para o genebrino, a felicidade é a condição primeva do homem. Ele nos diz: “O homem nasceu livre e por toda parte ele está agrilhado”<sup>108</sup>. É em *O contrato social* – obra que tem por referência explícita do termo “Contrato” – que Rousseau busca discutir, não os fatos que provocaram essa mudança, mas o que, na prática, pode legitimar a convivência entre os homens.

O que se percebe, desde o início do escrito, é que o estado de natureza de Rousseau é claramente apontado como uma hipótese de trabalho e uma espécie de guia teórico para compor o leque de ações que podem ser tidas como legítimas dentro do estado civil. Nesse sentido, retornemos à sua formulação da condição de natureza. Se o homem nasceu livre e feliz, aquilo que operou uma modificação no seu modo de ser inicial foi justamente a convivência humana. A sociedade civil teria tudo, como ato fundador, a “instituição” da propriedade privada. Foi a declaração de posse, executada pelo primeiro homem, que inaugurou o início de uma convivência aprisionante de uma vida em sociedade<sup>109</sup>.

É nesse sentido que Rousseau critica a existência de um “direito do mais forte”<sup>110</sup>. Não há, em sua concepção, que se falar em um direito concebido mediante o uso da força. Na verdade, o filósofo considera *força* como um poder meramente físico, não compreendendo como defensável uma *moralidade* que surge como efeito de sua aplicação. Melhor dizendo: separando a *necessidade* (que rege as faculdades físicas e naturais do homem) da *vontade* (que está no âmbito da *psiqué* humana, portanto, no alcance de sua deliberação), Rousseau enxerga um abismo entre as duas ordens, entre os dois campos.

Assim, a força não pode gerar um ato moral e, nesse sentido, qualquer “direito” que decorra de uma relação de forças só subsistirá mediante a existência dessa força. E é justamente pelo fato de que o uso da força não pode ser moralizado, ou seja, a força não pode fazer surgir direitos que sejam *legítimos*, que as convenções se tornam necessárias para dar base legítima à existência de direitos entre os homens<sup>111</sup>.

A convivência entre os homens em sociedade chega a um ponto diametralmente contrário ao que se tem no estado de natureza. Assim, por meio de sua liberdade, os homens

---

<sup>108</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. Princípios de direito político. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 9.

<sup>109</sup> cf. *Ibidem*, p.10-2.

<sup>110</sup> cf. *Ibidem*, Cap. III – Do direito do mais forte, p.12-3.

<sup>111</sup> cf. *Ibidem*, p.12-8.

unem suas forças para que se forme e estabeleça entre eles um *contrato social*<sup>112</sup>, capaz de ajuda-los no dever primordial de autoconservação<sup>113</sup>. Ao sair do estado de natureza e associando-se no Estado civil, o homem se dá inteiramente ao corpo social<sup>114</sup> e, conseqüentemente, opera uma troca: por meio do *contrato social* ele perde a liberdade natural e o direito ilimitado àquilo que quer e deseja e ganha a liberdade civil e a propriedade daquilo que possui. Aqui há, em suma, a troca dos próprios interesses pelo interesse comum dirigido a uma “vontade geral”<sup>115</sup>.

#### d. O “contrato original” de Hume

É em *Do contrato original*, um ensaio político, que David Hume realiza uma crítica à ideia do consentimento como base de um contrato original que deu início ao Estado. Ele inicia o texto expondo dois tipos de argumentos que tentam explicar a formação de um sistema político. O primeiro argumento vincula o governo à divindade, de modo que, ferir tal princípio é ferir a própria divindade. O segundo estabelece que o Estado surge do consentimento do povo, supondo uma espécie de “contrato original”, em que os súditos confiam a um soberano sua proteção. Afirma Hume: “Arriscar-me-ei a afirmar que ambos estes sistemas de princípios especulativos são justos, embora não no sentido que os partidos pretendem; e que ambos os esquemas de conseqüências práticas são prudentes, embora não ao ponto a que um dos partidos, em oposição ao outro, tem geralmente procurado leva-los”<sup>116</sup>.

Quanto ao primeiro argumento, Hume estabelece que quem admite a existência de Deus, de uma providência geral (que os acontecimentos do universo são regidos por uma ordem divina), não negará tal argumentação. A ordem divina estabelece a existência das instituições e governos. Assim, eles foram planejados por este ser onisciente. Desse modo, todo poder tem origem na providência. Levando tal afirmação às últimas conseqüências (e aqui reside a crítica de Hume a este primeiro argumento), não há “santidade” especial no poder de um rei, em relação a outros que realizam algum exercício de poder. Para ele, neste argumento, todos os poderes das instituições e pessoas estatais agem por delegação divina e, por conseqüência, um rei não tem ação mais especialmente direcionada do que qualquer policial<sup>117</sup>.

---

<sup>112</sup> cf. *Ibidem*, p.20.

<sup>113</sup> cf. *Ibidem*, p.9.

<sup>114</sup> cf. *Ibidem*, p.25.

<sup>115</sup> cf. *Ibidem*, p.33ss.

<sup>116</sup> HUME, David. *Do contrato original*. In *Investigação sobre o entendimento humano; Ensaios morais, políticos e literários*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p.197.

<sup>117</sup> cf. *Ibidem*, p.198.

No segundo argumento, que é o tema central, sendo uma crítica à teoria hobbesiana da existência de um contrato social, o autor parte da premissa da tradição contratualistas de Hobbes de que todos os homens são iguais em força física. Por esta razão, ao falarmos em “autoridade” e “poder”, só o “consentimento” de cada homem é que seria capaz de explicar o surgimento dos institutos de poder e autoridade estatais. Hume, logicamente, agrega as demais premissas dessa tradição contratualistas: a. tal consentimento é voluntário e serve para estabelecer a paz e a ordem; b. há uma renúncia das liberdades naturais do homem; c. as condições de tal pacto são explícitas ou tácitas; d. uma vez o pacto estabelecido, os homens saem de um estado de natureza de guerra de todos contra todos (núcleo do argumento contratualista de Hobbes).

Nesse sentido, também faz parte da argumentação salientar que não é possível encontrar factualmente tal contrato, mas que é possível observá-lo na sociedade, dado que ele seria expresso pela própria natureza humana. O consentimento de tal contrato, por muito tempo, teria sido exercido de maneira imperfeita. Assim, o domínio de uma comunidade, feito por um só homem, foi mais realizado pela persuasão que pela ordem e, além disso, a sociedade não atingiu o estado de governo civil enquanto usou a força para subjugar os desobedientes.

O ponto central da argumentação humeana não é, especificamente, a existência ou não de tal contrato. Sua questão é o fato de não encontrar na história mundial algo que se assemelhe ao tipo de *contrato original* defendido pelos *contratualistas*. Hume afirma que, se por *contrato original* entenderem como uma espécie de pacto social em que os primeiros povos “selvagens” resolveram conjugar forças, tal ideia é aceitável<sup>118</sup>. O problema é afirmar que tal “contrato” ainda possui força legitimadora de qualquer governo, como se as ressonâncias de tal pacto ainda fossem sentidas nos dias atuais. Hume nega que haja uma perpetuação da obrigação em prestar fidelidade estabelecida pelo consentimento dos primeiros povos em relação aos seus descendentes.

De modo totalmente diverso às concepções contratualistas tradicionais acima elencadas, ele afirma que a existência dos governos atuais está vinculada, isto sim, à conquista, à usurpação e ao jogo de poder que os mais fortes utilizaram para sujeitar os mais fracos. A “pretensão de legitimidade” que há nos governos repousa, na verdade, em artifícios de força e violência<sup>119</sup>.

A crítica de Hume também passa pela questão da eleição, argumentando que esta não passa de uma decisão combinada de que possui o poder, ou a decisão de uma grande multidão motivada por alguém que a encabece. A exemplo disto, Hume lembra a tão aclamada

---

<sup>118</sup> cf. *Ibidem*, p.198.

<sup>119</sup> cf. *Ibidem*, p.199.

“democracia ateniense”, mostrando que se fossem levados em conta os escravos, mulheres e estrangeiros, apenas uma pequena parcela da população ateniense é quem decidia pelo todo. Assim, ainda que supuséssemos um governo que fosse estabelecido pela opinião pública, em tempos de instabilidade política, somente a força – militar ou política – é que solucionaria a controvérsia:

É inútil dizer que todos os governos são ou devem ser criados com base no consentimento popular, na medida em que a necessidade das coisas humanas o permitir. Isto é totalmente favorável à ideia que defendo. Afirmo que jamais as coisas humanas permitirão tal consentimento, e raramente algo que aparente sê-lo; e que a conquista ou a usurpação, ou mais simplesmente a força, mediante a dissolução dos antigos governos, é a origem de quase todos os novos governos que o mundo viu nascer. E que, nos poucos casos em que possa parecer ter havido um consentimento, este foi geralmente tão irregular, tão limitado ou tão misturado com a fraude e a violência, que não se lhe pode atribuir grande autoridade<sup>120</sup>.

O cerne do ataque de Hume às teses contratualistas de sua época é, como se vê, a questão do consentimento. Ele chega a considerar a possibilidade de fundamentação do poder civil no consentimento. O filósofo apenas tende a ser mais realista ao afirmar que “muito raramente [o consentimento] se verificou, em qualquer grau, e quase nunca em toda a sua plenitude [...]”<sup>121</sup>.

Suas teses vão, na verdade, fundamentando que a obediência civil e política de um corpo social é mais realizada por medo que por obrigação moral. Em sua concepção, é o hábito de reconhecimento de uma pretensa legitimidade do poder de uns sobre outros que gera mais reconhecimento de poder. Assim, Hume considera comum que, aquilo que chama de consentimento expresso ou tácito, nada mais seja do que uma instituição original “feita através da violência, e a submissão [sendo realizada devido] à necessidade”<sup>122</sup>.

Uma vez instituído o poder civil, qualquer que seja o modo de surgimento ou preservação dessa coerção social, Hume descreve que surgem *deveres morais* de dois tipos. O primeiro tipo, na verdade, faz parte do instinto e propensão natural dos homens, de modo que estes são apenas reconhecidos na ordem social. O segundo tipo de deveres morais é forjado, criado na base de um sentido de obrigação que surge dessas relações sociais. E pontua: “É assim que a *justiça*, o respeito pela propriedade alheia, e a *lealdade*, o cumprimento das promessas, se tornam obrigatórias e ganham autoridade sobre os homens”<sup>123</sup>.

Ainda sobre os deveres morais de segundo tipo, vale pontuar, por fim, uma afirmação de Hume que nos servirá para realizarmos um paralelo com Nietzsche: “Nossos instintos

---

<sup>120</sup> Ibidem, p.203.

<sup>121</sup> Ibidem, loc.cit.

<sup>122</sup> Ibidem, p.204.

<sup>123</sup> Ibidem, p.207.

primitivos nos conduzem, ou a conceder a nós mesmos uma liberdade ilimitada, ou a procurar o domínio sobre os outros; e só a reflexão nos leva a sacrificar essas fortes paixões aos interesses da paz e da ordem pública”<sup>124</sup>.

3.4.3.2 “Quem pode dar ordens, quem por natureza é ‘senhor’, quem é violento em atos e gestos – que tem a ver com contratos!” (GM/GM II 17, KSA 5.324)

Cabe-nos, agora, pontuar como fica a relação entre “contrato” e “Estado” na teoria de Nietzsche. Foi nesse sentido que trouxemos as teses dos principais contratualistas da tradição moderna. Uma questão a nós se impõe: a partir dos argumentos acima expostos, é possível definir Nietzsche como um contratualista, ou seja, como um teórico que compreende a procedência do Estado a partir do estabelecimento de um contrato, de um pacto entre os cidadãos?

Retomemos o trecho de *Genealogia da moral* no qual Nietzsche explica e descreve sua tese acerca da formação do Estado:

a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência – que o mais antigo “Estado”, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semianimal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma*. Utilizei a palavra “Estado”: está claro a que me refiro – algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o “Estado” na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um “contrato” (GM/GM II 17, KSA 5.324).

Aparentemente este trecho se contrapõe à uma possível tese de que Nietzsche concebe o início do Estado por meio de um contrato. Contudo, é o trecho posterior que nos faz entender que o autor opera uma ressignificação do conceito, daí o motivo dele utilizá-lo entre aspas. Segue o trecho: “Quem pode dar ordens, quem por natureza é ‘senhor’, quem é violento em atos e gestos – que tem a ver com contratos!” (GM/GM II 17, KSA 5.324).

Essa ideia plenamente desenvolvida na *Genealogia da moral* encontra seus primeiros traços em *Humano, demasiado humano*. Em determinado trecho do já citado aforismo 99, ele fala sobre a ação coercitiva do

homem violento, o poderoso, o fundador original do Estado, que subjuga os mais fracos. Tem o direito de fazê-lo, como ainda hoje o Estado o possui; ou melhor: não há direito que possa impedir que o faça. Só então pode ser preparado o terreno para toda a moralidade, quando um indivíduo maior ou um indivíduo coletivo, como a

<sup>124</sup> Ibidem, p.208.

sociedade, o Estado, submete os indivíduos, retirando-os de seu isolamento e os reunindo em associação (MAI/HHI 99, KSA 2.96).

Então, esse Estado, é implementado por meio de força e coerção social – para atingir determinado fim – e ele só é estabelecido por quem pode realizar tal violência. Assim, como anteriormente também esboçamos, é possível conceber uma espécie de *contrato* estabelecido entre os pares nobres, os violentos que podem exercer sua violência e imposto à “massa ainda informe e nômade”. Ou seja, não vemos Nietzsche abandonar uma possível tese contratualista para o surgimento do Estado. O que está claro é que o autor modifica o sentido, algo habitual em sua obra. E tal modificação insere-se em algo comum às três acepções anteriormente apresentadas (Hobbes, Locke e Rousseau) e que já tinha sido fundamentalmente criticada por Hume: trata-se da questão do consentimento.

Se a tese central de um *contrato social* era seu estabelecimento a partir de uma *vontade geral* de todo o *povo* e por meio de uma *livre vontade* (como descreveu Rousseau); por medo e vontade de preservação da própria vida frente ao bélico *estado de natureza* (como vimos em Hobbes); ou para a preservação da propriedade, como em Locke; Nietzsche afirma que esses tipos de “sentimentalismos”, que sempre pressupõem um livre querer de indivíduos autônomos, na verdade escondem aquilo que teria sido como que a história natural dos seres humanos.

O que se tem aqui por base é a crítica nietzschiana ao conceito de “sujeito”. Abordando de modo resumido uma questão extensa e complexa, em diversos momentos do *corpus* nietzschiano há uma densa crítica à ilusão e ao preconceito metafísico que é defender a existência de um sujeito. Ou seja: se, segundo a argumentação do próprio Nietzsche, o “sujeito” é um preconceito metafísico, então a ideia da existência de um indivíduo capaz de decidir e deliberar sobre si mesmo e suas ações é, igualmente, um preconceito metafísico<sup>125</sup>.

Na verdade, para o autor do *Zarathustra*, a necessidade da existência do Estado foi forjada sob violência. Ou seja, não é que verdadeiramente a instituição do Estado é algo próprio da “natureza humana”, como expressão de sua natural tendência à “socialização”. O que de fato ocorreu é que “tendo aprendido a crer na necessidade do Estado, não sentimos mais a crueldade

---

<sup>125</sup> Para melhor explicitar a crítica de Nietzsche ao “sujeito”, reproduzimos um trecho do verbete “Sujeito” do Dicionário Nietzsche: “Já no prefácio de *Para além de bem e mal*, Nietzsche busca desconstruir o conceito metafísico de sujeito. Defende, então, que há razões para pensar que talvez tenha sido a superstição do sujeito e do eu, da qual teria derivado a superstição da alma, que erigiu o conceito de verdade, pedra fundamental de todo o edifício filosófico. Do mesmo modo levanta a hipótese de que talvez o conceito de verdade tenha sido originado em uma determinada linguagem e gramática, a mesma que permitiu a Platão cometer o maior dos erros, a invenção do puro espírito e do bem em si. [...]. Por compreender que o ‘sujeito’ não é uma unidade nem o agente de uma ação, suas reflexões encontram uma formulação radical na seção em que trata do ‘erro de uma causalidade falsa’ no capítulo ‘os quatro grandes erros’ de *Crepúsculo dos Ídolos*” (RUBIRA, Luís. SUJEITO (Subjekt) In: GEN – Grupo de Estudos Nietzsche. *Dicionário Nietzsche*. op. cit. p.387-8).

tanto como no caso em que reprovamos as ideias” (MAI/HHI 101, KSA 2.98). Um fragmento póstumo de 1881, já citado, Nietzsche parece ratificar essa ideia que, em nossa concepção, pode ser facilmente associada ao Estado:

Primeiro, a coerção nos obriga a fazer algo com frequência, e mais tarde, nasce a necessidade, quando a coerção é incorporada [por exemplo, andar, quando o animal já não sabe nadar, é primeiramente uma coerção e contrário do que se deseja: depois torna-se uma necessidade] (Nachlass/FP Frühjahr–Herbst 1881, 11[289], KSA 9.552 – tradução nossa).

Ainda sobre nossa questão, há pontuações específicas a serem feitas. Em primeiro lugar, (A) contrapor essa situação de formação do Estado segundo Nietzsche, com o que já vimos sobre Hobbes, Locke e Rousseau. Depois, (B) pontuar semelhanças entre a teoria nietzschiana com a de David Hume acerca da procedência do Estado por meio de um “contrato original” consentido.

(A) Sobre Hobbes, por mais que anteriormente vimos certa vinculação entre as teorias, sobretudo no que diz respeito ao *estado de natureza*, admitido por Nietzsche em certa medida, aqui fica claro um afastamento entre ambos os autores. Em Hobbes, o elemento essencial de formação do contrato entre o povo e o Leviatã (um só homem ou uma Assembleia) é a *vontade*. Ainda que possamos criticar essa “vontade”, alegando que ela poderia estar viciada por conta do medo e da situação beligerante do *estado de natureza*, ainda assim há presente a vontade das partes em contratar.

A situação, em Nietzsche, é totalmente diversa. O Estado é, em sua teoria, uma imposição de um grupo, “um bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente maior em número, mas ainda informe e nômade” (GM/GM II 17, KSA 5.324). Em um fragmento póstumo ele chegou a afirmar: “Se você é muito fraco para se dar leis, que um tirano ponha seu jugo sobre você e diga: ‘obedecei, trincais os dentes, mas obedecei’ – e todo bem e mal se afogará na obediência que deve a ele” (Nachlass/FP November 1882 – Februar 1883, 5 [1] [108], KSA 10.199 – tradução nossa).

Já em Locke, a crítica de Nietzsche vai se tornando mais efetiva. Ele diverge da compreensão hobbesiana de um estado de natureza bélico e, para além disso, fala sobre uma *lei da natureza* que garante um respeito a uma igualdade entre os homens, algo fundamentalmente refutado por Nietzsche. Outro aspecto que diverge em relação à compreensão nietzschiana sobre o surgimento do Estado: Locke defende que é impossível e insustentável que o Estado se funde sobre o signo da violência e da usurpação. Vimos que, para Nietzsche, o próprio homem

é fundamentalmente violento e, nesse sentido, não há que se falar em garantias de direitos naturais e intrínsecos ao homem.

No caso de Rousseau, podemos dizer que a crítica nietzschiana se torna mais pesada e vai a outro fundamento. Enquanto que o genebrino possui uma visão otimista acerca do estado de natureza, Nietzsche está mais próximo ao estado de natureza postulado por Hobbes. Outra crítica que podemos esboçar é a questão da força e sua capacidade de gerar ou não direitos. Enquanto o filósofo de *O contrato social* prevê uma separação entre os âmbitos da natureza física e psíquica do homem, Nietzsche entende-a como sendo uma coisa só. Por isso, Nietzsche afirma que é a força, sobretudo entre iguais, a responsável por gerar direitos. Rousseau torna-se, então, rival nessa tese, pois afirma que apenas o consentimento é base da criação de direitos entre os homens.

(B) Em Hume, por fim, percebemos uma forte vinculação das ideias acerca do consentimento como base do “contrato”. Ambos os autores atacam esse pressuposto básico do contratualismo e compreendem que a violência, força e usurpação foram o solo e condição básica de surgimento do Estado.

É interessante também notar a proximidade das teses que dizem respeito à “natureza humana”. Apesar de Hume admitir a existência de deveres morais intrínsecos ao homem, os autores concordam ao assumir que a maior parte deles surgem por meio das obrigações que surgem nas relações sociais. Assim, há forte vinculação no que diz respeito ao efeito do hábito de seguir normas e preceitos, tanto defendido por Hume desde suas concepções sobre o *hábito* na sua epistemologia, quanto defendido por Nietzsche no âmbito da eticidade do costume.

Feitas essas ponderações, compreendemos que a tese de Nietzsche pode ser considerada, em alguma medida, como uma tese contratualista *heterodoxa*, pois o autor critica a fundamentação de contratos baseados em consentimento, mas admite que o contrato é fonte de direito *inter pares*, apenas entre os que, nobres que são, possuem força para instituir uma organização social em outros. Apesar de um início violento, seguindo a esteira de Hume, o autor prevê que o hábito e crença na necessidade do Estado faz com que a ordem social se perpetue.

### 3.5 DO ESTADO AO DIREITO: UMA CRÍTICA NIETZSCHIANA AO PRINCÍPIO DE SEGURANÇA JURÍDICA COMO PRESSUPOSTO DO ESTADO [DE DIREITO]

Uma nota específica no conceito de Estado é a concepção de um *Estado de direito*, que é “um modo particular de organização política cuja finalidade é a divisão igualitária das

liberdades entre os membros da coletividade”<sup>126</sup>. Nietzsche não utilizou a palavra *Estado de direito* no sentido liberal em que ela surgiu [*Rechtsstaat*], mas utilizou [*Rechtszustände*] significando certa situação ou condição de direito – estado de coisas em que o direito está presente – por duas vezes: em *Genealogia da moral*, II, §11 e *Humano, demasiado humano II*, O andarilho e sua sombra, §26 – ambas traduzidas por Paulo César de Souza como *Estados de direito*. Apesar de Nietzsche não ter utilizado a expressão [*Rechtsstaat*], entendemos a posição do tradutor em adotar tal tradução, sobretudo se compreendermos o conceito de *Estado de direito* como uma situação em que o direito se faz presente, regulando, limitando e impondo direcionamentos às ações humanas.

É fundamental notar a importância do conceito de *segurança jurídica* no estabelecimento do *Estado*. Ao tratar das questões das “Definições e fins do direito”, Michel Villey explicita que “de seu ponto de vista, Locke, Kant, Fichte e Hegel [...] não se enganam fazendo do direito um instrumento de segurança para o indivíduo e o bastião de nossas liberdades pessoais”<sup>127</sup>. Ao tratar dos “Meios de efetivação do direito”, o autor relata que “o progresso do direito significa atingir o máximo de coerência: seja para proporcionar a segurança, a exatidão das sentenças, seja para a eficácia do ‘controle social’”<sup>128</sup>.

Assim, tem-se a concepção geral de que a “segurança jurídica, vista como estabilidade e continuidade da ordem jurídica e previsibilidade das consequências jurídicas de determinada conduta, é indispensável para a conformação de um Estado”<sup>129</sup>. Ainda sobre a caracterização da *segurança jurídica*:

Para que o cidadão possa esperar um comportamento ou se postar de determinado modo, é necessário que [seja garantida a] [...] previsibilidade em relação às consequências das suas ações. [...]. Em outra perspectiva, a segurança jurídica reflete a necessidade de a ordem jurídica ser estável. Esta deve ter um mínimo de continuidade<sup>130</sup>.

E não seria justamente a troca desta “segurança jurídica” que, em Hobbes, os homens rejeitam o poder e o direito que tem sobre tudo e todos (pois este é o retrato do *estado de natureza hobbesiano*) e instituem o poder de um só homem ou de uma Assembleia, o Leviatã? No seu texto *Elementos do direito natural e político*, Hobbes afirma que “não é contra a razão

<sup>126</sup> Verbete: ESTADO DE DIREITO. ALLAND, Denis; RIALS, Stéphane (Org.). *Dicionário da cultura jurídica*. op. cit., p.709.

<sup>127</sup> VILLEY, Michel. *Filosofia do direito*. op. cit., p.157.

<sup>128</sup> Ibidem, p.250.

<sup>129</sup> Dicionário (ii), verbete: Segurança dos Atos Jurisdicionais (Princípio da-), p. 1225

<sup>130</sup> Ibidem, p. 1226

que um homem faça tudo para preservar a sua existência e o seu ser do sofrimento e da morte”<sup>131</sup>. Assim, funda-se o “contrato de segurança jurídica”:

[...] dado que a condição do homem [...] é uma condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado por sua própria razão, de que possa lançar mão, que não possa servir-lhe de ajuda para a preservação de sua vida contra seus inimigos, segue-se daqui que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros. Portanto, enquanto perdurar este direito de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver. [...]. [Assim, o] fim último e a causa final e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita<sup>132</sup>.

Contudo, foi sob essa capa de “segurança jurídica” – uma prerrogativa de se estabelecer segurança e paz – que, paradoxalmente, uma violência precisou ser operada pelo Estado contra a manifestação dos instintos primevos do homem. Por fim, o que percebemos é que as teses de Nietzsche acabam lançando luz sobre “axiomas” do Estado moderno. E justamente por se porem como axiomas, tornam-se quase que inquestionáveis. A capa de segurança jurídica, então, é desvelada por Nietzsche e o que se tem são as mais elementares e primitivas constituições humanas, aqui já discutidas: guerra, usurpação, força e violência.

\*\*\*

A passagem do direito ao Estado [ou do Estado ao direito] não é tão sutil quanto tentamos aqui sinalizar. Há uma densa discussão sobre essa questão. Nesse aspecto em particular, apoiamo-nos na teoria de Kelsen que, em *Teoria geral do direito e do Estado*, define:

que o Estado como ordem social deve ser necessariamente idêntico ao Direito ou, pelo menos, com uma ordem jurídica específica, relativamente centralizada [...]. Justamente como a teoria pura do Direito elimina o dualismo de Direito e justiça [...], ela abole o dualismo de Direito e Estado. Ao fazê-lo, ela estabelece uma teoria do Estado como uma parte intrínseca da teoria do Direito [...]<sup>133</sup>.

Percebe-se, então, que a compreensão que temos acerca do direito e do Estado é que estes são conceitos complementares e indissociáveis. O Estado é um modo de organização social – mais a frente iremos discutir este ponto – que necessita do “braço forte” e coercitivo do direito para efetivar-se, pois “No Estado domina o direito” (Nachlass/FP Sommer–Ende September 1875, 12 [21], KSA 8.257 – tradução nossa).

<sup>131</sup> HOBBS, Thomas. *Elementos de direito natural e político*. Porto: Resjuridica, 1996, p.101.

<sup>132</sup> Id., *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1999, pp.113 e 141.

<sup>133</sup> KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*. 3ªed. São Paulo: Martins Fontes, 1998, Prefácio, XXXI.

#### 4 GENEALOGIA DO DIREITO

A tarefa de realizar uma “genealogia do direito”, logo de início, se demonstra como um empreendimento ousado. Investigar, mediante todas as exigências do *procedimento genealógico* – do qual tratamos na segunda seção –, um conceito tão antigo quanto basilar para a história do Ocidente é uma jornada que iria requerer anos de investigação, sem a mínima garantia de se completar nem a “antessala” dessa questão.

A que se deve tamanha dificuldade? O conceito de direito, podemos afirmar, é um dos mais complexos e basilares para se compreender as relações humanas e a construção das sociedades. São milênios de produção teórica e especulativa sobre o papel e a “essência” do direito, bem como de prática de um fenômeno que, nos parece, se desenvolveu como uma técnica de dominação, uso e distribuição dos poderes na sociedade.

O que nos propomos nessa seção é algo mais modesto: trata-se de “rastrear” na obra de Nietzsche aquilo que o autor compreendeu sobre esse fenômeno social, de modo que a compreensão sobre a procedência do direito (e de diversos institutos que orbitam em torno dele) nos auxilie no desenvolvimento desta dissertação. Para tanto, na presente seção, nós delinearemos o alcance da discussão acerca do direito, justamente para evitar o problema que acima expomos. Pretendemos, assim, explicitar como uma genealogia do direito (assim como foi a do Estado) é parte integrante do projeto nietzschiano de uma *Genealogia da moral*, tal como afirmamos na introdução.

Em um primeiro momento, defenderemos que Nietzsche realiza uma crítica ao modelo mais comum de conceber uma filosofia do direito e, para além da crítica, ele é propositivo. Ou seja, argumentaremos que nosso autor propõe um novo método para a filosofia do direito que, em nossa concepção, pode ser concebida em perspectiva genealógica. Para tanto, recorreremos a um fragmento póstumo em que Nietzsche parece nos indicar essa possibilidade. Além disso, apresentaremos o que ele concebe como um exemplo de erro interpretativo operado pela aceção e maneira tradicional de se fazer filosofia do direito.

Em seguida, em momento posterior, trataremos dos principais aspectos sobre o direito que foram apontados por Nietzsche na *Genealogia da moral*, realizando as devidas discussões desses temas no *corpus* nietzschiano. Acreditamos que, desse modo, conseguiremos propor o que seria a concepção de Nietzsche sobre a genealogia do direito e também propor sua ligação com a genealogia do Estado, sobretudo ao explicitar de maneira mais precisa alguns temas ainda não discutidos nas seções anteriores e que foram apenas tomados como pressupostos de nossa argumentação.

#### 4.1 UMA FILOSOFIA DO DIREITO EM PERSPECTIVA GENEALÓGICA

De início, traremos algumas concepções de Michel Villey, um autor muito posterior à Nietzsche, especificamente de sua obra *Filosofia do direito*. Logo nas primeiras páginas, o autor trata do embaraço em se estabelecer uma definição do conceito de “filosofia do direito” justamente pela dificuldade em definir inicialmente o “direito”. Ele diz que “não há nenhum acordo sobre o sentido de termos tão fundamentais. O que é provavelmente inevitável: a *polissemia* é a regra de nossa linguagem comum, sendo a causa de muitas [...] obscuridades [...]”<sup>134</sup>.

Contudo, Villey insiste que o rigor da ciência, sobretudo da chamada “ciência jurídica”, reclama a definição cabal de seus termos, de modo que se escape desta “flutuação da linguagem e assegurar a cada termo um significado constante e relativamente preciso”<sup>135</sup>. E ainda completa que “só será possível esclarecer a linguagem do direito, restituir-lhe a coerência, tirar da presente confusão os grandes instrumentos conceituais da ciência jurídica, apenas quando o *fim* do direito for conhecido”<sup>136</sup>.

Villey, então, pensa em operar um regresso à filosofia para compreender o sentido do direito e, só assim, poder definir o que seja uma *filosofia do direito*. O autor francês busca, para auxiliá-lo, uma definição de Kant acerca dos campos de atuação da *ciência do direito* e da *filosofia do direito*. Segundo Kant, uma das funções da disciplina de *filosofia do direito* é entender o direito em si mesmo<sup>137</sup>. E entender o direito em si mesmo é compreender, também, seus institutos e como eles se firmaram no tempo perante as sociedades.

De acordo com Villey, Kant explica que “há duas espécies de perguntas a serem colocadas no que concerne ao direito. Primeiro a questão: *quid juris?* Qual é, em tal ou qual processo, ou tal espécie de processo, a solução *de direito?* Por outro lado, a questão: *quid jus*, o que é o direito em si mesmo?”<sup>138</sup>. Ou seja, enquanto uma oferece as soluções concretas, *de direito*, [neste caso, a ciência do direito], a outra oferecerá uma verificação do conceito geral sobre o direito, buscando o que ele é “em si mesmo”. Villey finaliza mostrando que, o que é *de direito* é pressuposto por determinada concepção acerca *do direito*:

nenhuma resposta rigorosa seria possível à questão: o que é de direito, *quid juris?* se não dispuséssemos de alguma ideia do que é o direito, *quid jus*. Toda ciência do direito supõe uma certa concepção do direito, de seu objeto e de suas fontes; e cada ciência do direito só valerá na exata medida do valor de seus *princípios*. [...] [E para] não mais

<sup>134</sup> VILLEY, Michel. *Filosofia do direito: definições e fins do direito: os meios do direito*. op. cit., p.10.

<sup>135</sup> Ibidem, loc. cit.

<sup>136</sup> Ibidem, loc. cit.

<sup>137</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Doutrina do direito*. 4.ed. São Paulo: Ícone, 2013.

<sup>138</sup> VILLEY, Michel. *Filosofia do direito*. op. cit., p.16.

ignorar o objetivo e os fundamentos da ciência do direito, deveremos introduzir uma outra disciplina: a filosofia do direito<sup>139</sup>.

Em resumo, à filosofia do direito cabe “determinar o domínio do direito *relativamente* à moral [e] à política [...]; definir o direito (*quid jus*), o *fim* da atividade jurídica. Deve também discernir as *fontes* específicas do direito, e a especificidade do método da ciência jurídica com relação a outras fontes e métodos”<sup>140</sup>. É exatamente a partir dessas questões que queremos tratar das concepções de Nietzsche sobre a *filosofia do direito* e a *finalidade do direito*, de modo a apresentar alguns contrapontos ao que foi apresentado.

Sobre tais questões, podemos dizer – com segurança – que Nietzsche possui um posicionamento. Nossa pesquisa mostrou que, de modo explícito, ao menos em um momento Nietzsche se utiliza da expressão “filosofia do direito” (*Philosophie des Rechts*). Contudo, apesar de ser referência única, o fragmento apresenta uma crítica de Nietzsche ao modo habitual de se fazer filosofia do direito entre seus contemporâneos. Trata-se de um fragmento póstumo do verão de 1883 e que, por algum motivo por nós desconhecido, encontra-se *identicamente* repetido no fragmento de agosto-setembro de 1885<sup>141</sup>. Segue o texto:

Ah, a filosofia do direito! Esta é uma ciência que, como todas as ciências morais, não está nem nas fraldas! Ainda não se reconhece, por exemplo entre os juristas de pensamento mais livre, o *significado* mais antigo do castigo – se ignora completamente: e enquanto a ciência do direito não se funda em uma base nova, ou seja, sobre a história e o estudo comparado dos povos, permanecerá com essa miserável luta de abstrações fundamentalmente erradas, que passam hoje por “filosofia do direito” e que são todas deduzidas do homem atual. Mas este homem atual é algo tão enredado, também em suas avaliações jurídicas, que permite as *interpretações* mais distintas (Nachlass/FP Sommer 1883, 8 [13], KSA 10.334 – tradução nossa).

Fazendo uma análise estrutural do fragmento, e auxiliados por outros textos de sua obra publicada e póstuma, podemos notar que o autor possui uma concepção que aqui chamaremos de *heterodoxa* acerca da filosofia do direito e que ela pode ser vista sob uma perspectiva genealógica. Para tanto, analisaremos o fragmento póstumo em três extratos, indicando que Nietzsche:

- a. acusa a *filosofia do direito* de sua época, sobretudo – no nosso entender – as formulações de Rudolf von Jhering;
- b. estabelece um método para as investigações da disciplina, podendo ser descrito em perspectiva genealógica;

<sup>139</sup> Ibidem, p.16-17.

<sup>140</sup> Ibidem, p.30.

<sup>141</sup> As datas em que o fragmento aparece são interessantes: muito posteriores à primeira parte de *Humano, demasiado humano* (1876-77), à segunda (1879-80), *Aurora* (1881) e *Gaia ciência* (1882); sendo escrito em 1883, na publicação das I e II partes do *Zarathustra* e reaparecendo em 1885, na publicação da IV parte do *Zarathustra*. Como relatado no corpo do texto, o fragmento em questão aparece *idêntico* em: Nachlass/FP August-September 1885, 42 [8], KSA 11.697

- c. e indica um exemplo de erro interpretativo cometido pelos filósofos do direito de sua época, qual seja, a significação da punição, do castigo.

É a partir dessas questões – ao tratá-las como aspectos preliminares, mas fundamentais na construção de nossa argumentação –, que procederemos a uma discussão de diversos institutos jurídicos analisados por Nietzsche durante sua obra.

#### 4.1.1 Acusação à tradicional aceção de filosofia do direito

Para compreendermos em profundidade quais são as acusações à maneira tradicional de se compreender a filosofia do direito, podemos ir a dois trechos distintos e posteriores ao fragmento acima citado. Neles, Nietzsche nos dá as indicações necessárias para assimilarmos e compreendermos a sua crítica. Em 1884, ele escreve: “Com a finalidade, todavia, não se demonstra a existência do fim. Com o fato de que em todo costume e em todo direito há um fim, não se mostra que desde a origem se persiga esse fim, e frequentemente é inadequado com relação aos meios de tal fim” (Nachlass/FP Sommer–Herbst 1884, 26[134], KSA 11.185 – tradução nossa). Mas é em *Genealogia da moral*, que ele ataca de modo mais incisivo. O autor argumenta:

a “finalidade do direito” é a última coisa a se empregar na história da gênese do direito: pois não há princípio mais importante para toda ciência histórica do que este, que com tanto esforço se conquistou, mas que também deveria estar realmente conquistado – o de que a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [totalmente] [...] (GM/GM II 12, KSA 5.313).

Esse trecho é uma crítica nietzschiana que se refere, muito seguramente, ao livro homônimo de Rudolph von Jhering<sup>142</sup>, publicado em 1877, sobretudo se notarmos a indicação da expressão “finalidade do direito” [*der Zweck im Recht*], que ele faz questão de colocar entre aspas. Além disso, há registro de que em julho de 1879, Nietzsche enviou uma carta ao seu amigo Franz Overbeck<sup>143</sup> pedindo que ele providenciasse um exemplar da obra, que lhe concede o primeiro volume.

<sup>142</sup> Essa relação já tinha sido pontuada por Rubens Rodrigues Torres Filho em uma nota de rodapé das *Obras incompletas* (NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p.315 – Trata-se da nota n° 18), mas não havia sido explorada pelo tradutor, o que aqui nos propomos a realizar.

<sup>143</sup> Franz Overbeck [1837-1905] foi um pensador alemão, teólogo de formação e professor da Universidade de Basileia, onde conheceu o Nietzsche ainda filólogo e professor da mesma instituição. No colapso mental de Nietzsche, em janeiro de 1889, Overbeck foi o primeiro a socorrê-lo. Nietzsche e Overbeck tiveram uma longa correspondência: conta-se cerca de 500 referências diretas, sobretudo entre as cartas, ao nome de Overbeck.

Realizando uma breve análise de alguns tópicos do livro, logo de início Jhering apresenta uma explicação sobre a “lei de finalidade” como pressuposto básico para sua tese acerca do direito. Admitindo a existência e validade da lei da causalidade, segundo a qual “toda modificação no mundo sensível, é consequência de outra precedente”<sup>144</sup>, ele defende que a *vontade* também se submete a tal lei e que, nesse caso, ela é de natureza psicológica. Desse modo, ele a chama de *lei psicológica de causalidade* ou, mais simplesmente, de *lei de finalidade* pelo seguinte motivo: “A pedra não cai com a finalidade de cair, mas porque deve, isto é, por lhe ter sido retirado o apoio; o homem, entretanto, que age, fá-lo não em razão de um ‘porquê’, mas de um ‘para quê’ – para, desta forma, conseguir algo”<sup>145</sup>. Todo o restante do primeiro capítulo é, na verdade, a sua tentativa de fundamentar tal *lei*.

Já aqui se percebe que há uma contraposição basilar entre as ideias de Nietzsche e de Jhering: trata-se do “pressuposto” de Jhering sobre a vontade e a lei de finalidade, que constitui a base de sua teoria acerca do direito. Ambos os temas, vontade e finalidade, são caros à Nietzsche, mas sob um outro aspecto. Enquanto Jhering realiza uma vinculação entre ambos, o autor do *Zarathustra* os contrapõem radicalmente. Como já descrevemos nesta dissertação, ao elaborar uma explicação cosmológica sobre o Universo, ele defende que tudo é *vontade de potência*, ou seja, um impulso de domínio, de querer exercer-se e afirmar-se que sempre busca mais potência, como já discutimos anteriormente. A diferença fundamental é que Nietzsche não admite um *telos* na vontade de potência e, não havendo finalidade inscrita, esta última atuará como um “impulso cego”, sempre buscando mais potência, mesmo que isso seja prejudicial à sua mera conservação.

Pelo que foi descrito, portanto, compreendemos a razão de Nietzsche não ver sentido em uma “finalidade do direito”, mesmo que esta seja descrita como conservação. Na verdade, ele tem por base que o direito e o Estado surgiram como mera atuação e exercício da *vontade de potência* dos mais fortes sobre os fracos, não com o fito de estabelecer uma ordem e garantir a manutenção da paz e da sociabilidade. Esta ideia é posterior. Surgiu, por fim, como uma resposta tardia e silenciamento da verdadeira origem e manutenção violentas do Estado, como vimos na seção anterior.

A partir disso, percebemos que Jhering amplia a questão sobre a finalidade do direito, levando-a à questão sobre a finalidade do Estado. Observemos o seguinte trecho:

[A] A organização social da coação [...] significa o mesmo que *Estado e Direito*. O Estado é a sociedade como detentora da força de coação regulada e disciplinada. A quintessência dos princípios que o norteiam nesse sentido, a disciplina da coação, é o

<sup>144</sup> VON JHERING, Rudolf. *A finalidade do direito*. Campinas: Bookseller, 2002, p.15.

<sup>145</sup> Ibidem, loc. cit.

direito. Ao definir o Estado deste modo, não quero dizer que esta fórmula exaure sua essência, não quero afirmar que ele nada mais seja do que isso. Acabo de constatar justamente o contrário, quando salientei o quanto o Estado, ao longo de sua evolução, se enriquece cada vez mais de finalidades que até então lhe haviam sido estranhas. [B] Todavia, por diversos e [numerosos] que possam ser esses fins, que ele, Estado, já abarcou e que ainda abará, existe *um* objetivo que sobreleva todos os outros, uma meta que o acompanha desde o princípio, sim, uma finalidade que até mesmo o fez nascer e que jamais pode ausentar-se. Trata-se da finalidade do *direito*, a formação e asseguramento do *direito*. Todos os outros propósitos do Estado passam para segundo plano diante deste, só emergindo, historicamente, quando aquela tarefa primeira e essencial já estiver satisfeita, sendo ela pressuposto necessário para as outras. Assim, o cultivo do direito é a *função* vital do Estado<sup>146</sup>.

Esse trecho é bastante revelador sobre alguns aspectos que já tratamos na seção anterior, e outros que trataremos no decorrer desta seção. Assim, para melhor análise, dividimos o trecho em dois extratos [A e B]. Ao que parece, no primeiro trecho [A] há uma concepção de Jhering sobre o direito e o Estado que, em certo sentido, parece se aproximar daquilo que temos discutido. Jhering define o direito e o Estado como formas de organização de uma *coação*, detentora de força para regular uma sociedade. Talvez o ponto de discórdia seja em relação a uma *evolução*, refutada por Nietzsche. Mas vemos uma aproximação no trecho: “o Estado [...] se enriquece cada vez mais de finalidades que até então lhe haviam sido estranhas”<sup>147</sup>, pois Nietzsche defende que há uma “síntese de sentidos”, ou seja, finalidades que vão surgindo com o tempo, sempre reinterpretados e agregados em momentos posteriores (cf. GM/GM II 12-13, KSA 5.313-318).

Mas o que é ponto de discordância entre eles é o trecho posterior [B], pois Jhering insiste na ideia de que há uma finalidade “originária”, primordial, para a existência do Estado. Ou seja, apesar de considerar uma pluralidade de sentidos para a existência do direito, assim como pensa Nietzsche, Jhering é defensor da seguinte concepção: o Estado existe para “cultivar”, manter e proteger a instituição do direito; toda e qualquer finalidade está, por decorrência, intrinsecamente ligada a esta<sup>148</sup>. Nesse ínterim, ele postula: “Tudo o que brota

<sup>146</sup> Ibidem, p. 211-212.

<sup>147</sup> Ibidem, loc. cit.

<sup>148</sup> É importante pontuar que um dos argumentos de Jhering para a defesa da existência de uma “finalidade” no direito se baseia em uma questão filológica, qual seja, de que “direito” se remete, por definição, a algo “correto”: “A expressão ‘correto’ encerra a ideia de direção, *i.e.*, de caminho que alguém tem de percorrer para alcançar seu fim – a finalidade. É a mesma ideia que o idioma aplicou de modo tão abundante [...]: no âmbito do direito (em nossa língua alemã, *Richter, Richtsteig, Weg Rechtens, recht = reht, i.e.*, reto – *regere, rex, regula, rectum, regieren, dirigere, directum, diritto, derecho, droit*). Todas essas expressões não foram derivadas do caráter peculiar do direito como tal, mas daquilo que o direito, como disciplinamento da conduta humana, tem em comum com todo comportamento: a observância do caminho reto, direito, correto; a direção ao alvo, o fim” (Ibidem, p.291). Esse trecho de Jhering nos faz lembrar que Nietzsche lança mão do mesmo instrumento investigativo (proveniente da filologia) em diversos momentos. Pontuamos aqui, sobretudo, o trecho de GM/GM I 4-5, KSA 5.261-264.

sobre o solo do direito, nasceu através de sua finalidade e em função de sua finalidade. Todo o direito outra coisa não é, senão uma única **criação teleológica**”<sup>149</sup>.

Contudo, parece-nos que ainda resta a resposta de Jhering para a existência do direito, que é o mesmo de sua finalidade. Ele responde, quase que estabelecendo um círculo vicioso: a finalidade do direito é “a forma de *asseguramento das condições vitais da sociedade*, produzido através do poder coercitivo do Estado”<sup>150</sup>. Tais *condições vitais da sociedade* diz respeito, unicamente, às exigências da vida. Nessa questão, pontuamos que há certa semelhança com as definições de Nietzsche sobre o critério do procedimento genealógico, que vimos na segunda seção da presente dissertação. Há que se notar, apenas, que Jhering defende uma concepção de vida ligada a um “bem estar”:

Viver, entretanto, não significa simples existência física. Mesmo e, mais pobre e mais insignificante exige da vida mais do que mera conservação: almeja *bem-estar*, não mera *existência*, e por mais diversa que seja sua ideia de bem-estar [...], por mais diversa que seja sua representação, sua imagem ideal da vida constitui, para ele, o parâmetro pelo qual mede o valor de sua real existência; a realização deste ideal constitui o objetivo de toda a sua aspiração, a alavanca de sua vontade<sup>151</sup>.

Por fim, apenas sinalizamos que entre as teses de Nietzsche e de Jhering há pontos de concordâncias e discordâncias. O que é necessário aqui pontuar é que Nietzsche realizou, de fato, ao menos a leitura da obra *Finalidade do direito*. Ele estabelece um contraponto à base do argumento de Jhering sobre a *finalidade*. Enquanto que, para este, o direito e, por consequência, o Estado existem com a finalidade de assegurar as condições de possibilidade de existência da sociedade, para aquele, origem e finalidade do direito são problemas distintos e dissociáveis. Assim, em sua concepção, o direito surge como puro exercício da força e, com o seu desenvolvimento, os procedimentos que garantem o direito e a ordem são inseridos em um sistema de finalidades, movimento posterior, portanto.

#### 4.1.2 O procedimento genealógico como novo método para a ciência e a filosofia do direito

Tendo visto os contrapontos de Nietzsche, cabe agora compreendermos o que o autor propõe como nova base e método para a filosofia do direito. Isso podemos encontrar no seguinte trecho: “enquanto a ciência do direito não se funda em uma base nova, ou seja, sobre a história

<sup>149</sup> Ibidem, p. 294 – **negrito nosso**. Teleológico – relativo a *telos*, palavra grega que significa *finalidade*.

<sup>150</sup> Ibidem, loc. cit. Aqui pontuamos que em 1883, Nietzsche faz a seguinte anotação: “O ‘direito’, segundo Jhering, é o *asseguramento das condições vitais da sociedade sob a forma de coerção*” (Nachlass/FP Frühjahr–Sommer 1883, 7 [69], KSA 10.265 – tradução nossa).

<sup>151</sup> VON JHERING, Rudolf. *A finalidade do direito*. op. cit., p. 294.

e o estudo comparado dos povos, permanecerá com essa miserável luta de abstrações fundamentalmente erradas, que passam hoje por ‘filosofia do direito’” (Nachlass/FP Sommer 1883, 8 [13], KSA 10.334 – tradução nossa).

Como já vimos na segunda seção, é bem verdade que o “procedimento genealógico” só é indicado por Nietzsche como método investigativo, apenas em *Genealogia da moral*. O que o texto de 1883 nos indica, porém, são alguns outros elementos, em outro contexto e perspectiva, que ajudam a reforçar a tese de que há o desenvolvimento do termo em sua obra. Nesse ínterim, percebemos que, já nesse fragmento de 1883, o novo método indicado por Nietzsche à “ciência e à filosofia do direito” é baseado na história e no estudo comparado dos povos.

Assim, interpretamos que o autor já aponta para uma “perspectiva genealógica” pelo fato de encontrarmos aqui correspondida algumas das exigências discutidas anteriormente. Retomemos brevemente, apontando como isso se direciona a uma perspectiva genealógica ao novo método da filosofia do direito.

Em sua *Segunda consideração extemporânea*, por exemplo, Nietzsche indica a importância da história apresentando a ideia de que ela deve ser investigada a partir de sua utilidade e desvantagem para a vida. Tal aspecto foi posteriormente assumido no procedimento genealógico, quando de sua crítica e avaliação dos valores. No prólogo da *Genealogia da moral*, ele prescreveu a *história da moral* como exame preventivo contra as “hipóteses inglesas que se perdem no azul” (GM/GM Prólogo 7, KSA 5.254), ou seja, um exame filosófico que identifica e combate toda e qualquer abstração que se propõe como fundamento da moral.

Essa perspectiva histórica apresenta-se, então, como parte necessária à sua crítica aos valores ocidentais e, nesse sentido, ela enseja a investigação histórica da moral nos mais diversos povos. Assim, como apontado anteriormente, um estudo comparado das variadas *morais* foi indicado por Nietzsche como parte da genealogia. Em *Para além de bem e mal*, na seção 260, o autor apresentou os dois tipos básicos da moral – a *moral dos senhores* e a *moral dos escravos* – como resultado de uma “perambulação pelas muitas morais” (JGB/BM 260, KSA 5.208).

Nesse sentido, compreendemos que a história e o estudo comparado dos povos são novamente apontados por Nietzsche como um novo método, só que agora também referente à filosofia do direito. Além disso, podemos destacar outro aspecto que nos aponta uma crítica mais acentuada à tradicional aceção sobre a “filosofia do direito”. Se no referido texto póstumo de 1883, Nietzsche define-a como uma “ciência moral”, podemos inseri-la na crítica que ele realiza em *Para além de bem e mal*.

Trata-se da seção 186, a primeira do capítulo “Contribuição à história da moral” de *Para além de bem e mal*. O autor mostra-se contrário à “ciência da moral” que, em sua opinião, se apresenta arrogante e pretensiosa por buscar uma “fundamentação da moral”. Contra a tarefa de fundamentação da moral, Nietzsche sugere a “tipologia da moral”, ou seja: “reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem – e talvez tentativas de tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização viva” (JGB/BM 186, KSA 5.105). É apenas com base na tipologia que se teria “em vista os verdadeiros problemas da moral – os quais emergem somente na comparação de *muitas* morais” (JGB/BM 186, KSA 5.105).

#### 4.1.3 Um exemplo de erro interpretativo da tradicional “filosofia do direito”

Analiseemos, por fim, outro trecho do fragmento póstumo em questão: “Ainda não se reconhece, por exemplo entre os juristas de pensamento mais livre, o *significado* mais antigo do castigo – se ignora completamente” (Nachlass/FP Sommer 1883, 8 [13], KSA 10.334 – tradução nossa). Ora, aqui o autor nos diz, propositivamente, o que em sua concepção é um tema apropriado à investigação da disciplina e que, assim ele defende, foi erroneamente interpretado pelos representantes da tradicional filosofia do direito que ele acusa. Portanto, compreender a significação da punição, afastando-a das tradicionais abstrações conceituais, é uma das tarefas da filosofia do direito nietzschiana. Assim, o que Nietzsche aqui indica, ele de fato o realiza na *Genealogia da moral*. Em vários parágrafos da segunda dissertação, o autor desenvolve uma espécie de *genealogia do castigo*, mostrando uma aplicação de seu procedimento genealógico a um tema caro ao direito.

Ele assim argumenta:

sobre a origem e a finalidade do castigo – dois problemas distintos, ou que se deveria distinguir: infelizmente se costuma confundi-los. Como procederam neste caso os genealogistas da moral? De modo ingênuo, como sempre –: descobrem no castigo uma ‘finalidade’ qualquer, por exemplo a vingança, ou a intimidação, colocam despreocupadamente essa finalidade no começo, como *causa fendi* [causa de origem] do castigo, e – é tudo (GM/GM II 12, KSA 5.313).

Perscrutando a relação entre origem e finalidade do castigo – já percebemos a sua denúncia desse erro interpretativo desde sua discussão sobre a “finalidade do direito” com Rudolf von Jhering –, Nietzsche chega à conclusão de que o castigo só pode ser compreendido sob a ótica de outros institutos morais e jurídicos que aqui estão intimamente ligados, quais sejam: a relação contratual entre credor e devedor; a complementaridade entre os conceitos de

obrigação, dívida e culpa; e o modo como surge o direito de punir. Para explicitarmos essas e outras questões, acompanharemos a argumentação nietzschiana sobre o desenvolvimento de alguns desses conceitos nos tópicos seguintes.

#### 4.2 GENEALOGIA DO CASTIGO

Discutimos ao longo da seção anterior que, para a procedência do Estado, o homem foi obrigado a forjar-se como “um animal capaz de *fazer promessas*” (GM/GM II 1, KSA 5.291 PCS) e que, para tanto, foi necessário se “*construir* uma memória naquele que promete” (GM/GM II 5, KSA 5.299 PCS). Vimos também que, no fim de um longo processo de “tornar o homem até certo ponto necessário” (GM/GM II 2, KSA 5.293), um dos resultados foi o surgimento da “má consciência”, a consciência de culpa ou, como disse o próprio Nietzsche, “o sofrimento do homem *com o homem, consigo*” (GM/GM II 16, KSA 5.322). Além disso, discutimos a tese de Nietzsche de que tudo isso só foi possível “com a ajuda da ‘[eticidade] do costume’ e da camisa de força social” (GM/GM II 2, KSA 5.293). O que nos faltou examinar, porém, foi um ponto basilar nessa discussão, mas que optamos por trazer nesse momento da dissertação em que discutimos a genealogia do direito. O ponto em questão é que a má consciência e o “conceito de culpa” são conceitos morais surgidos tardiamente. A relação que os antecede, na verdade, é uma relação material baseada no “conceito de dívida”. Tratemos desse aspecto.

Novamente acusando um erro interpretativo sobre o que seria a origem de alguns institutos jurídicos, Nietzsche escreve:

Esses genealogistas da moral teriam sequer sonhado, por exemplo, que o grande conceito moral de “culpa” teve origem no conceito muito material de “dívida”? Ou que o castigo, sendo *reparação*, desenvolveu-se completamente à margem de qualquer suposição acerca da liberdade ou não-liberdade da vontade? [...]. De onde retira sua força esta ideia antiquíssima, profundamente arraigada, agora talvez inerradicável, a ideia da equivalência entre dano e dor? Já revelei: na relação contratual entre *credor e devedor*, que é tão velha quanto a existência de “pessoas jurídicas”, e que por sua vez remete às formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico (GM/GM II 4, KSA 5.297).

Algo central que aqui trazemos é que o conceito *moral* de culpa (*Schuld*) possui sua origem no conceito *material* de dívida (*Schuld*). Na língua alemã, como se pode notar, essa relação se mostra mais evidente: culpa (*Schuld*) e dívida (*Schuld*), dois conceitos de campos distintos, são expressas pela mesma palavra. O que difere, no entanto, é a raiz conceitual, a procedência. Na argumentação nietzschiana, veremos que: (A) o conceito de “relação contratual entre credor e devedor” (portanto, uma relação que gera vínculos obrigacionais, dívidas – como

discutiremos) foi aos poucos sendo transmutado de um conceito material e jurídico para um conceito moral, justamente (B) pela utilização dos procedimentos do castigo com o fito de reparar tal dívida, estabelecendo assim uma concepção de justiça que se remete a uma equivalência entre dano e dor.

#### 4.2.1 A relação entre credor e devedor – um conceito material

Vejam os o primeiro aspecto, qual seja, a relação contratual entre credor e devedor. Nesse ponto, é preciso antecipar que a afirmação de Nietzsche relacionando os conceitos de “direito pessoal [...] troca, contrato, débito, direito, obrigação, compensação” (GM/GM II 8, KSA 5.306) encontra, em certo sentido, respaldo na teoria do direito. Se recorrermos especificamente à noção de direito das obrigações<sup>152</sup>, perceberemos que aqui se estabelece uma ligação, ao que já no antigo direito dos romanos se chamava *vinculum juris*<sup>153</sup> (vínculo jurídico, ou vínculo de direito).

Aqui podemos afirmar o que é, talvez, um dos pontos centrais em relação ao que é a proposta da presente seção: Nietzsche parece afirmar que a procedência do direito<sup>154</sup> se dá perante as relações contratuais entre credor e devedor, portanto, o direito remontaria a relações concretas, relações instituídas entre as pessoas, pelos próprios membros do que, posteriormente seria definido como sociedade. Vejam os a fundo essas afirmações.

É em *Humano, demasiado humano* que o autor nos dá uma primeira indicação do que estamos a defender: “Sem [contrato], não há direito” (*Ohne Vertrag kein Recht* – MAI/HHI 446, KSA 2.290). Posteriormente, em *Humano, demasiado humano II*, O andarilho e sua

<sup>152</sup> Aqui citamos: “a ideia que [caracteriza a obrigação] é a ideia de vínculo. A etimologia *ob + ligare* mostra que se trata de ligar (*ligare*) de modo estreito (*ob*). A obrigação liga, com maior ou menor força segundo o sentido; portanto mais obrigatória ou menos obrigatória. [...]. Quando se trata de obrigação civil, essa ligação é um vínculo de direito entre o credor e o devedor” (ALLAND, Denis; RIALS, Stéphane (Org.). *Dicionário da cultura jurídica*. Tradução Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p.1275-76). No que diz respeito especificamente ao *direito pessoal*, termo inclusive citado por Nietzsche, como acima mostramos, temos: “Esse vínculo [da obrigação] dá origem a um direito, um direito pessoal, direito contra uma pessoa – o devedor –, o que o opõe ao direito real, que incide diretamente sobre uma coisa” (Ibidem, p. 1276). Ainda sobre o conceito de obrigação, trazemos a lição de Pontes de Miranda. Mesmo que a referida conceituação traga os sentidos mais atuais sobre o conceito, percebemos o quão é antiga a vinculação que há entre obrigação, dívida, credor e devedor: “Em sentido estrito, ‘obrigação’ é a relação jurídica entre duas (ou mais) pessoas, de que decorre a uma delas, ao *debitor*, ou a algumas, poder ser exigida, pela outra, *creditor*, ou outras, prestação. Do lado do credor, há a pretensão; do lado do devedor, a obrigação” (PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. *Tratado de direito privado*. Tomo XXII - Direito das Obrigações: Obrigações e suas espécies. Fontes e espécies de obrigações. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2013, p.12).

<sup>153</sup> Sobre esse aspecto, trazemos o comentário de Pontes de Miranda: “No direito romano, as relações jurídicas do direito das obrigações eram mais estritamente pessoais do que hoje. O *vinculum juris* prendia as pessoas do devedor e do credor, de modo que o objeto da prestação era secundário” (Ibidem, p.8). Essa posição parece ser contrária à anteriormente defendida por Rudolf von Jhering, como apresenta a nota a seguir.

<sup>154</sup> Sobre a origem do direito e o problema das *fontes do direito*, ler a nota 158.

sombra, ele prossegue no mesmo sentido: “*Origem dos direitos*. – Os direitos remontam primeiramente à *tradição*, e a tradição, a uma convenção” (WS/AS 39, KSA 2.569-570). Nesse momento, o termo utilizado por Nietzsche é *Abkommen*, ou seja, *acordo* ou *convenção*, que já comporta um sentido de *contrato*, se tomarmos este último por um acordo de vontade<sup>155</sup>.

Contudo, é mais tarde, em *Aurora*, que Nietzsche nos parece novamente mais expressivo sobre o ponto que buscamos defender. Na seção 112, ele nos dá sua “*Contribuição à história natural do dever e do direito*”: “Nossos deveres – são os direitos de outros sobre nós. De que modo eles os adquiriram? Considerando-nos capazes de fazer contrato e dar retribuição, tomando-nos por iguais e similares a eles, e assim nos confiando algo, nos educando, repreendendo, apoiando” (M/A 112, KSA 3.100). Já aqui, o termo utilizado por Nietzsche é *Vertrags*, ou seja, contrato. Posteriormente, em um fragmento póstumo de 1886, ele afirma: “O direito surge apenas onde há contratos”<sup>156</sup> (Nachlass/FP Sommer 1886 — Herbst 1887, 5[82], KSA 12.221 – tradução nossa).

Se juntarmos todos os aspectos do que aqui estamos abordando, ou seja, a relação entre credor e devedor, com o consequente estabelecimento de um vínculo obrigacional entre as duas partes, julgamos ter os elementos necessários para defender a tese de que, no que diz respeito ao surgimento do direito, Nietzsche enxerga-o como originado a partir de um contrato. Essa

<sup>155</sup> Aqui se trata da concepção jurídica de “vontade”, não se tratando do conceito de “vontade de potência”.

<sup>156</sup> Atentemos ao postulado de Jhering: “*Exemplificação pelo direito romano* – Pela concepção romana antiga, a mera promessa (*pactum nudum*) não gera ação, *i.e.*, a ideia da força vinculante da promessa é estranha naquele tempo. A cogência jurídica da promessa, *i.e.*, a ação (*actio*) acha-se condicionada pelo fato de o credor haver prestado algo ao devedor. A causa obrigacional da promessa assenta na prestação (*res*) pela outra parte. Ninguém promete, destarte, sem que deva fazê-lo, ou seja, deve para, por sua vez, receber algo. Toda promessa é, consequentemente, a promessa de uma prestação ulterior em virtude de uma prestação anterior adquirida (ou, juridicamente, suposta como adquirida. Somente pelo elemento substancial do haver, propriamente, é que ela ganha força vinculante. [...]. Devedor (*debitor*) é aquele que tem algo de outrem (*dehabere = debere, debitor*); credor (*creditor*), aquele que deu algo (*duere = dare, creduere, creditor*); dívida, o dinheiro dado ao devedor (*aes alienum*). Todos os três conceitos: devedor, credor, dívida, remontam conforme sua forma gramatical à representação do fato de se ter algo de outrem” (VON JHERING, Rudolf. *A finalidade do direito*. op. cit., p. 187). Apesar de Nietzsche não discutir exatamente esse detalhe do vocabulário jurídico – de que a promessa não basta, sendo necessária a *tradição*, a entrega da coisa – há interessantes paralelos a serem traçados. Enquanto Jhering parece colocar a promessa em segundo plano, bem sabemos que logo no início da segunda dissertação da *Genealogia da moral* o nosso autor torna central e basilar o tema da “capacidade de fazer promessas”. Repetindo: Nietzsche não discute o detalhe, se há ou não o peso da entrega da coisa, objeto da restituição da promessa feita, mas sim enfatiza o papel da promessa. Contudo, há que se notar que ele afirma que a “relação contratual entre credor e devedor [...] [se] remete às formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico” (GM/GM II 4, KSA 5.298) e que o “devedor, para infundir confiança em sua promessa de **restituição**, para garantir a seriedade e a santidade de sua promessa, para reforçar na consciência a **restituição** como dever e obrigação, por meio de um contrato **empenha ao credor**, para o caso de não pagar, **algo que ainda ‘possua’[...]**” (GM/GM II 5, KSA 5.299 – **negrito nosso**). Destacamos, assim, que Nietzsche considera a *coisa* a ser restituída, portanto, a *coisa* como objeto da promessa. Nesse sentido, mesmo sem ir ao vocabulário técnico do direito para tratar da presença ou ausência da *coisa* para a haver a possibilidade de uma ação, Nietzsche considera que há sim *algo* que é objeto central da *promessa*.

questão nos retorna como prosseguimento do que pontuamos na seção anterior, sobre a genealogia do Estado.

Lá defendemos que haveria uma possibilidade de enxergar, não um abandono de uma tese contratualista sobre o surgimento do Estado, mas uma renovação da mesma. Baseados na seção 17 da segunda dissertação de *Genealogia da moral*<sup>157</sup>, procedemos uma interpretação que buscou habilitar o texto de Nietzsche enquanto uma “teoria contratualista *heterodoxa*”, pois, ao afirmar que um determinado povo teria se utilizado da força para imprimir uma organização social a uma massa informe, o autor estaria apenas retirando a sombra de um *sentimentalismo* da ideia de uma ordem estatal instituída por meio de um acordo de vontade entre todos os homens. Assim, ele teria renovado a concepção do termo: ao invés de o Estado ter nascido pelo acordo de vontade de todos os homens, o *contrato* teria sido estabelecido entre os que, fortes e guerreiramente organizados, teriam forçado os demais à organização social. Esse foi, em resumo, nosso argumento utilizado.

Neste ponto, queremos dar seguimento ao argumento. Também o direito teria surgido com base no contrato estabelecido entre os fortes, entre aqueles que teriam suficiente força para estabelecer promessas entre si e para submeter os mais fracos. Dois trechos de *Genealogia da moral*, em nosso entender, nos ajudam a corroborar nossa tese. O primeiro deles: “justiça é a boa vontade, entre homens de poder aproximadamente igual, de acomodar-se entre si, de ‘entender-se’ mediante um compromisso – e, com relação aos de menor poder, forçá-los a um compromisso entre si” (GM/GM II 8, KSA 5.306-307).

Em seguida, mais adiante no texto, ao tratar da “origem da justiça”, Nietzsche combate mais um da série de “erros interpretativos” que temos aqui abordado. Ele rechaça a possibilidade de se ligar o ressentimento à origem e fonte da justiça. Para isso, descreve:

a qual esfera sempre pertenceu até agora a administração do direito, e também a própria exigência de direito? À esfera dos homens reativos, talvez? Absolutamente não; mas sim à dos ativos, fortes, espontâneos, agressivos. Historicamente considerado, o direito representa [...] justamente a luta *contra* os sentimentos reativos, a guerra que lhes fazem os poderes ativos e agressivos, que utilizam parte de sua força para conter os desregramentos do *pathos* reativo e impor um acordo. Em toda parte onde se exerce e se mantém a justiça, vemos um poder mais forte que busca meios de pôr fim, entre os mais fracos a ele subordinados (grupos ou indivíduos), ao insensato

<sup>157</sup> Reproduzimos aqui o trecho citado na seção anterior: “[...] a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência – que o mais antigo ‘Estado’, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semianimal ficou não só amassada e maleável, mas também dotada de uma forma. Utilizei a palavra ‘Estado’: está claro a que me refiro – algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o ‘Estado’ na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um ‘contrato’. Quem pode dar ordens, que por natureza é ‘senhor’, quem é violento em atos e gestos – que tem a ver com contratos!” (GM/GM II 17, KSA 5.324).

influxo do ressentimento, seja retirando das mãos da vingança o objeto do ressentimento, [...] seja imaginando, sugerindo ou mesmo forçando compromissos [...] (GM/GM II 11, KSA 5.311).

Ora, aqui percebemos as definições sobre o que Nietzsche entende ser a procedência do direito e da justiça. Contra toda forma de espiritualização e de buscar uma origem metafísica sobre a origem desses fenômenos sociais, mais uma vez vemos o autor descrevê-los como “humanos, demasiado humanos”. Na verdade, aqui o autor permanece fiel às suas teses estabelecidas na primeira dissertação de *Genealogia da moral*: se, em um primeiro momento, são os nobres que criam os valores, é do *pathos da distância* “que eles tomaram para si o direito de criar valores” (GM/GM I 2, KSA 5.259), o “crédito” da criação da justiça e do direito também deveria recair sobre os nobres. Há uma ideia que surge como decorrência desses aspectos: quebra-se a noção metafísica de “justiça em si”, que faz com que igualmente seja descartada a ideia um “direito em si”.

Seguindo tal lógica, qual seja, de que os nobres “tomaram para si o direito de criar valores” (GM/GM I 2, KSA 5.259), Nietzsche considera que a máxima expressão desse fato é a *instituição da lei*<sup>158</sup> que, por conseguinte, acaba por estabelecer o que primariamente seria a relação de “justo” e “injusto”. O autor escreve:

---

<sup>158</sup> Na teoria do direito, a lei é inserida no debate sobre as *fontes do direito* como uma expressão desta. Se recorrermos às definições de *fontes do direito* de Gilissen, temos: “A expressão ‘fontes de direito’ pode ser entendida pelo menos em três sentidos diferentes: fontes históricas do direito, fontes reais do direito, fontes formais do direito” (GILISSEN, John. *Introdução histórica ao direito*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, p. 25). Ainda segundo Gilissen, as leis compõem, juntamente com os costumes, a jurisprudência e a doutrina, as fontes formais do direito, que são “os instrumentos de elaboração do direito num grupo sociopolítico dado numa época dada; são também os modos ou formas através das quais as normas de direito positivo se exprimem. [...] Entre estas diversas fontes de direito, a lei e o costume são as mais importantes na evolução e na formação dos sistemas jurídicos europeus [...]. O costume é a fonte formal que domina nos direitos menos desenvolvidos; a lei domina nos sistemas jurídicos mais desenvolvidos; e ser-se-ia, desde logo cedo, tentado a resumir a evolução progressiva do direito pela constatação de que o costume recua, como fonte do direito, à medida que a lei se impõe (Ibidem, p. 26). Apesar de diversas discussões possíveis e, de fato, travadas entorno do conceito de lei e sua historicidade, Gilissen propõe uma definição que, em nosso presente trabalho, cai exatamente no que estamos defendendo: “a lei é uma norma ou um conjunto de normas de direito, relativamente gerais e permanentes, na maior parte dos casos escritas, **impostas por aquele ou aqueles que exercem o poder num grupo sociopolítico mais ou menos autônomo**” (Ibidem, p. 27 – **negrito nosso**). Norberto Bobbio, ao tratar dos pressupostos do positivismo jurídico, mostra que a lei prepondera como fonte mais importante após o estabelecimento do Estado moderno. Nesse sentido, ele descreve: “Procuremos em primeiro lugar traduzir em termos técnico-jurídicos o significado da expressão, pertencente à linguagem comum, ‘fontes do direito’: *são fontes do direito aqueles fatos ou aqueles atos aos quais um determinado ordenamento jurídico atribui a competência ou a capacidade de produzir normas jurídicas*. (Falamos de fatos ou de atos segundo os quais os eventos a que o direito se refere são acontecimentos em relação aos quais se prescinde da consideração do elemento subjetivo — conhecimento e vontade — próprio do agir humano, ou são comportamentos humanos que abrangem tal elemento subjetivo; com referência aos fatos falamos de *competência*, com referência aos atos falamos de *capacidade*.) A importância do problema das fontes do direito está no fato de que dele depende o estabelecimento da pertinência das normas, com que lidamos a um determinado ordenamento jurídico: tais normas lhe pertencem ou não, conforme derivem ou não dos fatos ou atos dos quais o ordenamento jurídico faz depender a produção das suas normas. Formulado em outros termos, o problema das fontes do direito diz respeito à validade das normas jurídicas. Uma norma é válida (isto é, existe juridicamente [...]) se for produzida por uma fonte autorizada, ou, em outros termos, pode remontar a um dos fatos ou atos competentes ou capazes, segundo o ordenamento, de produzir normas jurídicas. [Por fim] A

Mas o decisivo no que a autoridade suprema faz e impõe contra a vigência dos sentimentos de reação e rancor – o que faz sempre, tão logo se sente forte o bastante –, é a instituição da *lei*, a declaração imperativa sobre o que a seus olhos é permitido, justo, e proibido, injusto: após a instituição da lei, ao tratar abusos e atos arbitrários de indivíduos ou grupos inteiros como ofensas à lei, como revoltas contra a autoridade mesma, ela desvia os sentimentos dos seus subordinados do dano imediato causado por tais ofensas, e assim consegue afinal o oposto do que deseja a vingança, a qual enxerga e faz valer somente o ponto de vista do prejudicado [...]. Segue-se que “justo” e “injusto” existem apenas a partir da instituição da lei [...]. 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 (GM/GM II 11, KSA 5.311).

O que notamos, por fim, é a crítica de Nietzsche contra a opinião de alguns autores (aqui nomeadamente Dühring<sup>159</sup>, citado pelo autor nesse e em vários outros momentos) sobre a existência de um “justo” e “injusto” a partir do ato ofensivo (como ofensivo *em si mesmo* e, conseqüentemente, a existência de uma “justiça” *em si*). Ao invés da referência à existência metafísica de uma concepção rígida e fixa de uma justiça “em si mesma”, é apenas a instituição da lei, como já pontuado, que define o “justo” e o “injusto”. Assim, tendo o direito sido uma criação dos nobres – como aqui viemos defendendo ser a concepção dos textos de Nietzsche – a *lei* teria sido por eles instituída e, conseqüentemente, as primeiras concepções sobre o “justo” e o “injusto”. Só posteriormente é que tais concepções teriam passado pelo processo da *transvaloração escrava na moral*, como também temos defendido em vários momentos.

#### 4.2.2 A relação entre credor e devedor – dívida e pagamento equivalente

Vimos anteriormente em que medida a relação contratual entre credor e devedor é, nas palavras de Nietzsche, um conceito material de “dívida”. Para compreendermos o surgimento dos conceitos morais e em que medida eles estão relacionados com uma *genealogia do castigo*,

---

doutrina juspositivista das fontes é baseada no princípio da prevalência de uma determinada fonte do direito (a lei) sobre todas as outras” (BOBBIO, Norberto. *O Positivismo Jurídico: Lições de filosofia do direito*. São Paulo: Ícone, 1995, p.161-162). Se colocarmos Nietzsche nesse debate, poderemos concluir dos textos de nosso autor que ele defende a tese de que tanto os costumes como as leis são fontes do direito, mas não encontramos no autor tal detalhamento (de diferenciação entre costume e lei, por exemplo).

<sup>159</sup> Karl Eugen Dühring foi um economista e filósofo alemão contemporâneo a Nietzsche. Em 1865 escreve *O valor da vida (Der Werth des Lebens)*. Breslau: Verlag von Eduard Trewendt, 1865) em que, dentre suas várias teses, a partir da vingança – do instinto de vingança – buscou fundamentar a justiça. Em 1875, portanto dez anos após a publicação do livro de Dühring, Nietzsche faz uma série de comentários ao texto, capítulo a capítulo (Cf. *Nachlass/FP Sommer 1875*, 9 [1], KSA 8.131-181). Dentre os comentários, várias foram as discussões sobre os temas relacionados ao direito. Um dos mais interessantes é o comentário ao apêndice do livro de Dühring. Tem-se a tradução do apêndice “A satisfação transcendente da vingança” em: PASCHOAL, Antonio Edmilson. *A satisfação transcendente da vingança. Estudos de Nietzsche*, [s.l.], v. 2, n. 1, p.123-138, 23 maio 2011. Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR. <http://dx.doi.org/10.7213/ren.v2i1.22595>. Disponível em: <<http://goo.gl/jTDoB4>>. Acesso em: 10 dez. 2018.

a questão que se impõe é: afinal, de que modo e *por quais procedimentos* os conceitos materiais foram se transformando em conceitos morais? Nesse sentido, Nietzsche argumenta que:

O devedor, para infundir confiança em sua promessa de restituição, para garantir a seriedade e a santidade de sua promessa, para reforçar na consciência a restituição como dever e obrigação, por meio de um contrato empenha ao credor, para o caso de não pagar, algo que ainda “possua”, sobre o qual ainda tenha poder, como seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida [...]. Sobretudo, o credor podia infligir ao corpo do devedor toda sorte de humilhações e torturas, por exemplo, cortar tanto quanto parecesse proporcional ao tamanho da dívida – e com base nisso, bem cedo e em toda parte houve avaliações precisas, terríveis em suas minúcias, avaliações *legais* de membros e partes do corpo. Já considero um progresso, prova de uma concepção jurídica mais livre, mais generosa, mais *romana*, que a lei das Doze Tábuas decretasse ser indiferente que os credores cortassem mais ou menos nesse caso: “*si plus minusve secuerant, ne fraude esto*” (GM/GM II 5, KSA 5.299).

Se aqui, fieis às exigências do procedimento genealógico, formos verificar a história, encontraremos traços dessa afirmação de Nietzsche em alguns sistemas jurídicos primitivos de alguns povos. Podemos aqui trazer o exemplo da *Lei das Doze Tábuas*<sup>160</sup>, citada pelo próprio Nietzsche no fim da seção acima indicada. Já de início, podemos realizar uma associação do trecho “algo que ainda ‘possua’, sobre o qual ainda tenha poder, como seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida” (GM/GM II 5, KSA 5.299) com a figura do *pater famílias* do direito romano. O *pater famílias* é um instituto jurídico do direito romano<sup>161</sup> que sofreu diversas modificações ao longo dos tempos, mas que, segundo Cunha Lobo, “pelas *XII Tábuas* a família romana continuou a ter como chefe indiscutível o *pater famílias*, senhor absoluto da casa, exercendo sobre a mulher, os filhos, os escravos, os bens, um poder sem limites”<sup>162</sup>.

<sup>160</sup> A *LEX DVODECIM TABULARVM* é datada por volta de 451 a 449 a.C., ou seja, pertence ao direito romano arcaico, especificamente do período da República (que durou de 509 a 27 a.C.). A utilização, a partir deste ponto, de exemplos e referências à *Lei das XII tábuas* e do direito romano em sentido geral, se justifica por duas perspectivas: primeira razão, a mais evidente e já descrita no corpo do texto, é de que Nietzsche cita exemplos da *Lei* e por vezes se refere ao direito romano e à história dos romanos. A segunda razão nos vem a partir do comentário de Nelson Saldanha, acentuando a importância do direito romano para a história jurídica do Ocidente: “[...] o Direito Romano teve de certo modo um destino especial perante o desenvolvimento da consciência jurídica ocidental, para servir de ponto de referência histórico. E portanto os problemas históricos tocantes ao Direito Romano surgem como exemplo básico para a questão da utilidade ou inutilidade dos estudos históricos para a ciência do Direito, ou para a questão da natureza do Direito em relação às ciências históricas e às jurídicas. Quanto às Doze Tábuas, além de serem um documento histórico típico do Direito Romano, servem como ponto de comparação, dada a significação que encerram, para a análise de toda legislação que venha acompanhar transformações sociais profundas, em qualquer época” (SALDANHA, Nelson. *A Lei das 12 tabuas e o direito penal romano. Revista Symposium*, Recife, v.3, n.1/2, 1961, p.69).

<sup>161</sup> Há algo de interessante aqui a ser notado sobre o instituto do *pater famílias*. Segundo Fustel de Coulanges, “O próprio nome por que é chamado, *pater*, traz em si curiosos ensinamentos. A palavra é a mesma em grego, em latim e em sânscrito; donde podemos concluir que essa palavra data de um tempo em que os antepassados dos helenos, dos italianos e dos hindus viviam ainda juntos na Ásia central. Qual era seu sentido, e que ideia representava então no espírito dos homens? Podemos conhecê-la porque ela guardou esse significado primitivo nas fórmulas da língua religiosa e nas do vocabulário jurídico. [...]. Na língua religiosa, aplicava-se a todos os deuses; na língua do direito, a todo homem que não dependesse de outro, e que tinha autoridade sobre uma família ou sobre um domínio: *pater famílias*” (FUSTEL DE COULANGES, Numa-Denys. *A cidade antiga*. São Paulo: EDAMERIS, 1961, p.77).

<sup>162</sup> LOBO, Abelardo S. da Cunha. *Curso de direito romano: história, sujeito e objeto do direito: instituições jurídicas*. Brasília: Senado Federal – Conselho Editorial, 2006, p. 159.

Além disso, na *Tábua Terceira*, visivelmente dedicada a tratar dos direitos de crédito, os excertos (4 a 9) trazem o itinerário “processual” de uma cobrança de dívidas. Em resumo, se um devedor não pagar sua dívida, ele pode até ser esquarterado, de modo que seu corpo seja repartido entre seus credores ou pode também ser vendido como escravo. Trazemos o texto, incluindo o trecho que foi citado por Nietzsche:

4. Aquele que confessa dívida perante o magistrado ou é condenado, terá 30 dias para pagar; 5. Esgotados os 30 dias e não tendo pago, que seja agarrado e levado à presença do magistrado; 6. Se não paga e ninguém se apresenta como fiador, que o devedor seja levado pelo seu credor e amarrado pelo pescoço e pés com cadeias com peso até o máximo de 15 libras; ou menos se assim o quiser o credor; 7. O devedor preso viverá à sua custa, se quiser; se não quiser, o credor que o mantém preso dar-lhe-á por dia uma libra de pão ou mais, a seu critério; 8. Se não há conciliação, que o devedor fique preso por 60 dias, durante os quais será conduzido em 3 dias de feira ou *comitium*, onde se proclamará, em alta vozes, o valor da dívida; 9. Se são muitos os credores, é permitido, depois do terceiro dia de feira, dividir o corpo do devedor em tantos pedaços quantos sejam os credores, **não importando cortar mais ou menos**; se os credores preferirem, poderão vender o devedor a um estrangeiro, além do Tibre<sup>163</sup>.

Tais exemplos vão nos direcionando exatamente ao ponto que desejamos abordar: as formas e motivos da utilização do castigo. Antes, contudo, ainda precisamos continuar a compreender a tese de que há uma equivalência entre a dívida e o “causar dor” naquele que deve. A premissa básica dessa questão é a de que “qualquer dano encontra seu *equivalente* e pode ser realmente compensado, mesmo que seja com a *dor* do seu causador [...]. [...] a ideia da equivalência entre dano e dor [...]” (GM/GM II 4, KSA 5.298). A dor causada a outro, ou melhor – a dor do devedor causada pelo credor – pode ser compreendida pela seguinte perspectiva: a dor aqui funciona como uma “moeda de troca”. Ao invés do pagamento direto da dívida por parte do devedor, o credor se satisfaz com a dor causada por esta dívida, a dor do devedor que empenhou, por exemplo, um pedaço de carne como garantia do pagamento de sua dívida<sup>164</sup>.

<sup>163</sup> MEIRA, Sílvio. *A lei das XII tábuas*: Fonte do direito público e privado. 3. ed. revista e aumentada. Rio de Janeiro: Forense, 1972, p. 169. Comentários: (A) O **negrito** no texto é nosso, apenas para dar destaque ao trecho que foi citado por Nietzsche em GM/GM II 5, KSA 5.298-300. (B) *Comitium* (Comício) era um lugar central na Roma antiga, sobretudo na época da República, no qual se concentrava a atividade jurídica e política do período régio. Nas lições de Abelardo Saraiva da Cunha Lobo, os comícios eram três: Comícios de leis, comícios tribunais e comícios eleitorais. (Cf. LOBO, Abelardo S. da Cunha. *Curso de direito romano*: história, sujeito e objeto do direito: instituições jurídicas. op.cit., p. 51).

<sup>164</sup> Aqui nos referimos à obra *O Mercador de Veneza*, de William Shakespeare. Em breve resumo, o ponto central de toda a trama da obra se desenvolve em cima de uma disputa judicial, em que o judeu Shylock cobra ferozmente a multa de seu contrato com Bassânio: um pedaço de carne do corpo de Antonio, fiador do contrato. É importante informar que Shylock e Antonio se odiavam por diversos motivos. Nesse sentido, tendo Bassânio pedido três mil libras à Shylock e Antonio assinado o contrato como fiador, o judeu enxerga a possibilidade de “se vingar” de Antonio por diversas humilhações. Nessa obra da literatura inglesa, vemos o exemplo daquilo que Nietzsche descreveu nos trechos que acima mencionamos: o prazer do credor perante o sofrimento do devedor.

São profusos os momentos em que, na sua obra, Nietzsche trata da concepção de *equivalência*. Tracemos um quadro geral, sem a pretensão de esgotar a questão: em *Humano, demasiado humano*, ele afirma que “A justiça (equidade) tem origem entre homens de aproximadamente o mesmo poder [...]. 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” (MA I/HH I 92, KSA 2.90). Mais adiante, em *Humano, demasiado humano II, O andarilho e sua sombra*, ele define:

*Equilíbrio* [...] 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* (WS/AS 22, KSA 5.555).

Assim, compreendemos os vários momentos em que Nietzsche faz uma espécie de elogios à “Lei de talião”<sup>165</sup>: há uma noção de equivalência que é resgatada na sua aplicação. De alguma maneira, há uma relação entre as compensações que o castigo físico provoca àquele que realiza o castigo. Compreendamos a argumentação nietzschiana que vai nesse sentido:

A equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de *satisfação íntima*, concedida ao credor como reparação e recompensa – a satisfação de quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente, a volúpia de “*faire le mal pour le plaisir de le faire*” [fazer o mal pelo prazer de fazê-lo], o prazer de ultrajar [...] (GM/GM II 5, KSA 5.299-300).

Nietzsche realiza, assim, uma “genealogia da crueldade”, que passa a explicar justamente o ponto de ligação do “indissolúvel entrelaçamento de ideias, ‘culpa e sofrimento’” (GM/GM II 6, KSA 5.300). É apenas retomando a concepção de que em seu estágio mais primitivo o homem exercia livremente sua força, defendida por Nietzsche e aqui trabalhada na seção anterior, que compreendemos essa “moeda de troca”. Questiona-se: “em que medida pode o sofrimento ser compensação para a ‘dívida’? Na medida em que *fazer* sofrer era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por um extraordinário contraprazer: *causar o sofrer*” (GM/GM II 6, KSA 5.300). É, então, o “prazer na

<sup>165</sup> *Jus talionis*, a “Lei de talião”, é uma formulação antiga de uma “regra” jurídica que se estabeleceu em diversos códigos na antiguidade e foi reinterpretada no desenvolver da história. A máxima mais famosa que corresponde a esta antiga regra é a frase “Olho por olho, dente por dente”. Sua primeira aparição, ao menos do que se tem registro, está nos direitos cuneiformes, especificamente no *Código de Hammurabi* – também citado e elogiado por Nietzsche em diversos momentos. Também há ocorrência do “espírito” dessa máxima no direito romano, na *Lei das XII tábuas*. “Talião” remete à *talis*, mesmo radical latino de “retaliação”. Nesse sentido, a *jus talionis* refere-se a uma vingança privada, que tem por objetivo estabelecer uma reciprocidade e equivalência entre o dano cometido e a reparação do mesmo, estabelecida pela possibilidade do emprego do castigo físico.

crueldade” que explica o prazer da compensação de uma dívida: através de um pagamento não diretamente relacionado com o objeto da dívida, na medida em que, empenhar o corpo como garantia de uma dívida financeira só resulta em um “autêntico” pagamento, senão de forma indireta. Nesse ínterim, o autor descreve: “Ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda – eis uma frase dura, mas um velho e sólido axioma, humano, demasiado humano [...]” (GM/GM II 6, KSA 5.302).

### 4.2.3 Origem e finalidade do castigo

Traremos das discussões do autor sobre a “origem e finalidade do castigo”, ponto central e basilar na compreensão de diversas teses propostas por Nietzsche. Aquilo que apenas utilizamos como algo pressuposto na seção anterior, ao tratar do surgimento do Estado e sua efetivação, bem como do surgimento da má consciência, aqui desenvolvemos.

Justamente para formar um animal *confiável, constante e necessário* – um animal seguro e previsível – foi necessário conter os impulsos naturais. Essa impossibilidade de exercer sua força e impulsos já é a atuação do Estado, que precisou garantir a civilidade e a paz.

Mesmo que tais poderes tenham sido, sob força, entregues ao monopólio do Estado, o problema é que “não [se] pode absolutamente dispensar as paixões, os vícios e as maldades” (MA I/HH I 477, KSA 2.312). É por isso que “os velhos instintos não cessaram repentinamente de fazer suas exigências! Mas era difícil, raramente possível, lhes dar satisfação [...]. Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro*” (GM/GM II, 16, KSA 5.322 PCS), fazendo surgir a má consciência. Se, por um lado, já tratamos da argumentação sobre a relação entre a formação do Estado e o surgimento da má consciência, resta-nos agora – para compreendermos a totalidade da hipótese genealógica acerca da formação do Estado – apresentar o *modus operandi* do Estado, qual seja, a utilização do castigo como instrumento de organização social.

Como sinalizamos anteriormente, Nietzsche é explícito ao argumentar sobre o uso do castigo, por parte do Estado, como um dos instrumentos de ordem: “Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade – os castigos, sobretudo, estão entre esses terríveis bastiões – fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, *contra o homem mesmo*” (GM/GM II 16, KSA 5.322). Ora, se o Estado foi instituído e firmado por meio da violência, ele precisou monopolizar o uso das técnicas de castigo pois, do contrário, não imporia medo suficiente à sociedade.

O que nos parece é que nas seções 12 a 15 da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, estendendo a argumentação das seções anteriores, Nietzsche nos apresenta uma espécie de “Genealogia do castigo”. Em suas palavras, a *origem* e a *finalidade* do castigo são duas questões distintas. No sentido mais habitual, sempre “se imaginou o castigo como inventado para castigar” (GM/GM II 12, KSA 5.313). Anteriormente, em *A gaia ciência*, ele já havia descrito: “*Finalidade do castigo*. – O castigo tem a finalidade de melhorar *aquele que castiga* – este é o último recurso dos defensores do castigo” (FW/GC 219, KSA 3.509). E é justamente sobre este aspecto que recai a crítica de Nietzsche.

Para ele, aquilo que corresponde à origem de um procedimento e sua utilidade final, “a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [totalmente]” (GM/GM II 12, KSA 5.313). Ou seja, o castigo – enquanto ato, ação, acontecimento – existe previamente e, só em movimento posterior é que ele passa a ser reinterpretado para novas finalidades. Sua argumentação é clara: “Mesmo tendo-se compreendido bem a *utilidade* de um órgão fisiológico (ou de uma instituição de direito, de um costume social, de um uso político [...]), nada se compreendeu acerca de sua gênese” (GM/GM II 12, KSA 5.314).

De acordo com nosso autor, é possível encontrar no castigo dois aspectos: “o que nele é relativamente *duradouro*, o costume, o ato, o ‘drama’, uma certa sequência rigorosa de procedimentos”<sup>166</sup> (GM/GM II 13, KSA 5.316) e também “o que é *fluido*, o sentido, o fim, a expectativa ligada à realização desses procedimentos” (GM/GM II 13, KSA 5.316). O erro dos “genealogistas da moral e do direito” foi, justamente, interpretar o procedimento do castigo, ou

---

<sup>166</sup> Nas primeiras páginas de *Vigiar e punir*, Foucault dá ênfase justamente no que Nietzsche denominou “caráter duradouro” do castigo. Relatando, em riqueza de detalhes, todo o ocorrido no caso do longo e penoso suplício de “Damien”, o motivo da condenação passa, certamente, despercebido. Apenas a esparsa referência: “sua mão direita segurando a faca com que cometeu o dito parricídio” (FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. op. cit., p.9). Em seguida, dispõe no texto trechos do regulamento da “Casa dos jovens detentos em Paris”, em que mostra a utilização do tempo e a gerência (totalizante) do Estado perante a vida e os corpos dos presos. De acordo com Foucault, ambas as descrições definem um “estilo penal”. Daí em diante, ele relata as modificações, em termos de teoria e lei penais, e sinaliza o desaparecimento do suplício enquanto forma externa de castigo, enquanto *procedimento*. Na sua descrição, ele foca na análise do significado do desaparecimento do corpo como alvo de repressão penal. O que decorre disso, Foucault também analisa e, em certo sentido, vai na mesma esteira do que Nietzsche denominou como o processo de “*interiorização do homem*” (GM/GM II 16, KSA 1.322), por ocasião da discussão de sua hipótese genealógica acerca do Estado e da má consciência, ambas aqui já discutida. Nesse ínterim, Foucault assim relata: “O afrouxamento da severidade penal no decorrer dos últimos séculos é um fenômeno bem conhecido dos historiadores do direito. Entretanto, foi visto, durante muito tempo, de forma geral, como se fosse um fenômeno quantitativo: menos sofrimento, mais suavidade, mais respeito e ‘humanidade’. Na verdade, tais modificações se fazem concomitantes ao deslocamento do objeto da ação punitiva. Redução de intensidade? Talvez. Mudança de objetivo, certamente. Se não é mais ao corpo que se dirige a punição, em suas formas mais duras, sobre o que, então, se exerce? [...] não é mais o corpo, é a alma. À expiação que tripudia sobre o corpo deve suceder o castigo que atue, profundamente, sobre o coração, o intelecto, a vontade, as disposições. Mably formulou o princípio decisivo: Que o castigo, se assim posso exprimir, fira mais a alma do que o corpo” (FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. op. cit., p. 18).

seja, seu caráter duradouro, como tendo sido inventado para a finalidade de castigar, seu caráter fluido. Foi essa a interpretação errada que Nietzsche já havia denunciado no fragmento póstumo de 1883, sobre a *Filosofia do direito*, que anteriormente discutimos.

Para esta conclusão, o autor pressupôs “que o procedimento mesmo seja algo mais velho, anterior à sua utilização no castigo, que este tenha sido *introduzido*, interpretado no procedimento (que há muito já existia, mas empregado em outro sentido)” (GM/GM II 13, KSA 5.316). Nesse sentido, ele nos apresenta uma polissemia do sentido de “castigo”, mostrando a ideia de que a “história do castigo” é, na verdade, a história de sua utilização para fins diversos, assim como qualquer outro procedimento pode possuir, em sua história, diversos propósitos e sentido. Assim,

eis o elenco que [...] resultou de um material relativamente pequeno e casual. Castigo como neutralização, como impedimento de novos danos. Castigo como pagamento de um dano ao prejudicado, sob qualquer forma (também na de compensação afetiva). Castigo como isolamento de uma perturbação do equilíbrio, para impedir o alastramento da perturbação. Castigo como inspiração de temor àqueles que determinam e executam o castigo. Castigo como espécie de compensação pelas vantagens que o criminoso até então desfrutou (por exemplo, fazendo-o trabalhar como escravo nas minas). Castigo como segregação de um elemento que degenera (por vezes de todo um ramo de família, como prescreve o direito chinês: como meio de preservação da pureza da raça ou de consolidação de um tipo social). Castigo como festa, ou seja, como ultraje e escárnio de um inimigo finalmente vencido. Castigo como criação de memória, seja para aquele que sofre o castigo – a chamada “correção” –, seja para aqueles que o testemunham. Castigo como pagamento de um honorário, exigido pelo poder que protege o malfeitor dos excessos da vingança. Castigo como compromisso com o estado natural da vingança, quando este é ainda mantido e reivindicado como privilégio por linhagens poderosas. Castigo como declaração e ato de guerra contra um inimigo da paz, da ordem, da autoridade, que, sendo perigoso para a comunidade, como violador dos seus pressupostos, como rebelde, traidor e violentador da paz, é combatido com os meios que a guerra fornece. – (GM/GM II 13, KSA 5.317-318).

O que, por fim, o autor compreende é que “todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de [potência] se assenhorou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função” (GM/GM II 12, KSA 5.313). Para além disso, segundo Nietzsche, a “relação contratual entre *credor* e *devedor*”, como vimos há pouco, é o pano de fundo da “ideia da equivalência entre dano e dor” (GM/GM II 4, KSA 5.298). E, ao menos aqui, ele parece indicar que o castigo como reparação de um dano é um dos seus primeiros sentidos. Sobre isso, ele afirma: “Durante o mais largo período da história humana, *não* se castigou porque se responsabilizava o delinquente por seu ato, ou seja, *não* pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado – e sim como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou” (GM/GM II 4, KSA 5.298). Já anteriormente, em *Aurora*, Nietzsche tinha afirmado:

A comunidade pode instar o indivíduo a reparar o dano imediato que sua ação acarretou, em relação a outro indivíduo e à comunidade; pode igualmente cobrar uma

espécie de vingança pelo fato de, graças ao indivíduo, como suposta consequência de seu ato, as nuvens e trovoadas da ira divina terem se abatido sobre a comunidade – mas ela sente a culpa do indivíduo sobretudo como *sua* culpa, e toma o castigo dele como *seu* castigo (M/A 9, KSA 3.23).

Nesse ponto da argumentação, compreendendo o “castigo como reparação de um dano” como sendo um dos primeiros sentidos de *castigar*, continuaremos desenvolvendo a discussão acerca do castigo sob uma outra perspectiva. É preciso compreender que “também a comunidade mantém com seus membros essa importante relação básica, a do credor com seus devedores” (GM/GM II 9, KSA 5.307). Assim, quando a comunidade (ou o Estado) toma para si o papel de “credor”, muda-se a perspectiva: o indivíduo, de devedor, passa a ser visto como “criminoso”, um “transgressor” da ordem pública. A seguir, veremos esse aspecto.

#### 4.3 GENEALOGIA DO CRIME<sup>167</sup>

Como ocorre essa primeira transposição, qual seja, de que na relação entre credor e devedor a comunidade torna-se credora? De que modo os conceitos materiais de direito pessoal, troca, contrato, débito, obrigação, etc., foram transpostos “para os mais toscos e incipientes complexos sociais”? (GM/GM II 8, KSA 5.306). Vimos na seção anterior que, por mais paradoxal que seja, os atos de violência que fizeram surgir e manter a estrutura de organização social chamada “Estado” oferecem uma “paz” exterior. É com base nesse aspecto que podemos entender que:

Vive-se numa comunidade, desfruta-se as vantagens de uma comunidade [...], vive-se protegido, cuidado, em paz e confiança, sem se preocupar com certos abusos e hostilidades a que está exposto o homem *de fora*, o “sem-paz” [...], desde que precisamente em vista desses abusos e hostilidades o indivíduo se empenhou e se comprometeu com a comunidade. **Que sucederá no caso contrário? A comunidade, o credor traído, exigirá pagamento, pode-se ter certeza** (GM/GM II 9, KSA 5.307 – **negrito nosso**).

Portanto, a comunidade (o corpo social) toma o lugar de credora, justamente por garantir as condições de existência de um corpo social devidamente organizado. Há, mais uma vez, uma íntima relação de troca: a comunidade oferece a paz e as garantias de uma sociedade

---

<sup>167</sup> Dentre as diversas teorias do direito penal e, sobretudo, das teorias do crime, aqui nos baseamos nas definições de Franz von Liszt, pelas razões já mencionadas na introdução da presente dissertação. Nesse sentido, aqui dispomos o que foi defendido pelo autor: “O *direito penal* é o conjunto das prescrições emanadas do Estado que ligam ao crime como fato a pena como consequência. Como fato peculiar ao direito penal, o *crime* constitui uma espécie particular de injusto (delito), isto é, da ação culposa e ilegal [...]; e como efeito especial ao direito penal, a *pena* distingue-se dos outros efeitos jurídicos do injusto em ser um mal que o Estado inflige ao culpado [...]. O crime e a pena são, pois, as duas ideias fundamentais do direito penal” (VON LISZT, Franz. *Tratado de direito penal alemão*. Vol I. Ed. Fac-sim. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial: Superior Tribunal de Justiça, 2006, p. 1-2). Notamos que, mesmo sem a especificidade técnica da ciência penal, Nietzsche trata separadamente tanto do crime como da pena (castigo).

organizada, juntamente com a segurança de se manter a própria vida, e o indivíduo oferece em troca a total obediência para a manutenção dessa paz. O Estado, então formado, poderá cobrar de seus membros o devido engajamento para o estabelecimento da paz e resolução dos conflitos. Chegamos, desse modo, ao ponto de discutir a resposta feita por Nietzsche à sua própria questão: o que acontece quando o indivíduo fere os princípios assumidos? A comunidade, que é credora, exigirá algum tipo de reparação. Nesse sentido, aqui discutimos uma “genealogia do crime”, ou seja, quando a comunidade (credora) pede uma expiação para a transgressão de suas regras por parte do indivíduo (devedor).

A partir do que vimos até aqui, é possível novamente pensar – retomando uma questão da seção anterior, para reforçá-la – que essa relação entre Estado e indivíduo é fruto de um acordo, um pacto, um *contrato*? Julgamos plausível afirmar que há, em certo sentido, uma espécie de acordo nessa relação entre credor e devedor. Contudo, não um acordo explícito, mas sim tácito. O próprio Hobbes, abordado na seção anterior, entende que há possibilidade da existência de um pacto tácito:

Os sinais de contrato podem ser *expressos* ou *por inferência* [tácitos]. [...]. Os sinais por inferência são às vezes consequências de palavras, e às vezes consequência do silêncio; às vezes consequência de ações, e às vezes consequência da omissão de ações. Geralmente o sinal por inferência, de qualquer contrato, é tudo aquilo que mostra de maneira suficiente a vontade contratante<sup>168</sup>.

E sobre o aspecto do descumprimento do pacto, Hobbes também prevê:

Quando se faz um pacto em que ninguém cumpre imediatamente a sua parte, e uns confiam nos outros, na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra de todos os homens contra todos os homens), a menor suspeita razoável torna nulo esse pacto. Mas se houver um poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor o seu cumprimento, ele não é nulo. Pois aquele que cumpre primeiro não tem nenhuma garantia de que o outro também cumprirá depois, porque os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões dos homens, se não houver o medo de algum poder coercitivo - coisa impossível de supor na condição de simples natureza, em que os homens são todos iguais, e juízes do acerto dos seus próprios temores. Portanto, aquele que cumpre primeiro não faz mais do que entregar-se ao seu inimigo, contrariamente ao direito (que jamais pode abandonar) de defender a sua vida e os seus meios de sobrevivência<sup>169</sup>.

Podemos perceber que os textos de Nietzsche vão na mesma linha de pensamento. Em um fragmento póstumo ele chega a afirmar, por exemplo: “o criminoso é alguém que rompe o contrato” (Nachlass/FP Frühjahr1888, 14[197], KSA 13.382). Em suma: à transgressão desse “pacto” da comunidade (credora), se dá o nome de “crime” e ao indivíduo transgressor (devedor) do pacto de sociabilidade, “criminoso”. Nesse sentido, o princípio básico é: como

<sup>168</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*. op. cit. Cap.XIV – Da primeira e segunda LEIS NATURAIS e dos CONTRATOS. p. 116.

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 118-119.

tudo é reparável, o criminoso aqui deve algo à comunidade. O conceito de crime, o caráter e “psicologia” do criminoso, a reparação do crime por meio de uma punição (pena) e o papel desses instrumentos na elaboração e fixação da coesão social são fundamentais para a realização de uma “genealogia do crime”. Vejamos, por exemplo, o modo como Nietzsche aborda essa questão na *Genealogia da moral* e discutamos o sentido de alguns desses conceitos:

o criminoso é sobretudo um “infrator” [*der Verbrecher ist vor allem ein “Brecher”*], alguém que quebra a palavra e o contrato com o todo, no tocante aos benefícios e comodidades da vida em comum, dos quais ele até então participava. O criminoso é um devedor que não só paga os proveitos e adiantamentos que lhe foram concedidos, como inclusive atenta contra o seu credor: daí que ele não apenas será privado de todos esses benefícios e vantagens, como é justo – doravante lhe será lembrado o quanto valem esses benefícios. (GM/GM II 9, KSA 5.307)

No trecho acima, Nietzsche descreve genericamente como criminoso aquele indivíduo que quebra, fere ou intenciona desviar a segurança, a paz e os demais benefícios de se viver sob a proteção do Estado, de uma sociedade organizada. Em *Crepúsculo dos ídolos*, porém, nosso autor parece estabelecer uma tese sobre uma “psicologia” do criminoso que, em nossa opinião, restringe a classificação sobre quem seria taxado como criminoso:

*O criminoso e o que lhe é aparentado.* – O tipo criminoso é o tipo do ser humano sob fortes condições desfavoráveis, um homem forte que tornaram doente. Falta-lhe a selva, uma natureza e forma de existência mais livre e mais perigosa, em que tudo o que é arma e armadura, no instinto do homem forte, *tem direito a existir*. Suas virtudes foram proscritas pela sociedade; os instintos mais vivos de que é dotado logo se misturam com os afetos deprimentes, com a suspeita, o medo, a infâmia. Mas isso é praticamente a *receita* para a degeneração fisiológica. Quem tem de fazer secretamente, com demorada tensão, precaução, astúcia, aquilo que pode fazer melhor e mais gostaria de fazer torna-se anêmico; e, porque somente colhe perigo, perseguição, infortúnio de seus instintos, também seu sentimento se volta contra esses instintos – ele os sente de maneira fatalista. É na sociedade, em nossa mansa, mediana, castrada sociedade, que um ser natural, vindo das montanhas ou das aventuras do mar, necessariamente degenera em criminoso. (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo* 45, KSA 6.146).

Ou seja, o criminoso, portanto, é aqui associado ao tipo forte, que acaba exercendo seu poder em uma sociedade que não tolera o uso de sua força. Esse trecho, contudo, pode contrastar com a tese que levantamos na seção anterior, qual seja, de que foi o tipo forte quem submeteu e organizou socialmente uma população “ainda informe e nômade” (GM/GM II 17, KSA 5.324). Para nós, há apenas três possibilidades de respostas para resolver tal questão: (A) ou Nietzsche está falando em um tipo forte que quebra as normas estabelecidas após a organização social; (B) ou o autor está pontuando a existência de um terceiro, um tipo forte que vem àquela organização social com pretensões de não respeitar as normas; (C) ou, ainda, está falando do tipo forte que age naquela organização social depois de ocorrida *transvaloração escrava*, conforme defendemos na seção anterior.

Na verdade, seja qual for a hipótese mais plausível, acreditamos que aqui Nietzsche está em busca da possibilidade de oferecer uma “psicologia do criminoso”, identificando-o como um transgressor da ordem social. Nesse ínterim, trazemos um fragmento póstumo que nos auxilia na compreensão da figura do criminoso como transgressor:

Em nosso mundo civilizado, quase só conhecemos o criminoso humilhado, oprimido pela maldição e pelo desprezo da sociedade, quem se despreza, que com frequência diminui e subestima a sua ação, um *tipo malogrado de criminoso*; e resistimos à ideia de que *todos os grandes homens eram criminosos*, só que em grande estilo, e não em um estilo lastimoso; pois o crime pertence à grandeza [...]. Ser livre da lei em relação à sua origem, consciência, dever – todo grande homem conhece esse seu perigo. Mas ele também o *quer*: *quer* o grande objetivo e, por isso, também seus meios (Nachlass/FP Herbst 1887, 9[120], KSA 12.405-406 – tradução nossa).

Ora, não há valor absoluto que defina a transgressão. Essa só o é a partir da definição anterior do que é permitido e proibido, justo e injusto, legal e ilegal. E é aqui que reside outro problema, alvo da crítica de Nietzsche. A pretensa utilidade “primordial” atribuída ao castigo era a de que ele “teria o valor de despertar no culpado o *sentimento de culpa* [...]. Mas assim se atenta contra a realidade e contra a psicologia [...]. Justamente entre prisioneiros e criminosos o autêntico remorso é algo raro ao extremo [...]” (GM/GM II 14, KSA 5.318). Na verdade, Nietzsche considera que o único pensamento que o castigo gera no criminoso, a respeito de sua falta é: “‘algo aqui saiu errado’, e *não*: ‘eu não devia ter feito isso’” (GM/GM II 15, KSA 5.321). Essa ideia já havia sido descrita pelo autor em *Aurora*: “O criminoso descoberto não sofre com o crime, mas com a vergonha ou o dissabor por uma estupidez cometida [...]. Quem vai muito a prisões e reformatórios surpreende-se de como é raro ali encontrar um inequívoco ‘remorso’: mais frequente, ao contrário, é a nostalgia do bom e velho crime” (M/A 366, KSA 3.243). Ou seja, “O que em geral se consegue com o castigo, em homens e animais, é o acréscimo do medo, a intensificação da prudência, o controle dos desejos: assim o castigo *doma* o homem, mas não o torna ‘melhor’ – com maior razão se afirmaria o contrário” (GM/GM II 15, KSA 5.321).

A que se deve esse fato? Um dos motivos é a utilização de toda sorte de procedimentos do castigo praticados a serviço da própria justiça que impedem “o criminoso de sentir seu ato, seu gênero de ação, como repreensível *em si*” (GM/GM II 14, KSA 5.319). E completa: Espionagem, fraude, uso de armadilhas, suborno, [...] roubo, violência, difamação, aprisionamento, assassinio, tortura, tudo próprio dos diversos tipos de castigo – ações de modo algum reprovadas e condenadas *em si* pelos juízes, mas apenas em certo aspecto e utilização prática” (GM/GM II 14, KSA 5.319).

Tais ideias, sobre a impossibilidade de o criminoso sentir culpa em relação à sua transgressão, são anteriores à redação de *Genealogia da moral*. O que está descrito nesse livro,

podemos dizer, parece ser um amadurecimento de uma série de proposições e questionamentos realizados por Nietzsche em sua obra. Em 1876, ele já escrevera: “O sentido dos castigos mais antigos não é: desencorajar o delito, mas, *em primeiro lugar*: tentar reparar o dano” (Nachlass/FP September 1876, 18[52], KSA 8.328-329 – tradução nossa). Ou seja, aqui percebemos a relação anteriormente descrita, de como a sociedade credora reclama a reparação do dano sofrido. Em *Aurora*, por exemplo, ele também descreve: “*Punição*. – Coisa estranha, a nossa punição! Não purifica o infrator, não é uma *expição*: pelo contrário, ela mancha mais do que o próprio crime” (M/A 236, KSA 3.199).

A sua consequente conclusão, por fim, é de que o castigo *não consegue* infundir culpa no indivíduo, na verdade, “o castigo endurece e torna frio” (GM/GM II 14, KSA 5.319). Na ressignificação do conceito de castigo, o autor também opera uma ressignificação no conceito de crime. Em um fragmento póstumo de 1887, ele define:

O *crime* deriva do conceito: “insurgência contra a ordem social”. Não se “castiga” um insurgente: *reprime-o*. Um insurgente pode ser uma pessoa patética e desprezível; numa insurgência não há nada em si a ser depreciado – e insurgir-se perante nosso tipo de sociedade não rebaixa em si o valor de um homem. [...]. Deve-se reduzir o conceito de castigo ao conceito: repressão de uma insurgência, medidas de segurança contra os insurgentes [prisão total ou parcial]. Mas não se deve expressar *desprezo* com o castigo: de qualquer forma, um criminoso é um homem que arrisca sua vida, sua honra, sua liberdade – um homem de valor. Tampouco se deve tomar o castigo como arrependimento; ou como uma redenção, como se houvesse uma relação de troca entre culpa e castigo, – o castigo não purifica, *porque* o crime não macula. (Nachlass/FP Herbst 1887, 10[50], KSA 12.478-479 – tradução nossa).

Cabe pontuar a nossa interpretação de que Nietzsche, ao dizer tais coisas, não está realizando um elogio ao criminoso. Se formos atentos às suas teses, perceberemos que o autor apenas está desvinculando a clássica ligação entre crime, castigo, criminoso e purificação – como restituição do equilíbrio entre a comunidade credora e o indivíduo devedor. Por mais de uma vez, percebemos que sua defesa é de que o castigo não possui a capacidade de gerar a consciência de culpa (a má consciência) no criminoso, um arrependimento pelo dano cometido<sup>170</sup>. Afinal, o criminoso só é descrito como tal a partir de uma definição externa sobre a natureza do “crime”. Ao se desviar da ordem moral e legal da sociedade, o criminoso sempre julga que seu ato é justificável.

Assim, aqui trazemos um último ponto: a consequente crítica que Nietzsche realiza ao “direito de punir” relativo ao Estado. Ela basicamente reside sobre a ideia de que “direito” é

<sup>170</sup> Aqui pontuamos que, na seção anterior, discutimos a relação entre castigo, má consciência e formação do Estado. Na ocasião, concluímos que a utilização dos castigos, sendo os “bastiões” do Estado (cf. GM/GM II 16, KSA 5.322-323), influenciou, mesmo que indiretamente, na formação da má consciência, pois na impossibilidade de externalização da natural violência, ela precisou ser descarregada “para dentro”. Nesse sentido, há uma relação entre a utilização dos castigos e o surgimento da má consciência.

aqui utilizado de maneira equivocada. Em um fragmento póstumo de 1888 ele afirma: “O direito de castigar [ou a autodefesa social] de fato só chegou a ser chamado ‘direito’ por um abuso: um direito se adquire por contratos – mas resistir e defender-se não encontram o fundamento de um contrato” (Nachlass/FP Frühjahr 1888, 14[192], KSA 13.379 – tradução nossa). À primeira vista, podemos concluir que esse trecho contradiz alguns aspectos daquilo que defendemos na seção anterior, sobre as “bases contratuais” para a fundação do Estado. Contudo, afirmamos que, além do trecho corroborar nossa ideia – pois expande a função do contrato também como base do surgimento do direito – ele é coerente com o pensamento do autor. Com este trecho, o autor finda por nos apresentar a ideia de que direitos nascem dos contratos, sejam eles explícitos ou tácitos, mas “punir” não é fruto desse acordo, mas sim uma consequência da transgressão do acordo, como vimos anteriormente. Cabe aqui apenas ressaltar que esta concepção vai contra a ideia muito difundida de que o Estado é detentor desse “direito de punir”, de modo que nosso autor segue uma posição contrária àquilo que é quase que um “lugar comum” no direito penal<sup>171</sup>.

Não é à toa que ele “denuncia” a ineficiência dos meios utilizados para despertar culpa no criminoso. Em um trecho, aqui já citado, ele descreve: “Não subestimemos em que medida a visão dos procedimentos judiciais e executivos impede o criminoso de sentir seu ato, seu gênero de ação, como repreensível *em si*: ele vê o mesmo gênero de ações praticado a serviço da justiça, aprovado e praticado com boa consciência [...]” (GM/GM II 14, KSA 5.319). E se formos a um trecho anterior, ao fim da seção 9 da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, o autor nos mostra o que seria o ato máximo de ira e revolta da comunidade (credora) contra o indivíduo criminoso (devedor):

A ira do credor prejudicado, a comunidade, o devolve ao estado selvagem e fora da lei do qual até então protegido: afasta-o de si – toda espécie de hostilidade poderá então se abater sobre ele. O “castigo”, nesse nível dos costumes, é simplesmente a cópia, *mimus* [reprodução] do comportamento perante o inimigo odiado, desarmado, prostrado, que perdeu não só qualquer direito e proteção, mas também qualquer esperança de graça; ou seja, é o direito de guerra e a celebração do *Vae victis!* [Ai dos vencidos!] em toda a sua dureza e crueldade – o que explica por que a própria guerra (incluindo o sacrifício ritual guerreiro) fornece todas as *formas* sob as quais o castigo aparece na história (GM/GM II 9, KSA 5.307).

<sup>171</sup> Sobre esse aspecto, trazemos uma nota de rodapé do próprio Von Liszt, no livro acima citado. Trata-se da primeira nota de seu tratado, explicando a diferença entre um direito penal em sentido *objetivo* e em sentido *subjetivo*: “(1) Direito penal no sentido objetivo, também chamado *direito criminal*. [...]. No sentido subjetivo direito penal quer dizer *direito de punir, jus puniendi*. Cumpre notar que de um direito penal do Estado no sentido subjetivo só se pode falar sob o pressuposto de que o poder de punir do Estado, em si ilimitado e isento da tutela do direito, impôs-se prudente limitação com determinar a condição e o objeto do seu exercício (o crime e a pena). Assim como, em geral, «o direito é a política do poder» (von Ihering, *Zweck im Recht*, 1.<sup>o</sup>, p. 249 da 2.<sup>a</sup> ed.), o direito público de punir é o poder público de punir *juridicamente limitado*. Ora essa limitação é dada pelo direito penal no sentido objetivo; e pois trata-se apenas de dois aspectos da mesma ideia — o direito penal no sentido objetivo e no sentido subjetivo significa em última análise a mesma coisa” (VON LISZT, Franz. *Tratado de direito penal alemão*. op. cit., p.1).

É importante aqui perceber que, certamente, Nietzsche recorreu a um componente histórico correspondente a esse tipo de castigo executado pela sociedade. Trata-se do *Homo sacer* do direito romano arcaico, ou a *proscrição* de outros “sistemas” de direitos arcaicos. O *Homo sacer* é uma das mais antigas e controversas penas do direito romano arcaico<sup>172</sup>. Em termos gerais, significa um banimento tanto da esfera jurídica social (*Jus*) quanto da esfera jurídica religiosa (*Fas*)<sup>173</sup>. O correspondente ao *Homo sacer*, em outros sistemas de direito arcaicos, é a pena de *proscrição*. Sobre ela, Nietzsche descreve:

*Proscrição*: um membro é excluído da comunidade de paz e acaba privado de todo direito. Qualquer um pode tirar seus bens e matá-lo. O culpado pode ser morto impunemente por qualquer um. Sentimento fundamental: *o desprezo mais profundo, a indignidade*, por exemplo, nem na lei muçulmana, quando há heresias ou injúrias ao Profeta: enquanto que quando se trata de assassinatos ou de agressões físicas, prevê apenas a vingança de sangue ou penas infringidas pela comunidade de paz. A *proscrição* é: casa e bens são destruídos, mulheres e crianças e os que vivem na casa são assinados; por exemplo, no império Inca do Peru, quando uma virgem consagrada ao sol havia pecado com um homem, todos os seus parentes deviam expiar com sua vida, a casa de sua família era arrasada, etc. Da mesma forma na China, quando um filho mata seu pai. Assim: os delitos que põem em perigo a existência da comunidade demandam a *proscrição*: o broto corrompido é retirado. [...] (Nachlass/FP Sommer 1883, 8[9], KSA 10.331-332 – tradução nossa).

O que podemos pontuar, por fim, é que essa descrição de Nietzsche é muito semelhante à descrição histórica da pena realizada por Von Liszt no início de seu *Tratado de direito penal*

<sup>172</sup> Aqui estamos simplificando, e muito, a questão controversa do *Homo sacer*. Toda a problemática que envolve a discussão sobre o real sentido desse “homem sacro, sagrado” é disposta por Giorgio Agamben em: AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano da vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. No livro, Agamben discute, dentre outras questões, a controvérsia sobre o significado da “sacralidade” de um homem que era banido dos dois sistemas de direito, civil e religioso, abandonado à própria sorte.

<sup>173</sup> Nas lições de Mario Curtis Giordano sobre o direito romano, ele traz algumas citações de autores clássicos para definir e situar o campo de atuação dos dois “direitos” do direito romano arcaico: o *Jus* e o *Fas*. Ele assim descreve: “Monier assim explica a distinção entre *Jus* e *Fas*: ‘Nos inícios da civilização romana, o direito não se distinguia nitidamente da religião; pode-se dizer que a observação das regras de direito constituía uma parte dos deveres que o cidadão, desejoso de praticar sua religião, devia cumprir; os pontífices, chefes religiosos, desempenhavam um papel importante na aplicação e na transformação do direito. Mas, na época clássica do direito romano, quanto a religião pagã se encontra em plena decadência, os juriconsultos distinguem o *fas*, conjunto de preceitos que regulamenta as relações entre os deuses e os homens, e o *jus*, direito leigo que está destinado a regular as relações entre os homens’. Qual o campo de atuação respectivamente do *fas* e do *jus*? Não é pacífica a resposta. Matos Peixoto, seguindo Von Ihering, ensina: “O *fas* impregnava sobretudo o direito público e o direito criminal. Foram *leges sacratae* que investiram de inviolabilidade os tribunos do povo; certos delitos eram considerados uma ofensa à divindade e a pena que castigava o delinquente era uma expiação religiosa. O direito privado era menos acessível à influência religiosa e as suas regras tinham caráter profano, salvo as que diziam respeito à família. Isto explica-se: as questões patrimoniais nada tinham de comum, em regra, com a religião; entretanto, a família romana estava sob a proteção do *fas*, porque a casa onde ela morava era também habitada pelos deuses domésticos’.” (GIORDANI, Mário Curtis. *Iniciação ao direito romano*. 3ed. Rio de Janeiro: Lumen Iuris, 1996, p. 40) Em uma nota (nº 183), ele recorre a Jhering: “Von Jhering, depois de acentuar que o povo romano, desde sua aparição, traz consigo a antítese do *fas* e do *jus*, caracteriza a distinção entre ambos: “*Fas* é direito religioso, santo ou revelado, e compreende tanto a religião, quando toma uma fórmula jurídica (em nossa linguagem atual, direito eclesiástico), como o direito privado e público, em caráter religioso... O *jus* é de instituição humana, e, portanto, variável; a sua força obrigatória reside no acordo geral do povo e a sua inobservância só prejudica interesses puramente humanos. O *fas*, ao contrário, é imutável; funda-se na vontade dos deuses, a estes somente compete o direito de modificá-lo. Quem infringe o *fas*, ultraja a divindade (...)” (Ibidem, p.146).

*alemão*<sup>174</sup>. Na verdade, toda a descrição nietzschiana no seu longo fragmento póstumo em questão (cf. Nachlass/FP Sommer 1883, 8[9], KSA 10.330-333) coincide em muitos aspectos com o início do livro de Von Liszt, o que nos mostra que, sendo contemporâneos, se Nietzsche não o leu, ao menos podemos afirmar que eles estavam nas mesmas leituras e influenciados pelo espírito historicista de seu tempo.

Agora, por fim, depois de termos tratado de discutir uma “genealogia do crime” nos textos de Nietzsche, precisamos, finalmente, discutir a passagem do conceito material de “dívida” para o conceito moral de “culpa”.

#### 4.4 GENEALOGIA DA CULPA – DE DEVEDOR À CULPADO: A PASSAGEM DO CONCEITO MATERIAL DE “DÍVIDA” PARA O CONCEITO MORAL DE “CULPA”

Inicialmente, trilhamos um caminho que apresentou o modo como, dentro relação jurídica pessoal entre credor e devedor, a comunidade foi tomando o seu lugar de *credora*. Já no tópico 3.2 da presente dissertação, perseguimos a argumentação de Nietzsche para a responder à pergunta sobre a transposição e modificação de conceitos materiais em conceitos morais. Tendo por base tudo o que apresentamos, agora é o momento de avaliar como essa “dívida” vai se modificando em “culpa”. Podemos afirmar que esta questão estava, ainda que em germe, em *Aurora*, especificamente na seção *Conceito da [eticidade] do costume*, anteriormente citada:

Em toda parte onde existe uma comunidade e, portanto, uma [eticidade] do costume, vigora também o pensamento de que o castigo para a ofensa ao costume cabe sobretudo à comunidade: esse castigo sobrenatural, cuja manifestação e cujo limite são tão difíceis de aprender e são investigados com tão supersticioso medo. A comunidade pode instar o indivíduo a reparar o dano imediato que sua ação acarretou, em relação a outro indivíduo e à comunidade; pode igualmente cobrar uma espécie de

<sup>174</sup> Ao realizar uma história do direito penal, nas primeiras páginas de seu tratado, Von Liszt insere a proscricção como pena do membro de uma tribo, de modo muito semelhante como Nietzsche o caracteriza: “Segundo o antigo direito germânico e especialmente segundo o antigo direito escandinavo, onde encontra-se a *privação da paz* largamente aplicada, o proscrito é eliminado da comunhão da paz e do direito. A ordem jurídica não existe para ele. É o *ex lex*, o *utlah* do direito saxônico, o *exul et profctgus* da lei salica. Se a *faida (fehde)* é a inimizade da parentela autorizada a exercer a vindicta, a *privação da paz* é à inimizade de todo o povo. Cada um não só pode como deve persegui-lo. Se o matam, o matador fica a salvo de multa. Quem o mata, obra em nome e no interesse da coletividade, cuja vontade executa. Ninguém pode abrigá-lo, alimentá-lo, socorrê-lo. Este preceito prevalecia também em relato à mulher e aos parentes. A *privação da paz* dissolvía tanto o parentesco como o vínculo conjugal. A mulher tomava-se viúva, os filhos eram considerados como órfãos. A pena não afetava somente a pessoa, mas também o patrimônio. Os bens do proscrito eram confiscados em proveito do rei ou da coletividade, ou repartidos entre ambos. O proscrito não podia «habitare inter homines». Para escapar à morte devia fugir, se lhe era dado fugir. Tinha por pátria a floresta; é o *waldgänger*, o «homo qui per silvas vadit». A expressão comum com que o designavam era *vare, warg, wargus*, o que significa *würger*, o lobo. O proscrito «gerit caput lupinum». Com isto queria-se significar que, como o lobo, ele era o inimigo de todos e podia ser impunemente morto por qualquer [...]. — Nos forais portugueses dos séculos 12 e 13 encontram-se vestígios da pena da proscricção”. Nota (b) em: (VON LISZT, Franz. *Tratado de direito penal alemão*. op. cit., p.6).

vingança pelo fato de, graças ao indivíduo, como suposta consequência de seu ato, as nuvens e trovoadas da ira divina terem se abatido sobre a comunidade – mas ela sente a culpa do indivíduo sobretudo como *sua* culpa, e torna o castigo dele como *seu* castigo [...] (M/A 9, KSA 3.23).

Esse tema é específica e explicitamente discutido por Nietzsche em GM/GM II 19-25, KSA 5.327-337. É necessário salientar a importância desse tópico. Se atentarmos ao título da segunda dissertação da *Genealogia da moral* – “Culpa”, “má consciência” e coisas afins [„Schuld“, „schlechtes Gewissen“ und Verwandtes] – compreenderemos que os temas discutidos por Nietzsche são pressupostos para o tema central do trecho. Acreditamos que isso nos ajuda na fundamentação da resposta de nossa problemática: os temas sobre a procedência do direito e do Estado, foco deste nosso trabalho, são pressupostos necessários para compreendermos de forma plena a *Genealogia da moral*. Ou seja, aqui relembramos nossa hipótese de que, no nosso entender, ao levar a cabo a tarefa de realizar uma *Genealogia da moral*, Nietzsche também realizou uma genealogia do direito e do Estado. Nesse sentido, uma genealogia do direito e do Estado já está inevitavelmente incluída no projeto nietzschiano de realizar uma *Genealogia da moral*.

Essa relação fica mais explícita quando Nietzsche afirma:

A má consciência é uma doença [...]. Investiguemos as condições em que essa doença atingiu a sua mais terrível e mais sublime culminância – veremos o que realmente surgiu então no mundo. Mas isso requer fôlego – e primeiramente devemos retornar a um ponto de vista anterior. A relação de direito privado entre o devedor e seu credor, da qual já falamos longamente, foi mais uma vez, e de maneira historicamente curiosa e problemática, introduzida numa relação na qual talvez seja, para nós, homens modernos, algo inteiramente incompreensível: na relação entre *os vivos e seus antepassados* (GM/GM II 19, KSA 5.327).

Ou seja, o autor nos apresenta a ideia de que, para efetivamente compreendermos o fundamental conceito moral de “culpa” e “má consciência”, é necessário tratá-lo como uma decorrência e consequência do conceito material de dívida. Nesse sentido, temos visto que o conceito de *dívida*, resultante da relação entre credor e devedor, foi sendo modificado em uma relação de *dívida* entre a comunidade e seus antepassados. Isso se dá porque da obrigação jurídica, agora sob a perspectiva da comunidade, vai crescendo um sentimento de que há uma “segurança” de se viver em comunidade apenas por conta dos sacrifícios de seus antepassados. O próprio autor defende essa tese: “Na originária comunidade tribal [...] a geração que vive sempre reconhece para com a anterior, e em especial para com a primeira, fundadora da estirpe, uma obrigação jurídica (e não um mero vínculo de sentimento [...])” (GM/GM II 19, KSA 5.328).

Radicalizando essa lógica, e cada vez mais se afastando do real fato fundador da comunidade, ou seja, da violência que a originou, vai crescendo um temor e uma fantasia de

uma dívida de *dimensão divina*. Assim tem-se a “origem dos deuses”, baseada em um temor e um medo de instâncias mundanas que foram divinizadas (cf. GM/GM II 19, KSA 5.327-329).

O que se nota, então, é que essa consciência de uma dívida com a divindade é progressivamente cultivada. Crescem, conseqüentemente, “o peso das dívidas ainda não pagas, e o anseio de resgatar-se” (GM/GM II 20, KSA 5.329). Nesse sentido, o “sentimento de culpa em relação à divindade não parou de crescer durante milênios [...] e foram levados às alturas o conceito e o sentimento de Deus. [...]. O advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo sentimento de culpa” (GM/GM II 20, KSA 5.329-330).

Como decorrência, passou a existir um “entrelaçamento da noção de Deus com a má consciência” (GM/GM II 21, KSA 5.330), uma moralização das noções de culpa e dever, pois foi crescente o sentimento de *culpa* (antes descrito como *dívida*), a tal ponto que: (A) esse sentimento precisou ser descarregado em si mesmo – resultando em um aprofundamento e enraizamento da má consciência – e (B) foi voltado contra o próprio credor – resultando em uma eterna dívida, impossível de ser completamente paga. É estabelecido, desse modo, o nexo de ligação entre as noções de “culpa” e “dever” como pressupostos religiosos. É especificamente nesse último sentido que Nietzsche descreve o “golpe de gênio do *cristianismo*: o próprio Deus se sacrificando pela culpa dos homens, o próprio Deus pagando a si mesmo, Deus como o único que pode redimir o homem daquilo que para o próprio homem se tornou irredimível – o credor se sacrificando por seu devedor, por *amor* [...]” (GM/GM II 21, KSA 5.331).

Tem-se, por fim,

o que realmente se passou com tudo isso, e *sob* tudo isso: essa vontade de se torturar, essa crueldade reprimida do bicho-homem interiorizado, acuado dentro de si mesmo, aprisionado no “Estado” para fins de domesticação, que inventou a má consciência para se fazer mal, depois que a saída *mais natural* para esse querer-fazer-mal fora bloqueada – esse homem da má consciência se apoderou da suposição religiosa para levar seu automartírio à mais horrenda culminância. Uma dívida para com *Deus*: este pensamento tornou-se para ele um instrumento de suplício (GM/GM II 22, KSA 5.332).

O que esse trecho nos ajuda a compreender é o papel “secundário” do Estado perante a formação da má consciência, questão que já apontamos na seção anterior. Estando impedido o exercício e externalização da basilar vontade de domínio, usurpação e violência, por conta da necessidade de o Estado imprimir a “domesticação” da comunidade, tudo isso passou por um processo de interiorização, que deu causa à má consciência. O trecho nos auxilia, também, a compreender um segundo momento do surgimento da má consciência: trata-se de seu

enraizamento no homem e da atribuição de sentido, que antes não havia sido dado pelo “Estado”.

Esse foi o momento da *rebelião escrava na moral*, anteriormente já abordado, agora realizado no âmbito do direito. Aqui se completa a compreensão da afirmação de Nietzsche, qual seja, de que o conceito material de “dívida” foi transposto a um conceito moral de “culpa”. E é esse aspecto, em suma, que nos ajuda a abrir o horizonte de compreensão da terceira dissertação da *Genealogia da moral*: é o sacerdote ascético<sup>175</sup> quem finda sendo o “atribuidor de sentido”. Aproveitando-se da possibilidade deixada na ausência de sentido para o sofrimento causado pela má consciência, o sacerdote ascético acaba se tornando o “homem da má consciência [que] se apoderou da suposição religiosa para levar seu automartírio à mais horrenda culminância” (GM/GM II 22, KSA 5.332).

---

<sup>175</sup> O *sacerdote ascético* é uma das figuras centrais na terceira dissertação da *Genealogia da moral*. Segundo Nietzsche, trata-se do “personagem” que dá sentido ao sofrimento e, nesse sentido, promove os ideais ascéticos, ou seja, a concepção básica de que o sofrimento pessoal é o meio de enriquecimento espiritual. Trazemos um trecho do verbete “Ascetismo” do *Dicionário Nietzsche*, que nos auxilia na compreensão do “sacerdote ascético”: “Segundo [Nietzsche], o cristianismo prega que a existência terrena estaria permeada por culpa e pecado. Nesse contexto, o sofrimento ganha o significado de castigo, isto é, o sofrimento passa a ser entendido como uma forma de pagamento pela culpa e pelo pecado que transpassa a vida terrena” (MELO NETO, João E. Tude de. ASCETISMO (*Ascetismus*). In: GEN – Grupo de Estudos Nietzsche. *Dicionário Nietzsche*. op. cit., p. 126).

## 5 CONCLUSÃO

Como sinalizamos na introdução, a presente dissertação buscou colocar à prova nossa hipótese, qual seja, de que a elaboração de uma genealogia do Estado e do direito está inserida na Genealogia da moral enquanto projeto filosófico de Nietzsche. Assim, o trabalho se desenvolveu como uma tentativa de elucidar tal hipótese e, assim, se constituiu enquanto uma reconstrução da argumentação dessa genealogia do Estado e do direito em Nietzsche.

De modo geral, o próprio título da dissertação – Genealogia do Estado e do direito em Nietzsche – já sinalizou o que foi a divisão interna do trabalho. O campo argumentativo da dissertação foi preparado ao revisitarmos, na segunda seção, os pressupostos metodológicos de Nietzsche. Nesse sentido, verificamos como o procedimento genealógico foi sendo gestado no decorrer dos textos nietzschianos e como ele ganha o status de método filosófico. Tais aspectos foram fundamentais para a compreensão de nossa questão, que percebemos estar descrita já no Prólogo da Genealogia da moral (p. ex. GM/GM Prólogo 4, KSA 5.250ss).

A partir disso, reconstruímos o que, em nossa concepção, é a argumentação de Nietzsche para uma genealogia do Estado e uma genealogia do direito. Nesse sentido, na terceira seção, nós tomamos como nosso fio condutor argumentativo a “hipótese” de Nietzsche sobre o surgimento do Estado, apresentada por ele mesmo na segunda dissertação da Genealogia da moral (cf. GM/GM II 16, KSA 5.321). Com base nisso, exploramos os mais diversos textos do *corpus* nietzschiano para remontar aquilo que o autor discutiu sobre o tema. Desse modo, exploramos desde “O Estado grego”, em Cinco prefácios para cinco livros não escritos – discutindo as aproximações entre Nietzsche e Hobbes por meio da leitura que ambos realizaram do filósofo e historiador grego antigo Tucídides – até escritos posteriores à própria Genealogia da moral.

Nesse percurso, abordamos a importância do conceito de eticidade do costume, presente em Aurora (cf. M/A 9, KSA 3.21-24) e compreendemos que, ao menos inicialmente, o Estado surgiu entre as raças nobres que impuseram, por meio da força e violência, uma espécie de acordo entre os fracos. Esse aspecto, inclusive, foi um ponto de discussão acerca da crítica nietzschiana à concepção de “Estado moderno”. Argumentamos que, da mesma maneira que houve uma rebelião escrava na moral (cf. JGB/BM 195, KSA 5.116), é possível conceber que houve uma rebelião escrava no âmbito do Estado. É sob esse registro que se compreende a crítica de Nietzsche ao contratualismo e, nesse sentido, argumentamos que o autor realizou uma inversão do sentido originário do conceito. Julgamos, ao fim da discussão, ter habilitado o

filósofo como um autor que possui uma teoria do Estado, mesmo que em sentido heterodoxo, como defendido em nossa introdução.

Por fim, na quarta seção, nos utilizamos da mesma estrutura conceitual da seção precedente. No percurso argumentativo do mesmo, fomos mostrando em que sentido Nietzsche pode ser concebido como um heterodoxo filósofo do direito. Desse modo, ao tomar por base um fragmento póstumo do verão de 1883, mostramos o modo como o autor compreende ser o âmbito investigativo da filosofia do direito e, para além disso, indicamos o que o filósofo sinaliza como sendo um “novo método” para a filosofia do direito. A partir disso, compreendendo uma “filosofia do direito sob uma perspectiva genealógica”, segundo os conceitos de Nietzsche, revisitamos temas caros à teoria e à filosofia do direito. Assim, passamos pela discussão sobre a relação contratual entre credor e devedor, o conceito material de dívida e pagamento equivalente, a origem e finalidade do castigo – um dos temas centrais e emblemáticos para a plena compreensão da segunda dissertação da Genealogia da moral –, realizamos uma genealogia do crime e, por fim, o modo como se deu a passagem do conceito material de dívida para o conceito moral de culpa, aspecto também emblemático e necessário na compreensão da Genealogia da moral.

Com isto, esperamos que as contribuições do presente trabalho tenham oferecido uma pequena contribuição aos estudos nietzschianos, sobretudo às discussões e aproximações do autor com os temas da ética, da moral e da filosofia política. Além disso, julgamos que nossas contribuições não só integram e se restringem à literatura específica sobre nosso autor. Na verdade, intentamos que, ao aproximar Nietzsche de tais temas, esses estudos também deem contribuições às discussões sobre a teoria do Estado e a filosofia do direito.

## REFERÊNCIAS

### a. Textos de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. *Werke. Kritische Gesamtausgabe in 33 Bänden* [KGW]. Giorgio Colli e Mazzino Montinari (Org.). Berlim e Nova York: Walter de Gruyter, 1963 e seq.

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* [KSA]. Giorgio Colli e Mazzino Montinari (Org.). Berlim: Walter de Gruyter, 1999, 15 v.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. (Companhia de bolso).

\_\_\_\_\_. [*Para além de bem e mal*]. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. (Companhia de bolso).

\_\_\_\_\_. *Assim [falava] Zaratustra*. Um livro para todos e para ninguém. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Aurora*. Reflexões sobre os preconceitos morais. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. (Companhia de bolso).

\_\_\_\_\_. *Cinco Prefácios para Cinco Livros não Escritos* (Tradução de Pedro Sussekind); Rio de Janeiro: Sete Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. (Companhia de bolso).

\_\_\_\_\_. *Fragmentos póstumos: Volumen I (1869-1874)*. 2ªed. Edição de: Diego Sánchez Meca. Tradução e notas: Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.), 2010.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos póstumos: Volumen II (1875-1882)*. Edição de: Diego Sánchez Meca. Tradução e notas: Manuel Barrios e Jaime Aspiunza. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.), 2008.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos póstumos: Volumen III (1882-1885)*. Edição de: Diego Sánchez Meca. Tradução e notas: Diego Sánchez Meca e Jesús Conill. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.), 2010.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos póstumos: Volumen IV (1885-1889)*. 2ªed. Edição de: Diego Sánchez Meca. Tradução e notas: Juan Luis Verma e Joan B. Llinares. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.), 2008.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. Um escrito polêmico. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. (Companhia de bolso).

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano*. Um livro para espíritos livres. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. (Companhia de bolso).

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano*. Um livro para espíritos livres II. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

\_\_\_\_\_. *Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida*. Segunda consideração extemporânea. Trad. André Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017.

#### b. Textos sobre Nietzsche

ALVES, Luiz Filipe Araújo. *Por uma Genealogia da Justiça Trágica: O Direito e a Justiça na Idade Trágica dos Gregos a partir do Perspectivismo de Friedrich Nietzsche*. 2012. 171 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Direito, Departamento de Filosofia do Direito e Teoria Geral do Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012. Disponível em: <<https://goo.gl/9PGeVH>>. Acesso em: 20 dez. 2018.

\_\_\_\_\_. *Ideia de justiça em Nietzsche: ou a justiça para além da ideia*. 2016. 261 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Direito, Departamento de Filosofia do Direito e Teoria Geral do Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016. Disponível em: <<https://goo.gl/F9ihjF>>. Acesso em: 19 dez. 2018.

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

BENOIT, Blaise. A justiça como problema. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 1, n. 26, p.53-71, 2010. Disponível em: <https://goo.gl/iLeN2v>. Acesso em: 16 maio 2018.

\_\_\_\_\_. NIETZSCHE: DA CRÍTICA DA LÓGICA DO DIREITO PENAL AO PROBLEMA DA CONCEPÇÃO DE UM NOVO DIREITO PENAL?. *Revista Dissertatio de Filosofia*, [s.l.], v. 38, p.11-36, 1 jan. 2013. Universidade Federal de Pelotas. <http://dx.doi.org/10.15210/dissertatio.v38i0.8618>. Disponível em: <https://goo.gl/qxWgbz>. Acesso em: 16 maio 2018.

BITTAR, E. C. B. (2003). Nietzsche: niilismo e genealogia moral. *Revista Da Faculdade De Direito, Universidade De São Paulo*, 98, 477-501. Disponível em: <https://goo.gl/3Ka3pY>. Acesso em: 02 ago. 2018.

BRUSOTTI, Marco. Descrição comparativa versus Fundamentação: o quinto capítulo de Para Além de Bem e Mal. *Cadernos Nietzsche*, [s.l.], v. 37, n. 1, p.17-43, jun. 2016. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/2316-82422016v37n1mb>. Acesso em: 16 jul. 18.

CARNIO, Henrique Garbellini. A gênese do direito entre Kelsen e Nietzsche. *Nomos: Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito - UFC, Fortaleza*, v. 29, n. 2, p.39-58, 2009. Disponível em: <<https://goo.gl/DNpT5o>>. Acesso em: 16 maio 2018.

DELBÓ, Adriana. Nietzsche: sobre alguns problemas morais da democracia moderna. *Cadernos Nietzsche*, [s.l.], n. 32, p.149-166, 2013. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s2316-82422013000100007>. Disponível em: <https://goo.gl/CLokPE>. Acesso em: 04 abr. 2018.

DENAT, Céline. Nietzsche, pensador da história? Do problema do “sentido histórico” à exigência genealógica. *Cad. Nietzsche*, São Paulo, v. 24, p. 7-42, 2016. Disponível em <https://goo.gl/ZZMhR2>. Acesso em 06 jul. 18.

GEN – Grupo de Estudos Nietzsche. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

FERNANDES, Rodrigo Rosas. *Nietzsche e o Direito*. 2005. 239 f. Tese (Doutorado) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <<https://goo.gl/5pEL6Y>>. Acesso em: 18 dez. 2018.

FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antonio. As noções de história na II Consideração Extemporânea e em Humano, demasiado humano. *Cadernos Nietzsche*, [s.l.], v. 39, n. 1, p.9-30, abr. 2018. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/2316-82422018v3901wafjr>. Acesso em: 27 jul. 18.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. O GRANDE EXPERIMENTO: sobre a oposição entre eticidade (*Sittlichkeit*) e autonomia em Nietzsche. *Trans/Formação*, São Paulo, 12: 97- 132, 1989. Departamento de Filosofia - Faculdade de Filosofia e Ciências – UNESP.

GONÇALVES, Ricardo Juozepavicius. JUSTIÇA, DIREITO EVINGANÇA NA FILOSOFIA MORAL DE FRIEDRICH NIETZSCHE. *Revista da Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo*, São Bernardo do Campo, v. 00, n. 20, s. p., 18 nov. 2014. Disponível em: <<https://goo.gl/dzjhXR>>. Acesso em: 04 maio 2018.

HIGGINS, Bernd Magnus; Kathleen M. (Org.). *Nietzsche*. São Paulo: Ideias & Letras, 2017. (Companions & Companions).

ITAPARICA, André. Nietzsche e o sentido histórico. *Cad. Nietzsche*, São Paulo, v. 19, p. 79-100, 2005. Disponível em < <https://goo.gl/qpaenV> >. Acesso em 17 jul. 2018

LEITER, Brian. *Nietzsche's Moral and Political Philosophy*. 2004. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/nietzsche-moral-political/>. Acesso em: 02 jan. 2019.

MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

\_\_\_\_\_. *Extravagâncias*. Ensaios sobre a Filosofia de Nietzsche. 3ª ed. São Paulo: Barcarolla, 2009. (Col. Sendas & Veredas).

\_\_\_\_\_. *Nietzsche: a Transvaloração dos Valores*. 5ª ed. São Paulo: Moderna, 2006.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e a Arte de decifrar Enigmas*. São Paulo: Ed. Loyola, 2014. (Col. Sendas & Veredas).

\_\_\_\_\_. Nietzsche e a crítica da democracia. *Dissertatio*, v. 33, p. 17-33, 2011. Acesso: 25 jul. 18.

MELO, Eduardo Resende. *Nietzsche e a justiça: crítica e transvaloração*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

MELO NETO, João Tude de; SANTOS, Antonio Carlos de Oliveira. Convergências e divergências entre Nietzsche e a tradição contratualista moderna: a noção nietzschiana de. *Cadernos Nietzsche*, [s.l.], v. 39, n. 1, p.31-53, abr. 2018. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/2316-82422018v3901jetmn.acos>. Acesso: 27 jul. 18.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia*. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Unifesp, 2009.

OLIVEIRA, Leonardo Camacho de. Uma genealogia do direito penal: contribuições nietzschianas para se pensar uma justiça punitiva para além da moral do ressentimento. *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 6, n. 2, p.281-298, dez. 2015. Disponível em: <<https://goo.gl/HPGLMK>>. Acesso em: 30 abr. 2018.

ONFRAY, Michael. *Nietzsche: nº 1*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

PUY MUÑOZ, Francisco. *El Derecho y el Estado em Nietzsche*. Madri: Editora Nacional, 1966 – resenhas disponíveis em: <https://goo.gl/vLkHRF> e <https://goo.gl/7smaia>. Acesso em: 02 jan. 2019.

WOODWARD, Ashley. *Nietzscheanismo*. Petrópolis: Vozes, 2016.

### **Outras obras**

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano da vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ALLAND, Denis; RIALS, Stéphane (Org.). *Dicionário da cultura jurídica*. Tradução Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

BITENCOURT, Cezar Roberto. *Tratado de direito penal: parte geral*. 22ed. São Paulo: Saraiva, 2016.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. vol.1. 11ªed. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.

\_\_\_\_\_. *Estado, governo e sociedade: por uma teoria geral da política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. *O Positivismo Jurídico: Lições de filosofia do direito*. São Paulo: Ícone, 1995.

- DALLARI, Dalmo. *Elementos de Teoria Geral do Estado*. 30ªed. São Paulo: Saraiva, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FUSTEL DE COULANGES, Numa-Denys. *A cidade antiga*. São Paulo: EDAMERIS, 1961
- GILISSEN, John. *Introdução histórica ao direito*. 2.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- GIORDANI, Mário Curtis. *Iniciação ao direito romano*. 3ed. Rio de Janeiro: Lumen Iuris, 1996
- HOBBS, Thomas. *Hobbes's Thucydides*. Translation of Peri tou Peloponnesiakou polemou – 1634. *The History of the Peloponnesian War* by Thucydides. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Elementos de direito natural e político*. Porto: Resjuridica, 1996.
- HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano; Ensaios morais, políticos e literários*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LOBO, Abelardo S. da Cunha. *Curso de direito romano: história, sujeito e objeto do direito: instituições jurídicas*. Brasília: Senado Federal – Conselho Editorial, 2006
- LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MEIRA, Sílvio. *A lei das XII tábuas: Fonte do direito público e privado*. 3. ed. revista e aumentada. Rio de Janeiro: Forense, 1972.
- ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia: as sabedorias antigas*. Vol.1. Tradução: Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2008
- PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. *Tratado de direito privado*. Tomo XXII - Direito das Obrigações: Obrigações e suas espécies. Fontes e espécies de obrigações. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2013.
- SALDANHA, Nelson. A Lei das 12 tabuas e o direito penal romano. In: *Revista Symposium*, Recife, v.3, n.1/2, 1961. pp. 68-76.
- STRAUSS, David Friedrich. *A antiga e a nova fé*. Tradução: Alfredo Pimenta. Porto: Chardron de Lello & Irmão, 1910.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Kury. 4ª ed. Brasília: Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Filosofia do direito: definições e fins do direito: os meios do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

VON LISZT, Franz. *Tratado de direito penal alemão*. Vol I. Ed. Fac-sim. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial: Superior Tribunal de Justiça, 2006.

VON JHERING, Rudolf. *A finalidade do direito*. Vol. I. Campinas: Bookseller, 2002.

\_\_\_\_\_. *A luta pelo direito*. 2ª ed. São Paulo: Hunter Books, 2012.

## APÊNDICE A – ORIENTAÇÕES SOBRE O PADRÃO DAS CITAÇÕES<sup>176</sup>

No presente trabalho, para a citação das obras de Nietzsche, preferimos seguir a convenção utilizada pelo GEN – Grupo de Estudos Nietzsche – aqui no Brasil. O grupo segue a convenção proposta pela edição Colli/Montinari das Obras Completas do filósofo: COLLI, G. & MONTINARI, M. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden*, Berlin/Munique, Walter de Gruyter & Co., 1967-1978.

As referências às obras de Nietzsche serão feitas no corpo do texto, como se segue: Obra ou Fragmento Póstumo (com o ano); seção; número do aforismo, do parágrafo ou do fragmento; número do volume da KSA ou KSB ou KGW ou KGB e (depois do ponto) número da página do texto. As demais referências de comentadores ou outros autores às citações ou menções feitas no corpo do texto estarão na nota de rodapé.

Exemplos:

ZA/ZA I, *Da mordida da víbora*, KSA 4.88

Nachlass/FP Frühjahr–Herbst 1881, 11[143], KSA 9.496

EH/EH, *Por que sou tão esperto* 10, KSA 6.297

GD/CI, *Moral como contra-natureza* 6, KSA 6.87

GM/GM I, 13, KSA 5.278

As siglas em alemão são acompanhadas de siglas em português, para facilitar a leitura das referências, e são as seguintes:

### I – Siglas dos textos de Nietzsche

#### I.1 – Textos editados pelo próprio Nietzsche

GT/NT	Die Geburt der Tragödie [O nascimento da tragédia].
DS/Co. Ext. I	Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller [Considerações extemporâneas I: David Strauss, o devoto e o escritor].

<sup>176</sup> Adaptado de: INSTRUÇÕES AOS AUTORES. Disponível em: <https://goo.gl/LT5sQa>. Acesso em: 16 jul. 2018.

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].
SE/Co. Ext. III	Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher [Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador].
WB/Co. Ext. IV	Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth [Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth].
MAI/HHI	Menschliches Allzumenschliches (v 1) [Humano, demasiado humano (vol. 1)].
MAII/HHII	Menschliches allzumenschliches (v 2) [Humano, demasiado humano (vol. 2)].
VM/OS	Menschliches Allzumenschliches (vol.2): Vermischte Meinungen [Humano, demasiado humano (vol.2): Miscelânea de opiniões e sentenças].
WS/AS	Menschliches Allzumenschliches (vol.2): Der Wanderer und sein Schatten [Humano, demasiado humano (vol.2): O andarilho e sua sombra].
M/A	Morgenröte [Aurora].
IM/IM	Idyllen aus Messina [Idílios de Messina].
FW/GC	Die fröhliche Wissenschaft [A gaia ciência].
Za/ZA	Also sprach Zarathustra [Assim falava Zaratustra].
JGB/BM	Jenseits von Gut und Böse [Para além de bem e mal].
GM/GM	Zur Genealogie der Moral [Genealogia da moral].
WA/CW	Der Fall Wagner [O caso Wagner].
GD/CI	Götzen-Dämmerung [Crepúsculo dos ídolos].
NW/NW	Nietzsche contra Wagner [Nietzsche contra Wagner].

## **I.2 – Textos preparados para edição**

AC/AC	Der Antichrist [O Anticristo].
EH/ EH	Ecce Homo [Ecce homo].
DD/ DD	Dionysos-Dithyramben [Ditirambos de Dioniso].

OBS: Na citação, o algarismo arábico indicará o aforismo ou seção; no caso de GM/GM, o algarismo romano (anterior ao arábico) remeterá à parte do livro; no caso de Za/ZA, o algarismo romano remeterá à parte do livro e a ele se seguirá o título do discurso; em GD/CI e EH/EH, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará o aforismo ou seção. Para os escritos inéditos inacabados, o algarismo arábico ou romano, conforme o caso, indicará a parte do texto.

## II – Siglas dos escritos inéditos inacabados:

GMD/DM	Das griechische Musikdrama [O drama musical grego].
ST/ST	Socrates und die Tragödie [Sócrates e a Tragédia].
DW/VD	Die dionysische Weltanschauung [A visão dionisíaca do mundo].
GG/NP	Die Geburt des tragischen Gedankens [O nascimento do pensamento trágico].
BA/EE	Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten [Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino].
CV/CP	Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern [Cinco prefácios a cinco livros não escritos].
PHG/FT	Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen [A filosofia na época trágica dos gregos].
WL/VM	Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn [Sobre verdade e mentira no sentido extramoral].

## III – Fragmentos Póstumos

Nachlass/FP

OBS: Para os fragmentos póstumos, o algarismo romano indicará o volume da edição das obras completas indicadas na bibliografia e os arábicos que a ele se seguem, o fragmento póstumo. Acrescentamos a essa notação a data ou época na qual o fragmento foi escrito, de acordo com a edição *Kritische Studienausgabe* (KSA).

#### IV – Nota sobre as traduções utilizadas

Para a maior parte das citações às obras de Nietzsche, utilizamos **como padrão** as traduções de Paulo César de Souza, editadas pela Companhia das Letras, como se seguem nas referências bibliográficas. Mesmo que tenhamos optado pela utilização desta tradução, sempre que possível, recorreremos à de Rubens Rodrigues Torres Filho para o volume Nietzsche – *Obras Incompletas*, conforme referenciado na bibliografia. Quando esta for utilizada, se seguirá a indicação [RRTF]. Os demais trechos, a exemplo dos fragmentos póstumos e outros escritos, são traduções sob nossa responsabilidade. Para isso, utilizamos os 4 (quatro) volumes dos fragmentos póstumos de tradução espanhola, conforme referenciado na bibliografia, como comparativo que nos auxiliou verter o texto original alemão ao português. Fora dos casos mencionados, ao utilizar qualquer outra tradução, se seguirá a indicação do nome do tradutor na nota de rodapé.

#### V – Nota sobre a utilização da ferramenta de pesquisa “Nietzsche Source”

“Nietzsche Source” é uma plataforma que se propõe como ferramenta de pesquisa fundamental para uma séria pesquisa da obra de Nietzsche. Hospedada sob o sítio <http://www.nietzschesource.org>, o “Nietzsche Source” reúne:

- a. *Studia Nietzscheana*: uma das mais importantes revistas internacionais e multilíngue de estudos nietzschianos);
- b. *eKGWB [Digitale Kritische Gesamtausgabe]*: versão numérica da edição crítica alemã das obras de Nietzsche, estabelecidas por Giorgio Colli e Mazzino Montinari;
- c. *DFGA [Digitale Faksimile-Gesamtausgabe]*: Reprodução *fac-símile* do *corpus* nietzschiano.

Em sua apresentação, a plataforma assim se define:

Nietzsche Source é um website consagrado à publicação das edições e outras contribuições científicas concernentes à obra e vida de Friedrich Nietzsche, sob a direção editorial e científica de Paolo D’Iorio. Os conteúdos e seus endereços (da internet) são estáveis e podem ser livremente utilizados e citados para fins de ensino e pesquisa. O site está sob a responsabilidade da Associação *HyperNietzsche*, uma associação sem fins lucrativos e tem por sede a Escola Normal Superior (*École Normale Supérieure*) de Paris. A Associação

*HyperNietzsche* visa reunir os especialistas em Nietzsche pelo mundo. Ela promove a pesquisa sobre esse autor por meio da organização de colóquios e de eventos científicos, e sobretudo pelo trabalho de edição, de comentário e de interpretação da obra de Nietzsche.