

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
FACULDADE DE DIREITO



DA GENEALOGIA DO CASTIGO

THIAGO MOTA FONTENELE E SILVA

Orientador: Prof. Dr. Paulo Guilherme Domenech Oneto

Fortaleza, julho de 2004.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
FACULDADE DE DIREITO

THIAGO MOTA FONTENELE E SILVA

DA GENEALOGIA DO CASTIGO

Monografia apresentada à Faculdade de
Direito da Universidade Federal do Ceará
como pré-requisito parcial para a
obtenção do título de Bacharel em
Direito.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Guilherme Domenech Oneto

Fortaleza, julho de 2004.

THIAGO MOTA FONTENELE E SILVA

DA GENEALOGIA DO CASTIGO

Monografia apresentada à Faculdade de
Direito da Universidade Federal do Ceará
como pré-requisito parcial para a obtenção
do título de Bacharel em Direito.

Data da Aprovação: 09 / 07 /2004

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Paulo Guilherme Domenech Oneto

Prof. Ms. Flávio José Moreira Gonçalves

Prof. Ms. Ruy de Carvalho Rodrigues Junior

*Para a Fillipa, como não
podia deixar de ser.*

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Paulo Guilherme Domenech Oneto, pelas valiosas orientações e pela forma solícita como acolheu desde o início este projeto, sem o que nada disso teria sido possível;

Aos Professores Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior e José Flávio Moreira Gonçalves, avaliadores desta monografia que prontamente se dispuseram, mesmo que em face de todos os contratempos, a participar de minha banca examinadora;

Aos meus grandes amigos Lia Carneiro Silveira e Ivânio Lopes de Azevedo Júnior, que foram os primeiros e constantes interlocutores, além de me auxiliarem no trabalho de revisão e de formatação desta monografia;

À minha amada mãe, Beth Mota, a quem devo tudo o que tenho, o que tive e o que ainda terei;

À minha Fillipa, chão da minha vida, donde foi para mim possível alçar este curto vôo, preparatório de vôos mais longos (que voemos sempre juntos);

À Faculdade de Direito da Universidade Federal do Ceará e aos Cursos de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará e da Universidade Federal do Ceará, que me formaram;

A todos os que colaboraram material ou intelectualmente para que este trabalho pudesse ser feito e que, por falha minha, não foram aqui lembrados;

O meu mais sincero muito, muito obrigado.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é expor e interpretar a noção de genealogia do castigo em Friedrich Nietzsche (1844 – 1900). Com isso, pretende-se mostrar que existem reflexões de interesse jurídico na filosofia nietzschiana, as quais podem ter papel relevante nos debates contemporâneos acerca do direito penal. O trabalho se desenvolveu basicamente a partir de uma leitura imanente dos conceitos de genealogia e de castigo formulados por Nietzsche na *Genealogia da moral* (1887). Os resultados são apresentados em dois capítulos mais extensos, que tratam *Do conceito de genealogia* e *Da genealogia do castigo*, respectivamente, os quais são seguidos de *Considerações finais* que têm caráter conclusivo. A genealogia é uma metodologia de investigação histórica e uma espécie de filosofia da história que, quando aplicada ao castigo, revela que ele nasceu, desenvolveu-se e se modificou dentro do contexto das relações contratuais primitivas. A longa história do castigo manifesta a radical fluidez do seu sentido, o que inviabiliza a elaboração de um conceito definitivo, todavia, a genealogia é capaz de recuperar um sentido obscurecido do castigo: ele é um afeto ativo. De modo geral, Nietzsche interpreta o processo de humanização das penas como um refinamento da crueldade, no qual o aspecto cruel do castigo não é gradualmente abolido, mas potencializado, encontrando-se de modo latente mesmo na mais civilizada das penas.

ABSTRACT

This text deals with the notion of genealogy of punishment by Friedrich Nietzsche (1844 – 1900). The present intention is showing that there are some reflections of juridical interest in the nietzscheanist philosophy, which could have a considerable role in the recent discussion about Criminal Law. The text has been developed basically from a deep reading of the concepts of genealogy and punishment elaborated by Nietzsche in the *Genealogy of morality* (1887). The results were presented in two longer chapters, referring to *The concept of genealogy* and *The genealogy of punishment*, which are followed by the *Final considerations* with a conclusive feature. The genealogy is a methodology of historical investigation and a kind of philosophy of history which once referred to the punishment reveals that it was born, developed and modified itself inside the context of primitive contractual relations. The long history of punishment expresses the radical fluidity of its meaning, what interdicts the elaboration of a definitive concept, although the genealogy is able to recover a dissimulated meaning of punishment: it is an active affect. In general, Nietzsche interprets the process of humanization of penalties as the refinement of cruelty, in which the cruel aspect of punishment is not gradually abolished but potentialized, therefore it is still there hidden even in the most civilized of the penalties.

SUMÁRIO

1	CONSIDERAÇÕES INICIAIS	10
2	DO CONCEITO DE GENEALOGIA	16
2.1.	PRELIMINARES AO MÉRITO	16
2.2.	A QUE “HISTÓRIAS” A GENEALOGIA SE OPÕE?	17
2.3.	DO CINZA COMO COR DA GENEALOGIA	19
2.4.	DA GENEALOGIA E DA ARTE DA INTERPRETAÇÃO	25
2.5.	DA CRUELDADE COMO PRINCÍPIO GENEALÓGICO	29
2.6.	DA GENEALOGIA E DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA	34
3	DA GENEALOGIA DO CASTIGO	42
3.1.	DA GENEALOGIA DO DIREITO	42
3.2.	DO CASTIGO COMO PROCEDIMENTO DE DOMESTICAÇÃO DO HOMEM	47
3.3.	DO NASCIMENTO, DESENVOLVIMENTO E MODIFICAÇÕES DO CASTIGO	50
3.4.	DA MULTIDÃO DE SENTIDOS DO CASTIGO	64
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	70
5	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	76

Capítulo I

C **ONSIDERAÇÕES INICIAIS**

O entendimento ilumina até o mais estúpido. Começa em volta dos olhos. A partir daí se espalha. Uma visão que poderia seduzir alguém a se deitar junto embaixo do rastelo. Mais nada acontece, o homem simplesmente começa a decifrar a escrita com os olhos, faz bico com a boca como se estivesse escutando. O senhor viu como não é fácil decifrar a escrita com os olhos; mas o nosso homem decifra com os seus ferimentos. Seja como for, exige muito trabalho; ele precisa de seis horas para completá-lo. Mas aí o rastelo o atravessa de lado a lado e o atira no fosso, onde cai de estalo sobre o sangue misturado à água e o algodão. A sentença está então cumprida, e nós, eu e o soldado, o enterramos.

(Franz Kafka, *Na colônia penal*)

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O propósito do presente trabalho é realizar uma abordagem do conceito de castigo¹ que Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) elabora na Segunda Dissertação da *Genealogia da moral* (1887), desenvolvendo seus pressupostos e extraindo algumas de suas conseqüências. De modo geral, o conjunto das reflexões desenvolvidas pelo filósofo na obra mencionada pode receber o nome de genealogia do castigo, o que justifica o título que foi atribuído a este trabalho. As presentes considerações se desenvolvem principalmente no âmbito da interpretação da filosofia nietzschiana, porém, na medida em que o castigo é seu tema central, essas reflexões são também de interesse jurídico, sendo relacionadas fundamentalmente com filosofia do direito penal.

Na *Genealogia da moral*, é empregado diversas vezes e com sentidos diferentes o termo *Strafe*, que costuma ser traduzido por “castigo”. Mas *Strafe* é também a palavra alemã para “pena”, em acepção jurídica, donde deriva *Strafrecht*, que é o direito penal. Com efeito, a noção de castigo em Nietzsche excede os limites do direito, tendo também conotações políticas, morais, existenciais e mesmo metafísicas. Mas o aspecto jurídico do castigo é bem delineado em suas reflexões, de modo que pôde se constituir em objeto para a presente investigação. Considerações acerca das demais dimensões do conceito nietzschiano de castigo foram feitas tendo sempre em vista o esclarecimento da acepção jurídica do termo em Nietzsche.

As razões que conduziram à demarcação da presente proposta são tanto teóricas quanto práticas. Em primeiro lugar, uma constatação de ordem acadêmica saltou aos olhos: Nietzsche é, acima de qualquer suspeita, um dos mais influentes pensadores da contemporaneidade, nas mais diversas áreas, todavia, verifica-se como que uma ausência de Nietzsche no âmbito da reflexão acerca do direito. O trabalho preliminar de pesquisa, em que se embasou esta monografia, mostrou que a consideração de Nietzsche como um pensador apolítico é, cada vez mais, infundada e, portanto, já não pode ser admitida em uma discussão filosófica séria. A tarefa de desfazer o engodo que representou a vinculação do pensamento de Nietzsche ao nazismo, iniciada numa época em que sequer haviam sido revelados os horrores

¹ De antemão é bom deixar claro que não há aqui uma pretensão de propriamente definir que seja castigo em Nietzsche, o que seria impossível, dado que, para ele, o castigo é “inteiramente *indefinível*”, uma vez que “hoje é

da Segunda Guerra Mundial, ainda não se deu por encerrada, entretanto os avanços nesse sentido tornaram possível o desenvolvimento de perspectivas políticas acerca e a partir de seu pensamento². Nietzsche pode ser tomado hoje como uma espécie de revigorante num terreno relativamente estéril, o do pensamento político.

Porém, se as teses políticas de Nietzsche passam a ser tratadas com a devida seriedade, no que diz respeito ao direito são muito escassos os trabalhos³. Este fato poderia nos levar a pensar que não haveria, no pensamento nietzschiano, contribuições relevantes para o pensamento jurídico. Em outras palavras: à ausência de Nietzsche no direito corresponderia uma ausência do direito em Nietzsche.

Todavia, a tomar esta tese como definitiva, optou-se por avaliar se ela não encerrava um preconceito. E foi o que, de fato, se verificou. Qualquer leitura que se preste a superar a superficialidade dos manuais de filosofia revela a presença fundamental de uma reflexão acerca do direito em Nietzsche. Por exemplo, não são poucas – e nem poderia ser de outro modo – as passagens em que Nietzsche se refere ao direito em sua *Genealogia da moral*, em especial, na já mencionada Segunda Dissertação dessa obra. Nietzsche chega mesmo a falar de “genealogistas do direito” (*GM*, II, § 13), o que remete de imediato à idéia de uma “genealogia do direito”. Foge às pretensões deste trabalho estabelecer e aprofundar essa noção, ainda que obrigatoriamente tenhamos de passar por ela. Todavia, se a pretensão central deste trabalho é estruturar o conceito nietzschiano de castigo, o que será desenvolvido é o esboço de uma “genealogia do castigo”, genealogia esta que pode ser entendida como um dos capítulos centrais da “genealogia do direito”. A sugestão dessa idéia, desenvolvida em uma de

impossível dizer ao certo *por que* se castiga: todos os conceitos em que um processo inteiro se condensa semioticamente se subtraem à definição; definível é apenas aquilo que não tem história” (*GM*, II, § 13).

² A interpretação nazista de Nietzsche gerou, num primeiro momento, duas atitudes em face de seu pensamento: a primeira rejeitou radicalmente Nietzsche em seu conjunto, por percebê-lo simplesmente como um filósofo nazista; a segunda procurou salvaguardar seu pensamento, isolando-o do conteúdo político. Ambas as posições são preconceituosas. Esmorecido o furor crítico contra o nazismo, que levou por vitimar pensamentos inocentes, foi possível a retomada de Nietzsche como um pensador politicamente relevante, o que deu ensejo, por exemplo, na década de 1970 ao desenvolvimento, da genealogia e da microfísica do poder foucaultianas. Outro importante exemplo da reabilitação de Nietzsche como pensador político se verificou na profusão de trabalhos nesse sentido desenvolvidos no âmbito da reflexão filosófica em língua inglesa no último decênio do século passado (o mais famoso desses trabalhos é certamente *Nietzsche como pensador político: uma introdução*, publicado em 1994 por Keith Ansell-Pearson).

³ Se em um pensador de confessada influência nietzschiana como é Foucault, que tem importantes reflexões acerca de temas jurídicos (por exemplo, em *Vigiar e punir: nascimento da prisão* ou em *A verdade e as formas jurídicas*), já foram concebidos trabalhos de importância para o direito (como *Foucault: a norma e o direito*, de François Ewald, e *Michel Foucault e o direito*, de Márcio Alves da Fonseca), no próprio Nietzsche esses trabalhos são poucos, como é o caso das dissertações de mestrado *Nietzsche, o castigo e a gênese da moral*, de Rodrigo Rosa Fernandes, defendida na pós-graduação em filosofia da PUC-SP, sob orientação de Oswaldo Giacoia Júnior, e *Nietzsche e a democracia*, de Alexandre Silva, defendida na pós-graduação em direito da UFC,

suas obras centrais, já é suficiente para demonstrar que se há de fato uma ausência de Nietzsche no direito, essa ausência não é por ele correspondida, ao contrário, o que se mostra é uma presença extremamente relevante do direito em Nietzsche. E mais, as razões profundas em que se baseia a concepção contrária somente poderiam ser levantadas por meio de uma acurada leitura do próprio Nietzsche.

Portanto, a relevância filosófica e científica de um estudo mais aprofundado das conseqüências diretas de reflexões nietzschianas para o direito se evidencia em dois sentidos: em primeiro lugar, uma pesquisa como a que aqui se propõe tem sua importância para o desenvolvimento da interpretação do pensamento de Nietzsche; em segundo lugar, uma reflexão baseada em Nietzsche acerca de uma questão eternamente recorrente no âmbito do direito, como é o caso do problema do castigo, ou da pena, se assim se preferir, pode de fato ser uma contribuição interessante e renovadora para o pensamento jurídico, sobretudo, para a filosofia do direito penal. Desse modo, não parece ser uma excentricidade querer tratar do direito com Nietzsche.

Além da relevância teórica, este estudo apresenta relevância social, na medida em que a retomada do problema do castigo urge nos tempos atuais, nos quais se assiste ao avanço da violência, a que corresponde a centralidade do problema da segurança pública, colocado de modo veemente por políticos das mais diversas cores e por diferentes setores da sociedade. A violência se torna, hoje, de tal modo um problema crucial que se renovam os desafios e os impasses do direito público e, em especial, do direito penal, o que se revela em temas como a reforma do direito penal, a crise do sistema penal e penitenciário, as penas alternativas, o fim do direito penal, a redução da maioria penal e a tortura nas prisões.

Se, como diz Aníbal Bruno, a práxis jurídica não tem se interessado nos últimos tempos pelos debates doutrinários, isto não exclui a utilidade das reflexões de ordem teórica (1984: 92). O retorno à questão dos fundamentos do direito penal e da finalidade da pena é sempre útil para a prática, a despeito de os atuais manuais de direito penal não tocarem mais na matéria. Portanto, trata-se de recolocar o problema do castigo, revisitar o conceito de pena, desde um novo ponto de partida, qual seja o nietzschiano, e procurar conceber que contribuições essa nova perspectiva pode ter a dar à reflexão filosófica acerca do direito penal na contemporaneidade.

Do objetivo geral do trabalho, qual fosse precisar o conceito nietzschiano de castigo, derivaram objetivos específicos que determinaram o caminho a ser seguido para chegar ao resultado final. Se do que se tratava era de uma abordagem da genealogia do castigo, o primeiro passo foi tentar esclarecer, ainda que de modo não muito aprofundado, o que se pode entender por genealogia em Nietzsche. Isto ocupou todo o capítulo segundo desta monografia que, então, dividiu-se assim: *2.1. Preliminares ao mérito*, onde são enunciados os dois aspectos fundamentais do conceito de genealogia que foram aqui localizados: a genealogia enquanto método de investigação histórica e a genealogia enquanto espécie de filosofia da história; *2.2. A que “histórias” a genealogia se opõe*, tópico em que se tentou demarcar o terreno próprio da genealogia a partir de sua oposição crítica a outras modalidades de história; *2.3. Do cinza como cor da genealogia*, onde cinza é a cor da “coisa documentada”, base da interpretação da genealogia, que a habilita como uma “história efetiva” (*Wirkliche historie*), portanto, objetivou-se a explicitação dos critérios que garantem a efetividade da genealogia, o que possibilitou uma definição da genealogia em sentido metodológico; *2.4. Da genealogia e da arte da interpretação*, onde cuidou-se de explicitar a relação que genealogia mantém com outros conceitos de ordem epistemológica fundamentais em Nietzsche, a saber, o perspectivismo, o esquecimento e a ruminação; *2.5. Da crueldade como princípio genealógico*, que trata do conceito de crueldade, prioritário para a genealogia, desenvolvendo as noções de refinamento, gradação e potencialização da crueldade; e *2.6. Da genealogia e da filosofia da história*, que pôs em perspectiva a genealogia como uma espécie de filosofia da história, como uma história trágica, que reconhece no mundo um sentido fundamentalmente trágico para, a partir daí, afirmá-lo.

A terceira parte da monografia foi dedicada à genealogia do castigo, desenvolvendo-se da seguinte maneira: *3.1. Da genealogia do direito*, que aborda resumida e provisoriamente a aplicação da genealogia ao campo do direito; *3.2. Do castigo como procedimento de domesticação do homem*, onde se parte da tese nietzschiana de que o processo civilizatório é o da cruel domesticação do “homem animal de rapina”, para compreender a função do castigo como um procedimento deste processo; *3.3. Do nascimento, desenvolvimento e modificações do castigo*, em que se trata propriamente da genealogia do castigo, localizando seu nascimento no contexto das relações contratuais primitivas, distinguindo castigo, que é anterior, de pena, que é posterior e revelando o caráter de afeto ativo da punição; e *3.4. Da multidão de sentidos do castigo*, que apresenta os motivos que levam Nietzsche a apontar a

indefinibilidade do castigo, dada a pluralidade de seus sentidos, mas que situa o prazer como a esquecida dimensão fundamental da pena.

Finalmente, nas *Considerações finais*, apresenta-se a perspectiva nietzschiana em relação às pretensões do abolicionismo penal, explicitando que em Nietzsche o processo de humanização das penas é entendido como refinamento da crueldade, o que inviabiliza a tese do fim do direito penal.

Capítulo II

D ***O CONCEITO DE GENEALOGIA***

Se a forma é fluida, o 'sentido' é mais ainda...

(Friedrich Nietzsche, *Genealogia da moral*)

2 DO CONCEITO DE GENEALOGIA

2.1. PRELIMINARES AO MÉRITO

O conceito de genealogia é de tal envergadura que está completamente fora dos propósitos deste trabalho pretender esgotá-lo. Ainda que fosse possível fazê-lo aqui, tentar levar a efeito essa pretensão seria não dar ouvidos a uma das primeiras lições da genealogia, qual seja a de que o caráter de toda interpretação é inapelavelmente provisório e, portanto, inacabado⁴. O que pretendo é apresentar uma noção geral e introdutória do conceito de genealogia que toque, ainda que superficialmente, em seus principais pontos, que sirva de acesso à filosofia de Nietzsche⁵ e que viabilize o entendimento do conceito quando referido a um objeto específico. Ademais, definir o que se quer entender por genealogia é uma questão de rigor, é tentar tornar um preconceito minimamente claro a si mesmo, é tentar fazer de um preconceito um pressuposto.

A genealogia se nos apresenta, inicialmente, em dois sentidos, aparentemente contraditórios ou incompatíveis. Ela é uma metodologia, um método de interpretação, um “procedimento” ou uma “explicação”, uma história enquanto relato, uma disciplina, uma modalidade de conhecimento histórico. Enquanto metodologia, a genealogia pode ser considerada em tese, quando estabelece princípios e métodos de interpretação, os quais se encontram, por exemplo, no Prólogo da *Genealogia da moral* de forma concentrada e de modo difuso ao longo de toda a obra; e pode ser considerada em uso, quando da aplicação daqueles princípios e métodos na prática, referidos a um objeto determinado, que pode ser mais amplo, como a moral, ou mais restrito, a exemplo do castigo. Mas a genealogia é também uma espécie de filosofia da história, uma concepção filosófica específica que, em todo caso, não nega que haja sentido na história. Os aspectos metodológicos e propriamente filosóficos da genealogia se relacionam de modo a haver uma circularidade entre o método de pesquisa da história e a história que é conhecida por este método. Procurar-se-á mostrar em que sentido essa relação se estabelece.

⁴ Vale lembrar Michel Foucault: “(...) a interpretação se converteu finalmente numa tarefa infinita. (...) em Nietzsche está claro que a interpretação permanece sem acabar. O que é para ele a filosofia, senão uma espécie de filologia sem fim (...)” (2000b: 55-6).

⁵ A genealogia pode ser considerada um acesso alternativo, isto é, que contorna as vias eleitas pela tradição, ao centro da problemática nietzschiana. É o que faz Oswaldo Giacoia Júnior (2000b: 46).

2.2. A QUE “HISTÓRIAS” A GENEALOGIA SE OPÕE?

Ao longo de toda a *Genealogia da moral*, Nietzsche procura demarcar, pela crítica, o terreno próprio da genealogia. A genealogia é uma história que se distingue das demais, que começa a se definir pela oposição a outras histórias, que diz a que vem dizendo o que não é⁶. Nietzsche objeta que certa filosofia na medida em que é marcada por uma falta de “espírito histórico”, por ser “essencialmente a-histórica”, fundamenta uma história que é ela mesma a-histórica (*GM*, I, § 2). Partindo desta visão, ele dirige seus ataques às concepções de história do utilitarismo inglês (*GM*, I, § 2), do evolucionismo de Herbert Spencer (*GM*, I, § 3), do socialismo de Eugen Dühring (*GM*, III, § 26) e do positivismo de Ernest Renan (*GM*, III, § 26), a quais, poderiam todas ser pensadas basicamente ou sob o registro do niilismo histórico, ou sob o do otimismo histórico.

No aforismo 26 da Terceira Dissertação se encontra um dos momentos em que a genealogia parece melhor delimitar seu campo em relação àqueles registros. Ao procurar o contra-ideal do ideal ascético, Nietzsche se indaga acerca da moderna historiografia positivista. “Sua pretensão mais nobre, diz ele, está em ser *espelho*; ela rejeita qualquer teleologia; nada mais deseja que ‘provar’, desdenha [se] fazer de juiz, vendo nisto o seu bom gosto – ela não afirma, e tampouco nega, ela constata, ‘descreve’...”, porém, “tudo isso é ascético em alto grau; ao mesmo tempo, que não haja engano, é *niilista* em grau ainda mais elevado!” (*GM*, III, § 26). O positivismo histórico é compreendido, portanto, como uma forma de história niilista, como um niilismo histórico. Por outro lado, o almejado contra-ideal também não estaria na mais moderna ainda história contemplativa, “que flerta simultaneamente com a vida e com o ideal ascético, que usa a palavra ‘artista’ como uma luva e que hoje monopolizou inteiramente o elogio da contemplação”, pois a história desses “espectadores” indispõe com o “espetáculo”, ainda mais que o espetáculo, que é a própria história. A aceitar este otimismo histórico, Nietzsche “preferiria mil vezes vagar com aqueles niilistas históricos através da densa, cinza e fria névoa!” ou mesmo “dar ouvidos a um espírito

⁶ A preposição *Zur*, contida no título da obra, pode significar tanto “sobre” quanto “em direção a” e, portanto, não encontra correlato em português, daí o fato de ser simplesmente omitida em muitas de nossas traduções. Essa preposição, todavia, exige uma interpretação. Keith Ansell-Pearson recomenda “conservar a ambigüidade da polêmica em Nietzsche, reconhecendo que é ao mesmo tempo uma contribuição a algo que já existe (uma certa apreciação histórica da moralidade) e uma redefinição de parâmetros e objetivos do assunto” (1997: 138-9). Ver ainda o prefácio de Flávio Kothe à sua coletânea de fragmentos de Nietzsche (Nietzsche, 2002: 18-9). Assim, em *Zur Genealogie der Moral*, Nietzsche propõe não a genealogia da moral enquanto tal, mas *uma* genealogia da moral. Daí ele falar diversas em “outras genealogias”.

completamente a-histórico, anti-histórico”. A história contemplativa, que Nietzsche exemplifica com o trabalho de Ernest Renan, seria então um otimismo histórico.

O niilismo histórico surge como expressão da vontade de nada. Sua negação de todo e qualquer sentido histórico consiste em uma idolatria do não-sentido, do nada de sentido, que, em última instância, expressa uma vontade de morte, corolário do ascetismo. O ideal de precisão na história, concebida como uma memória absoluta, um relato exato do que de fato ocorreu, levaria, no limite, a uma parada do tempo e, assim, à negação da própria vida. É preciso recordar aqui que o esquecimento é considerado por Nietzsche como uma das condições indispensáveis à vida⁷. Por sua vez, o otimismo histórico, que pretende que o mundo é o melhor dos possíveis, escamoteia a tragicidade do real, obscurece mais do que esclarece, na medida em que é cego para o que há de mais efetivo, é, portanto, marcado por uma carência de senso histórico. No limite, esta concepção assume uma postura ascética e um desejo de nada que se equivale ao do niilismo histórico.

Se o contra-ideal do ideal ascético não se encontra nem no otimismo histórico dos contemplativos, que diz um Sim ingênuo ao mundo, nem no niilismo histórico dos positivistas, que lhe diz um Não pessimista, é porque o que Nietzsche quer é, para além do otimismo e do niilismo, o Sim trágico. Esta afirmação trágica do mundo é que seria, com efeito, o ideal oposto ao ascético⁸. E a história correspondente a este novo ideal teria de ser forçosamente uma história trágica: eis o que é a genealogia. Ao vincular o sentido histórico ao ideal trágico, Nietzsche afasta a genealogia tanto do niilismo quanto do otimismo, propondo uma nova filosofia da história.

⁷ O esquecimento é condição de possibilidade do *presente* (*GM*, II, § 1), ou seja, de um dar-se conta da história, do momento, que não é de modo algum insone e, portanto, prejudicial à saúde. A história tem de saber esquecer, de saber relevar, para poder ser história: sem esquecimento não há história (a noção de esquecimento, que será tratada adiante, é exaustivamente desenvolvida por Nietzsche na *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*). Esse curioso argumento encontra-se, por exemplo, como bem notou Roxana Kreimer (2004), em um conto de Jorge Luís Borges, *Funes, o memorioso*, em que se sugere que para uma consciência totalmente isenta de esquecimento, isto é, munida de uma memória perfeita, exata, é impossível a história, na medida em que essa consciência absoluta se identifica tão completamente com a realidade que a história tem de tornar-se forçosamente a própria realidade (no conto, Funes empreende a tarefa de se recordar exatamente de tudo o que ocorrera num dia anterior, dependendo para tanto um outro dia inteiro, com o que este se identifica plenamente, pela contemplação da memória, com o primeiro). Dedicar-se a uma história desse tipo significa, para Nietzsche, é um desserviço para a vida e, no limite, a aniquilação do homem com a parada do tempo. Uma história desse tipo é, em última instância, a negação absoluta do mundo e do *presente* promovida pelo niilismo.

⁸ O pensamento de Nietzsche pode ser entendido como um tragicismo filosófico que pretende ser a superação tanto do otimismo e quanto pessimismo. Esta concepção começa a se articular já em *O nascimento da tragédia*, como fica claro no texto do *Ecce homo* dedicado a esta obra (Nietzsche, *EH*, III, O nascimento da tragédia, § 3).

2.3. DO CINZA COMO COR DA GENEALOGIA

Ao enunciar a exigência de um conhecimento “das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram” os valores (*GM*, Prólogo, § 6), Nietzsche nos aproxima de uma definição de genealogia. Seria ela, do ponto de vista metodológico, a explicação de um fenômeno a partir da “reconstituição dos momentos constitutivos de seu vir-a-ser, de tal maneira que o sentido atual desse fenômeno não pode ser obtido sem o conhecimento da série histórica de suas transformações e deslocamentos” (Giacoina, 2000a: 46)⁹. O método genealógico, portanto, nem se restringe à pesquisa dos valores, nem toma a noção de valor como exclusivamente moral, ainda que os valores morais tenham aí papel destacado¹⁰. Assim, pode-se fazer uma genealogia de fenômenos outros que não valores, como é o caso do castigo, que é amplamente investigado na Segunda Dissertação¹¹ em seus diferentes aspectos morais, religiosos, políticos, jurídicos, psicológicos, epistemológicos, metafísicos. Bem como se pode utilizar a genealogia como propedêutica de uma transvaloração de valores outros que não os morais, como os valores estéticos (o que Nietzsche faz reiteradamente), os valores políticos, os valores econômicos. De fato, uma radical transvaloração dos valores não pode se restringir ao âmbito da moral, ainda que tenha neste seu campo privilegiado. A genealogia, portanto, não é exclusivamente uma genealogia da moral. Ela é um conhecimento que remonta genealógicamente as condições e circunstâncias de nascimento, desenvolvimento e modificação dos fenômenos.

A especificidade da genealogia em relação aos valores está no fato de que ela enceta sua avaliação, procura saber que valor têm os valores. Se “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 de vida?” (*GM*, Prólogo, § 3). O que caracteriza o procedimento genealógico é que ele promove uma avaliação dos

⁹ Em última instância, o que marca a singularidade da história nietzschiana, da genealogia, é sua referência à vontade de poder. Em Nietzsche, o mundo é vontade de poder, nada mais (*ABM*, II, § 36). Consequentemente a história mundo, a narração retrospectiva do vir-a-ser, é também vontade de poder. O ontológico e o epistemológico têm, em Nietzsche, um ponto de inflexão: a vontade de poder.

¹⁰ De acordo com Giacoina, a “explicação genealógica” já se encontra plenamente delineada em *Humano, demasiado humano*, portanto, antes de ser referida especificamente à problemática moral, que é objeto da *Genealogia da moral* (2000a: 46). Logo, a “explicação genealógica” não pode ser tomada como um método restrito à história da moral.

¹¹ Foucault, por exemplo, utilizará o método genealógico, refundando-o de acordo com seus interesses, nas diversas abordagens de sua microfísica do poder.

valores, ele põe em questão o valor dos valores e das avaliações, desde uma perspectiva histórica, que se reporta, em último caso a um valor que não pode ser avaliado, o valor da vida. Com isso, todo valor revela-se inessencial, histórica e culturalmente engendrado e como fruto de interpretações e reinterpretações. Em face da genealogia cai todo valor absoluto. Isso, todavia, não redundava em um relativismo radical, pois há um referencial inavaliável: a vida¹².

Ao colocar a vida como critério último, Nietzsche propõe uma inversão (ou seria uma “desinversão”?) do olhar que possibilita colocar em questão o valor mesmo da moral. Isto equivale à fundação de uma nova geografia, à descoberta de um novo mundo, o longínquo e recôndito continente da moral. O desiderato de Nietzsche era “dar a um olhar tão agudo e imparcial uma direção melhor, a direção da efetiva *história da moral*” (Prólogo, § 7). Ao invés do azul dos ingleses, uma outra cor deveria ser preferida pelos genealogistas da moral: “o cinza, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano!” (Prólogo, § 7).

Nesse passo, a genealogia revela-se como uma história efetiva (*Wirkliche historie*); o cinza, cor daquilo que é efetivo, como sua cor específica¹³. O cinzento da genealogia, sua efetividade, é garantido pelas fontes de interpretação de que ela se serve de modo articulado, as fontes histórico-documentais e as fontes etimológico-documentais, e pela referência a ciências que a auxiliam, como a psicologia, a fisiologia e a etnologia.

Por fontes histórico-documentais entendem-se as fontes históricas tradicionais, os documentos que são a matéria-prima da história. Nesta categoria são compreendidos tanto os documentos propriamente ditos, como leis, contratos, materiais impressos diversos que revelem práticas sociais características de uma época, quanto o material arqueológico, como ruínas, cerâmicas, ossadas etc. O uso desse tipo de fonte, evidentemente, não é exclusividade de Nietzsche. Sua singularidade nesse caso deve-se ao modo como ele as interpreta, servindo-se inclusive da etnologia para embasar sua argumentação. Um exemplo desse tipo de fonte na *Genealogia da moral* é a referência às antigas legislações penais alemãs (*GM*, II, § 3).

¹² Em última instância, trata-se sempre da vida: a vida é o que se afirma mesmo quando se nega. Scarlett Marton cita sempre acerca do assunto uma passagem do *Crepúsculo dos ídolos* (O problema de Sócrates, § 2): “É preciso estender os dedos, completamente, nessa direção, (...) e fazer o ensaio de captar essa assombrosa *finesse* – de que o valor da vida não pode ser avaliado. Por um vivente não, porque este é parte interessada, e até mesmo objeto de litígio, e não juiz; por um morto não, por outra razão” (1993: 61-2).

¹³ A frase com que Foucault abre seu *Nietzsche, a genealogia e a história* é a seguinte: “A genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária” (2000a: 15).

Apesar de suas interpretações das fontes histórico-documentais serem inovadoras, não é aí que se revela toda a originalidade de Nietzsche. Esta aparece mais claramente no uso das fontes etimológico-documentais, com as quais ele promove o deslocamento de uma metodologia até então exclusiva da filologia para a história e para a filosofia. É o que se deixa entrever na metáfora da história como a “escrita hieroglífica do passado”. É preciso ler a história, interpretá-la. Toda a Primeira Dissertação é um exercício de filologia em que expedientes da etimologia e da etimologia comparada¹⁴ vão sendo trabalhados até a exaustão. Basta que se diga que muitos dos argumentos levantados na *Genealogia da moral* têm por base esse trabalho filológico.

Por exemplo, a hipótese nietzschiana de uma dupla origem da moral só é possível se considera-se etimologicamente as palavras que nomearam certos valores. O par de valores *gut und schlecht* (“bom e ruim”) engendra uma valoração típica do mundo, sobre a qual se funda a moral dos senhores; o par de valores oposto a este, *gut und böse* (“bem e mal”), engendra uma outra valoração do mundo que, por sua vez, fundará a moral dos escravos (*GM*, I §§ 2, 4, 7, 10, 11). Outro exemplo da importância das fontes etimológico-documentais para a genealogia é o modo como Nietzsche descortina sob a atual noção de pecado, a noção de culpa e sob esta a noção material de dívida¹⁵ (*GM*, II, § 4).

O que Nietzsche faz com isso é abrir uma nova senda para a investigação histórica da moral, colocando a linguagem no centro das preocupações¹⁶. Na nota conclusiva à Primeira Dissertação, Nietzsche coloca uma questão que serviu de orientação a variadas reflexões contemporâneas acerca da moral: “*Que indicações fornece a ciência da linguagem, em especial a pesquisa etimológica, para a história da evolução dos conceitos morais?*”. Essa questão central para uma genealogia da moral informa um dos critérios de rigor do método genealógico, que responde por parte de sua efetividade, a saber, o embasamento lingüístico,

¹⁴ Um exercício de etimologia comparada pode ser visto no § 5 da Primeira Dissertação, quando Nietzsche desenvolve análises etimológicas de termos em grego, latim, alemão, iraniano e eslavo. O método comparativo em etimologia consiste em traçar paralelos entre palavras distanciadas geográfica ou historicamente. A etimologia comparada leva Nietzsche a conceber o processo de transformação das palavras como um processo de refinamento, daí a afirmação de que o antigo é *assimbólico* (*GM*, I, § 6), o que implica que a transformação de língua é um processo de gradual simbolização da mesma.

¹⁵ É útil lembrar que em alemão esta derivação é muito mais evidente, pois no contemporâneo *Hochdeutsch* a palavra *Schuld* tem o significado tanto de dívida, em sentido econômico, quanto de culpa em sentido moral.

¹⁶ A linguagem se torna, no século XX, de acordo com o Habermas de *O discurso filosófico da modernidade*, em grande parte devido à influência de Nietzsche, o problema fundamental da filosofia. A centralidade da linguagem na reflexão contemporânea prescinde de maiores comentários, em todo caso, para ter em conta sua importância é suficiente que se mencione o nome de dois pensadores tão diferentes e tão influentes como Heidegger e Wittgenstein.

especificamente etimológico, das interpretações. Com isso, a genealogia revela-se, além de mera metodologia histórica, como uma teoria da interpretação, como uma hermenêutica.

A transdisciplinaridade é outra garantia de efetividade. Na mencionada nota à Primeira Dissertação, Nietzsche propõe uma nova hierarquização das ciências em torno da filosofia, na qual disciplinas como a história e a filologia, a fisiologia e a medicina, a psicologia e a etnologia ao mesmo tempo em que fornecem material para reflexões filosóficas, devem se balizar através das indicações fornecidas pela filosofia que, por sua vez, é a disciplina que se põe o *problema do valor* e determina a *hierarquia dos valores*. A genealogia é, portanto, produto de um corte transversal em que são consideradas contribuições de diferentes disciplinas, com o que a metodologia histórica se abre a métodos e técnicas oriundos de ciências diversas e nessa medida constrói seu rigor, sua efetividade. Não há, portanto, na *Genealogia da moral* uma oposição radical em relação à ciência. O que há é uma recolocação das ciências, que passam a ser concebidas em função da filosofia.

Ainda no que toca ao cinza da genealogia surge o problema da origem (*GM*, I, § 1). Genealogia em sentido corrente é o estudo da filiação de idéias (Japiassú, 1996: 115), é, portanto, um retorno à origem. Porém, Nietzsche busca a origem *no* mundo e não *por trás* dele (*GM*, Prólogo, § 3), no além. Compreende-se, assim, a origem como um nascimento, como um começo, ao contrário do que fez a tradição metafísica que concebeu a origem como uma essência, como a verdade da coisa¹⁷. Diz Foucault, “se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há ‘algo inteiramente diferente’: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo de que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas” (2000a: 18).

Aqui tem lugar a crítica nietzschiana do teleologismo¹⁸. Uma das principais premissas da genealogia é que nela não mais se confundem origem e finalidade. Durante bastante tempo,

¹⁷ Em *Nietzsche, a genealogia e a história*, Foucault insiste na diversidade de empregos do termo origem em Nietzsche. O problema está no fato de que em sua versão para o português, assim como para o francês, termos como *Entstehung*, *Herkunft*, *Geburt* e *Ursprung* são, em regra, traduzidos por origem. O mais importante é ter em mente que, em Nietzsche, a origem não é um elemento essencial presente desde sempre na coisa e que se revela ao longo de seu desenvolvimento. Daí Foucault pontuar que, “*Herkunft*: é tronco de uma raça, é a *proveniência*; é o antigo pertencimento a um grupo – do sangue, da tradição, de ligação entre aqueles da mesma altura ou da mesma baixaza” (2000a: 20, 23). Enquanto “*Entstehung* designa de preferência *emergência*, o ponto de surgimento. É o princípio e a lei singular de um aparecimento” (Foucault, 2000a: 20, 23).

¹⁸ Essa crítica do teleologismo escolhe como adversário explícito, segundo a sugestão do tradutor Rubens Rodrigues Torres Filho, o jurista Rudolf von Jhering, autor de *Der Zweck im Recht* (Nietzsche, 1978: 307). Todavia, Nietzsche não deixa de polemizar com o conceito de causa final de Aristóteles (que traz o *telos* já no próprio nome) e com uma certa tradição da pesquisa histórica de influência aristotélica.

a história operou com base na idéia de que conhecendo a finalidade de uma coisa se conheceria, ato contínuo, sua origem. Esse seria o conceito de causa final, que ligaria a finalidade à origem e com isso revelaria a verdade da coisa. Ocorre que, para Nietzsche,

a causa da gênese de uma coisa e sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem toto coelo [totalmente] (...) algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de uma maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior (...) todo acontecimento do mundo orgânico é um subjugar e assenhorear-se, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados (GM, II, § 12).

O teleologismo estaria inabilitado a compreender a história de qualquer coisa porque a história de uma coisa é um processo em que esta se submete a sucessivas transformações e redirecionamentos, o que implica em constantes interpretações e reinterpretções de seu sentido. O desenvolvimento histórico de algo não é seu crescimento tranqüilo e pacífico, mas um processo violento de subjugação e assenhoreamento. O fim não está desde sempre presente na origem. As coisas não caminham de modo espontâneo e calmo da origem ao fim. Todo o processo é uma guerra e o fim só é atingido se a coisa sobrevive à luta. Isso leva Nietzsche a concluir que

o ‘desenvolvimento’ de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu progressus em direção a uma meta, menos ainda um progressus lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças – mas sim a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que a cada vez encontram, as metamorfoses tentadas com o fim de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem-sucedidas. Se a forma é fluida, o ‘sentido’ é mais ainda (GM, II, § 12).

Na base da crítica ao teleologismo, está a crítica ao conceito moderno de progresso. Nietzsche chega neste ponto a propor como medida do progresso “a humanidade enquanto massa sacrificada ao florescimento de uma *mais forte* espécie de homem” (GM, II, § 12). Em contraposição ao senso moderno, que busca em todo caso uma felicidade mediocrizante identificada com o bem-estar geral, a medida do progresso seria a grandeza da massa que teve de ser sacrificada em seu nome. A mesma modernidade que compreende a si mesma como progresso, é tratada por Nietzsche como decadência. A história entendida como racionalização do mundo caminha não no sentido ascendente, mas no declinante.

A história é um formar e reformar, modelar e remodelar, de modo que a forma originária não se mantém até o fim. A forma é, portanto, fluida. O mesmo ocorre com o sentido: também ele é fluido (Nietzsche, *GM*, II, § 12). A idéia da fluidez do sentido possibilita a reintrodução do devir na história que se desvencilha então de suas bases metafísicas, tornando-se uma história efetiva (Foucault, 2000a: 27). Nietzsche chega a este resultado porque parte de uma história que considera “a teoria de uma *vontade de poder* operante em todo acontecer” (*GM*, II, § 12), ou seja, uma teoria das forças que compreende que todo nascimento, todo começo, toda entrada em cena de uma força é seu momento de maior fragilidade e mais sujeito à interferência de outras forças já constituídas. Aquilo que dá seus primeiros passos engatinha, cambaleia¹⁹ e, portanto, ou é aniquilado por uma ação contrária, ou tem sua direção mudada, seu sentido reinterpretado e assim sucessivamente até que se estabilize em direção a um fim, quando já se encontre suficientemente fortalecida para determinar a própria direção e, conseqüentemente, alterar o sentido de outras forças menos intensas. Não há como encontrar na origem de uma coisa sua finalidade, assim como olhando para o fim de uma coisa nada se vê de sua origem.

A partir da crítica à teleologia na história, poderia ser levantada a hipótese de que Nietzsche nega toda idéia de sentido histórico, formulando um niilismo histórico oposto por princípio a toda concepção de filosofia da história. Mas não se trata disso. A história niilista, como já vimos, é marcada por uma vontade de nada, por um ascetismo ao qual precisamente Nietzsche quer se opor. O sentido histórico é reabilitado na genealogia, é libertado da “história supra-histórica” (Foucault, 2000a: 33) pela referência à teoria da vontade de poder. Não se concebe o sentido como o desdobramento de uma essência, de uma verdade original, mas em sua fluidez radical, como devir. Há, ainda aí, um sentido como é evidente, mas este é múltiplo, é pluralidade, é uma multidão de sentidos²⁰. Disse Foucault que “a história será ‘efetiva’ na medida em que ela reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser” (2000a: 27). E a cor dessa história efetiva é o cinza da genealogia.

¹⁹ A própria filosofia é interpretada por Nietzsche sob essa perspectiva na *Genealogia da moral*, III, § 9: “Pode-se dizer que apenas nas *andadeiras* desse ideal [ascético] a filosofia aprendeu a dar seus primeiros passinhos sobre a terra – ah, ainda tão desajeitada, de carinha tão aborrecida, tão pronta a cair e ficar deitada sobre o ventre, essa coisinha tímida e mimosa de pernas tortas”. A mesma idéia encontra-se em *A filosofia na época trágica dos gregos*, § 1.

²⁰ O castigo é o caso mais explícito desse sentido multidão, como dá a entender o extenso rol meramente exemplificativo de sentidos do castigo do § 13, da Segunda Dissertação.

2.4. DA GENEALOGIA E DA ARTE DA INTERPRETAÇÃO

Todo o plano da *Genealogia da moral* se insere no registro do que Nietzsche chama de a “arte da interpretação”, a “leitura como arte” (*GM*, Prólogo, § 8). Esta obra, juntamente da que imediatamente lhe antecede, *Além do bem e do mal*, são tentativas de interpretação do poema aforístico *Assim falou Zaratustra*. A filosofia, tanto do ponto de vista ontológico quanto do epistemológico é, então, pensada como uma hermenêutica. Trata-se fundamentalmente de ler o homem e o mundo, mas de lê-los com arte. O próprio conhecimento é leitura, é interpretação.

Contrapondo-se às concepções absolutas da verdade, Nietzsche afirma o caráter perspectivo de todo conhecimento. Se, ontologicamente, o mundo é vontade de poder, é um vir-a-ser eternamente recorrente, somente se pode admitir uma epistemologia que traga em si a marca do devir, conciliando uma pretensão de objetividade às condições particularmente determinadas de todo acontecer. Essa epistemologia é o perspectivismo. O perspectivismo se define, então, como a teoria do conhecimento que concebe o mundo como vontade de poder.

A genealogia, que tem a pretensão de ser uma história da vontade de poder, um tragicismo histórico, tem de ser pensada, ela mesma, como uma perspectiva. No Prólogo da *Genealogia da moral*, Nietzsche pontua que jamais objetivou propriamente refutar outras concepções de história e chega a questionar: “que tenho eu a ver com refutações” (*GM*, Prólogo, § 4). Do que se tratava, para ele, era de chegar não à verdade da história, negando todo erro do passado²¹, mas de “substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro” (*GM*, Prólogo, § 4). A própria genealogia não é a verdade da história, mas um outro “erro”. Ela é, portanto, uma perspectiva dentre outras (*GM*, Prólogo, § 7) e, nessa medida, não tem pretensões de absoluto.

O problema que disso decorre, e que toca todo o perspectivismo, é o relativismo. Como pode Nietzsche pretender que a genealogia seja uma história efetiva e, ao mesmo tempo, uma perspectiva? Considerar que o conhecimento é sempre relativo a certas circunstâncias e aos contextos dados, ou seja, perspectivista, seria, no limite, impossibilitar

²¹ O erro é um tema recorrente em Nietzsche. Ele chega a considerar toda a história da metafísica como a “história de um erro” (*CI*, Como o “mundo verdadeiro” acabou por se tornar fábula). Porém, não se trata de corrigir o erro e restabelecer a verdade, conforme se depreende do § 121 de *A gaia ciência*: “Armamos para nós um mundo, em que podemos viver – ao admitir corpos, linhas, superfícies, causas e efeitos, movimento e

todo e qualquer conhecimento. Na medida em que se admitem como possíveis todas as posições, ainda que elas colidam frontalmente, todas se tornam equivalentes, e ao cabo nenhuma é válida. Por exemplo, se há duas posições contraditórias, mutuamente excludentes, não há como discernir acerca dessa contradição, uma vez o relativismo admite ambas como possíveis. Assumindo que tudo é relativo e que não há referenciais, o relativismo gera uma indecidibilidade radical das questões mais simples, de modo que não é mais possível se decidir em circunstância alguma. Um relativismo radical é, portanto, insustentável, é um suicídio filosófico, é a morte da filosofia. Mas há no relativismo um aspecto relevante: sua oposição a todo conhecimento que se queria definitivo e a toda verdade que almeje o absoluto. O perspectivismo pode, então, ser pensado como um relativismo mitigado, na medida em que nega a verdade absoluta e simultaneamente formula critérios de objetividade. Desse modo poderia ser garantida a efetividade da genealogia.

Ao contrário do que se poderia pensar, o perspectivismo não é um relativismo solipsista, pois há uma objetividade perspectivista. Escreve Nietzsche,

ver assim diferente, querer ver assim diferente, é uma grande disciplina e preparação do intelecto para sua futura “objetividade” – a qual não é entendida como “observação desinteressada” (um absurdo sem sentido), mas como a faculdade de ter seu pró e seu contra sob controle e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a diversidade de perspectivas e interpretações afetivas (GM, III, § 12).

Com isso é rejeitada a posição relativista, em que tudo poderia ser dito e tudo se equivaleria. O elogio da disciplina nesta passagem mostra que não é na lassidão da falta de rigor ou na frouxidão de um espontaneísmo que Nietzsche desenvolve sua filosofia. Há uma objetividade decorrente precisamente da multiplicidade de perspectivas que a filosofia põe em jogo e mantém a sua disposição. Por outro lado, a passagem também é representativa do repúdio à objetividade absoluta da observação desinteressada à moda de Kant. A verdade, enquanto perspectiva é, fundamentalmente interessada, e nesse sentido é uma vontade de verdade. Recomenda Nietzsche:

De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade e alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; – tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as

repouso, forma e conteúdo: sem esses artigos de fé ninguém toleraria viver! Mas com isso ainda não são nada de demonstrado. A vida não é argumento; entre as condições da vida poderia estar o erro”.

que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido (GM, III, § 12).

Todo transcendentalismo, simbolizado na imagem do inimaginável olho que se volta para lugar nenhum, é embargado. A pureza e o caráter absoluto de um “conhecimento em si”, “desinteressado” são negados. De forma sintética, disse Foucault que a crítica kantiana se dirigia ao conhecimento do em-si, enquanto que Nietzsche levou a efeito uma crítica do conhecimento em si (2002: 24). “Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo, afirma Nietzsche, e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’” (GM, III, § 12).

A objetividade não é negada, mas conquistada pelo perspectivismo. Uma vez que não podemos desvelar a verdade de uma coisa, a única possibilidade de objetividade é a proliferação dos olhares que lhe dirigimos, a multiplicação de ângulos de visão da coisa, que somente é possível com o olhar de caleidoscópio do perspectivismo. Ampliam-se as perspectivas, expande-se o conhecimento e, conseqüentemente, o poder que o homem exerce sobre os objetos que são conhecidos. Efetividade genealógica e objetividade perspectivista são, assim, noções complementares, isto é, a genealogia é efetiva na medida em que é objetivamente perspectivista.

Além de perspectivismo, a arte da interpretação em Nietzsche é também ruminação e esquecimento. Ruminar é a exigência de maturar a reflexão até que ela chegue à interpretação. A instantaneidade do mundo moderno, sua pressa, sua fugacidade, elimina todas as possibilidades de aprofundamento e dissecação dos eventos do homem e do mundo. Desse modo, os sentidos não podem ser captados. É preciso dar tempo ao tempo, é preciso paciência, para que se atinja a arte da leitura e para que se possa interpretar ao próprio Nietzsche: “É certo que, a praticar desse modo a leitura como *arte*, faz-se preciso algo que precisamente em nossos dias está bem esquecido – e que exigirá tempo, até que minhas obras sejam ‘legíveis’ –, para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e *não* um homem moderno: o *ruminar...*” (GM, Prólogo, § 8).

Mas ruminar não pode ser remoer, não pode ser, de modo insone, simplesmente deixar de esquecer, pois o esquecimento é uma das condições imprescindíveis da vida²². Se o

²² Na *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*, esta idéia é desenvolvida: “é possível viver quase sem lembrança, sim, e viver feliz assim, como mostra o animal; mas é absolutamente impossível viver, em geral, sem esquecimento. Ou, para explicar-me ainda mais facilmente sobre

ruminar é característico da genealogia e, com isso, ela desvenda conteúdos insuspeitáveis naquilo que parecia saturado de interpretações, a genealogia é também uma história que sabe esquecer e assim não atenta contra a vida. Na *Genealogia da moral* (I, § 10, II, § 1), Nietzsche insiste nos aspectos ativos do esquecimento, que seria uma profilaxia contra o ressentimento (*GM*, I, § 10). Ruminar não é ressentir. Assim, é preciso que aquele que ruma também saiba esquecer.

Esquecimento e ruminação são, então, dois elementos de uma história genealógica, que somadas ao perspectivismo completam a arte nietzschiana da interpretação. A genealogia tem, portanto, de ser pensada no conjunto da teoria da interpretação, da hermenêutica de Nietzsche²³, como um de seus elementos, aquele que tem a história como ocupação principal.

meu tema: *há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, no qual o vivente se degrada e por fim sucumbe, seja ele um homem, um povo ou uma cultura*” (§ 1).

²³ Ao falar de hermenêutica em Nietzsche, como fez Foucault (2000b), é preciso ter em vista que ela não se resume a mera teoria de interpretação. Em face da tese perspectivista fundamental que afirma a exclusividade da interpretação, esta ganha um sentido peculiar, de modo que não só o conhecimento é interpretação, mas o próprio mundo é também interpretação (Nietzsche, *ABM*, § 22). Nietzsche afirma, em um fragmento póstumo, que “não, justamente fatos é o que não há, e sim interpretações. (...) Na medida em que a palavra ‘conhecimento’ ainda tem qualquer sentido, o mundo é cognoscível: mas ele é *interpretável* de outro modo, ele não tem nenhum sentido subjacente, porém inúmeros sentidos, ‘perspectivismo’” (2002: 164-5). Assim hermenêutica assume conotações a um tempo epistemológicas e ontológicas. No contexto desta hermenêutica, a genealogia se insere como uma modalidade de história.

2.5. DA CRUELDADE COMO PRINCÍPIO GENEALÓGICO

No *Ecce homo*, em um comentário à *Genealogia da moral*, Nietzsche afirma: “a crueldade aparece aqui pela primeira vez revelada como um dos mais antigos e indelévels substratos da cultura” (*EH*, III, *Genealogia da moral*). A observação ajuda a ter presente que a crueldade é um dos temas privilegiados de Nietzsche e, particularmente, da *Genealogia da moral*. Ocorre que tratar desse tema é uma das tarefas mais intrincadas dentro do trabalho de interpretação de Nietzsche. O termo crueldade (*Grausamkeit*) deve vir sempre acompanhado de esclarecimentos que permitam discernir minimamente o que se quer com ele dizer.

À primeira vista, seria completamente descabido falar de crueldade em filosofia. Porém, é preciso ter o cuidado de não assumir uma posição preconceituosa e assustada que desqualifica, de antemão, a reflexão sobre o assunto, por considerá-lo um desvario ou uma teratologia do pensamento. Por outro lado, há que se cuidar para não cair na posição inversa, em um preconceito a favor, que pretenderia advogar toda e qualquer idéia de Nietzsche simplesmente por ser uma idéia de Nietzsche. Aos que sofrem da primeira espécie de preconceito, o preconceito contra, dir-se-ia que um mínimo de curiosidade filosófica e de controle das próprias paixões seria recomendável no confronto com Nietzsche, como no mais é recomendável no que diz respeito à atividade investigativa em geral. Aos que padecem do preconceito a favor (esses mais difíceis de serem tratados), que assumem o patrocínio da defesa incondicional de Nietzsche, essa espécie de corporativistas, esse apostolado, que, no limite, almejaria a fundação de um partido nietzschiano, a eles apontar-se-ia o seguinte trecho de uma carta de julho de 1888: “absolutamente não é preciso, nem ao menos desejado, tomar partido em meu favor: ao contrário, uma dose de curiosidade, como diante de uma excrescência estranha, com uma resistência irônica, me pareceria uma postura incomparavelmente mais inteligente”²⁴. Curiosidade e resistência são afetos aos quais tem de se acostumar todo leitor de Nietzsche que tenha mais sensibilidade do que uma pedra. Quanto à crueldade, esta estranha excrescência, é bom saber que, no que diz respeito a ela, a curiosidade e a resistência são ainda mais aguçadas que de costume²⁵. Tratar da crueldade é

²⁴ Carta de Nietzsche a Carl Fuchs, de 29 de julho de 1888 (*apud* Safranski, 2001: 5).

²⁵ Como se posicionar diante de um autor que afirma, por exemplo, que “ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda” (*GM*, II, § 6), ou que fala, em todo caso sem tom de condenação, da “volúpia de *faire le mal pour le plaisir de le faire*”, do “prazer de ultrajar” (*GM*, II, § 5)? Certamente, não de modo indiferente.

repulsivo, atemorizante, difícil, doloroso. Mas é fascinante, e isso já diz muito acerca da própria crueldade. Se não, vejamos.

Se retoma-se a mencionada sugestão de Nietzsche no *Ecce homo* e procurar-se compreender a crueldade a partir da *Genealogia da moral*, ver-se-á que, de fato, ela pode ser pensada como um princípio genealógico, tanto do ponto de vista metodológico quanto do de uma filosofia da história. No § 11, da Primeira Dissertação, ele afirma que “o *sentido de toda cultura* é amestrar o animal de rapina ‘homem’, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, *doméstico*”. O problema do sentido na história é aqui não só colocado como definido. Desde o olhar genealógico, a história do homem se apresenta como o processo de civilização entendida como domesticação do homem animal de rapina. Domar o bicho-homem é a grande tarefa que realizou a história. Ocorre que tal processo não se deu de modo simples, natural ou pacífico. Como toda domesticação de animais selvagens, amansar o homem somente foi possível a custa de uma série de imposições e violências que se foram tornando cada vez mais elaboradas e mais complexas, de modo a responder às resistências se desenvolviam. Docilizar o homem é um processo análogo ao de dar forma a uma matéria amorfa²⁶. Para tal é imprescindível não só um martelo, mas ainda um cinzel que fira a dura rocha e a vá aos poucos formando, reformando, conformando. O martelo, que serve para demolir, também é usado para esculpir, e nesse sentido é uma metáfora da crueldade. No entanto, se a história é o processo de domesticação do animal homem, nela a crueldade atua de modo constante como aquilo que foi necessário para que o homem se tornasse homem. Por isso, ela é um dos mais antigos fundamentos da civilização. Pode-se, assim, afirmar, como fez Daniel Lins, que a história da cultura, isto é, a história pela qual o homem constrói a partir de si e para si o mundo como cultura, é a história da crueldade (2002: 305).

A crueldade perpassa como uma constante toda a história, de modo que ela própria é crueldade. Com isso, já não se pode conceber a crueldade como característica exclusiva de um passado bárbaro e remoto definitivamente superado com o advento da civilização. Barbárie e civilização não se opõem, conforme pensou a tradição, como contrários absolutos. O que existe uma é uma relação de continuidade entre barbárie e civilização, na medida em que há sempre algo de civilizado na barbárie, assim como há algo de bárbaro em toda civilização. Se a história da cultura é a história da crueldade, isso não significa que não haja mudanças históricas, pois a crueldade do passado não é idêntica à do presente. Há um processo de

²⁶ O castigo tem um papel fundamental nesse processo de domesticação, de formação do homem. O tema será tratado no próximo capítulo.

transformação e de ressignificação da crueldade ao longo da história. Esse processo pode ser apreendido com a introdução das noções de refinamento e de gradação da crueldade.

No § 6 da Segunda Dissertação, Nietzsche fala na “crescente espiritualização e ‘divinização’ da crueldade, que atravessa toda a história da cultura superior (e até mesmo a constitui, num sentido significativo)”. Espiritualização (*Vergeistigung*) e divinização (*Vergöttlichung*) são sinônimos de refinamento (*Verfeinerung*), bem como sublimação (*Sublimierung*), sutilização (*Subtilisierung*) e suavização (*Milderung*)²⁷. Grosso modo, todos esses termos se referem à idéia de refinamento da crueldade que possibilita discernir entre as diferentes formas pelas quais a crueldade se apresentou na história. Assim, para Nietzsche, a crueldade se refinou ao longo do tempo. Ou seja, se nos primórdios ela se apresentou de modo tosco, bruto, grosseiro, como violência física ou corporal, paulatinamente foi assumido formas mais brandas, moderadas, suaves, com o que se tornou uma espécie de violência espiritual²⁸. Mas é preciso que se observe que o processo histórico do refinamento não significa uma gradual eliminação da crueldade. É certo que há crueldade nas eras primevas, e quanto a isso a tradição em geral não levanta maiores objeções, mas há crueldade ainda nos dias de hoje. Nesse sentido, indaga Nietzsche: “não poderíamos acrescentar que no fundo esse mundo jamais perdeu inteiramente um certo odor de sangue e tortura? (Nem mesmo no velho Kant: o imperativo categórico cheira a crueldade...)” (*GM*, II, § 6). A cultura superior, a civilização moderna se distingue da barbárie por apresentar, em relação a esta, um maior grau de refinamento. Mas ambas são cruéis, na medida em que se constituíram a partir de um mesmo substrato: a crueldade²⁹.

A diferença entre os estágios de refinamento da crueldade é mais bem compreendida a partir da noção de gradação ou de gradiente de crueldade. Ao longo da história, estabeleceram-se graus distintos de refinamento da crueldade, de modo que Nietzsche chega a conceber, em *Aurora*, § 113, uma escala de refinamento, que tem no degrau mais baixo o

²⁷ Como bem notou Daniel Lins, que ainda deu-se ao trabalho de mapear abreviadamente o uso de algumas dessas expressões na obra nietzschiana, “os termos de sublimação e de refinamento (*Verfeinerung*), outro sinônimo [de espiritualização (*Vergeistigung*)], são utilizados por Nietzsche sistematicamente até *A gaia ciência*, o de espiritualização, mais tardio, é freqüentemente reduplicado por ‘deificação’, *Vergöttlichung*. Ver: *O crepúsculo dos ídolos*, § 1 (2000), *Genealogia da moral*, II, § 6 (1980), ou *Além do bem e do mal*, § 229 (1998)” (2002: 311). Na *Genealogia da moral*, esses termos aparecem, pela ordem em que foram enumerados acima, nos seguintes trechos: II, §§ 6, 4, 7 e 10.

²⁸ Considerando a má consciência como característica primordial do cristianismo e, por assim dizer, da modernidade, Nietzsche chega a distinguir a *bestialidade na ação*, própria da barbárie, da *bestialidade da idéia*, que diz respeito à civilização (*GM*, II, § 22).

²⁹ Nesse sentido, “mais que a história da crueldade, a história da cultura é a da espiritualização da crueldade” (Lins, 2002: 312).

bárbaro e no extremo mais alto o asceta³⁰. A idéia de gradação se opõe à de contraditoriedade, a diferença de grau à diferença de natureza. Diferentes graus se relacionam entre si de um modo tal que uns não negam os outros. Há entre os graus uma relação de coexistência e não de exclusão. Os contraditórios, por outro lado, uma vez que se distinguem por sua natureza, por sua essência, opõem-se de maneira absoluta, de modo que sendo um, o outro necessariamente deixa de ser, é excluído. Assumindo a idéia nietzschiana de gradação, conclui-se, por exemplo, que se barbárie e civilização são graus distintos de refinamento da crueldade, elas não se contradizem, não se excluem, mas coexistem. Desse modo, torna-se possível pensar o que há de civilizado na barbárie e o que há de bárbaro na civilização³¹.

É preciso ainda, no contexto das noções de refinamento e de gradação da crueldade, introduzir a idéia de potencialização. O processo gradual de refinamento da crueldade não significa sua eliminação, nem tampouco sua diminuição com o passar do tempo. Conforme Nietzsche escreve:

Costuma-se dizer de tais épocas de corrupção, talvez para compensar o reproche de superstição e relaxamento, que elas são mais brandas e que nelas a crueldade arrefece muito, em comparação ao tempo antigo, mais crédulo e mais forte. Mas não posso aprovar esse elogio, e tampouco aquela censura: concedo apenas que a crueldade se torna refinada, e que suas formas mais antigas ofendem o gosto; mas os ferimentos e tormentos com o olhar e a palavra atingem a sua máxima evolução em tempos corrompidos – somente então nasce a malícia e o prazer na malícia. Os homens das épocas de corrupção são espirituosos e caluniadores; eles sabem que há outras espécies de assassínio, além do punhal e do golpe de mão – eles sabem, igualmente, que tudo o que é bem dito é acreditado (GC, I, § 23).

Infere-se daí que, ao refinar-se, a crueldade assume sempre novas formas, mais elaboradas e moderadas, porém não é minorada nem, muito menos, negada. Ela é otimizada, maximizada, melhor aproveitada, enfim, potencializada com o refinamento.

No que diz respeito a essa potencialização é útil distinguir dois aspectos: a intensidade e a duração da força na crueldade. Uma força pode ser muito intensa se se efetiva por completo de uma só vez, esgotando-se naquele momento, ou pode efetivar-se aos poucos, de modo a exercer-se por uma maior duração, por um lapso temporal mais extenso. Desse modo,

³⁰ Na *Genealogia da moral*, o bárbaro é definido como aquele que exterioriza completamente sua crueldade, enquanto o asceta, o homem da má consciência, é aquele que volta contra si toda a sua crueldade (II, § 22).

³¹ Segundo Lins, “Nietzsche, a partir do conceito de *Verfeinerung* (refinamento), supera a dualidade, notadamente sob a forma moral: ‘(...) Desde que há refinamento [*Verfeinerung*], o grau anterior se ressentido não mais como grau, mas como seu contrário. É *mais fácil* pensar os contrários que os graus’ (Fragmentos póstumos, 11, 1982)” (2002: 312). Acrescenta-se apenas que Nietzsche, que jamais buscou a saída mais fácil, opta precisamente por pensar os graus.

é possível afirmar que a crueldade pode se efetivar com maior intensidade, se a força é toda desencadeada instantaneamente, ou com maior duração, se a força é aplicada paulatinamente. O refinamento da crueldade é precisamente o processo pelo qual ela torna-se de mais intensa e grosseira em mais duradoura e sutil. Com isso, ela é, não arrefecida, mas potencializada. Assim, uma crueldade mais refinada é, ao mesmo tempo, mais potente.

Acompanhada das noções de refinamento, gradação e potencialização, a crueldade surge como um princípio genealógico tanto do ponto de vista metodológico quanto do filosófico. Pensada em sua referência à vontade de poder, a crueldade é uma premissa metodológica com base na qual se descortina a história que a genealogia se encarrega de contar. A genealogia mostra como os movimentos históricos se dão na direção do menos para o mais refinado. Se a genealogia é o efetivo conhecimento das condições de nascimento, desenvolvimento e modificação dos fenômenos, ela o é na medida em que é a reconstituição do processo pelo qual um fenômeno se transforma de mais tosco em mais sutil. O próprio desenvolvimento da linguagem, entendida como expressão da crueldade, seja em seu aprendizado, seja em seu domínio e uso, não é outra coisa senão um refinamento³². Nem é preciso lembrar aqui que a análise da linguagem está na base de muitas das teses da genealogia.

Porém, o mais fascinante na crueldade, tal como ela é reinventada por Nietzsche, talvez seja o fato de que ela é humana, demasiado humana³³. A crueldade fora sempre dita na segunda pessoa: “vós sois cruéis!” disseram os cristãos aos pagãos, os civilizados aos bárbaros, os modernos aos antigos. Em Nietzsche, ela é dita na primeira pessoa: “nós somos cruéis!”. Eis o absurdo, o inaceitável, o insuportável, o sincero³⁴. Com isso, é certo, crudeliza-se o homem, mas não sem concomitantemente humanizar-se a crueldade.

³² A etimologia de Nietzsche revela uma relação entre o refinamento dos valores e o das palavras que os nomeiam. Daí porque ele pode perceber que “os conceitos da humanidade antiga foram inicialmente compreendidos, numa medida para nós impensável, de modo grosseiro, tosco, improfundo, estreito e francamente *assimbólico*” (*GM*, I, § 6).

³³ Sugerindo uma resposta à questão levantada na nota 20 acima, caberia concluir a frase citada: “ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda – eis uma frase dura, mas um velho e sólido axioma, humano, demasiado humano” (*GM*, II, § 6). Escreve, ainda, Lins, “é nesse contexto que Nietzsche engendra uma linguagem-outra, um pensamento-outra para dizer o indizível da crueldade: a crueldade é humana!” (2002: 306).

³⁴ Diz Nietzsche, em *Além do bem e do mal*, § 230: “Realmente, seria mais simpático se, em vez de crueldade, nos acusassem, nos atribuísssem, em voz baixa e elogiosamente, uma ‘honestidade excessiva’ – a nós, espíritos livres, muito livres”.

2.6. DA GENEALOGIA E DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA

A genealogia é uma espécie de filosofia da história. Por esta hipótese entende-se que ela admite que há, de fato, sentido na história. Não há nela um sentido único, “o sentido da história”, mas há sentido, ou melhor, sentidos. O sentido na filosofia da história nietzschiana não é transcendente, mas imanente. É sentido no mundo, do mundo: a terra como sentido, o corpo como sentido. Com isso, pretende-se dar conta da relação entre o problema do sentido na história, que é central em Nietzsche, e sua concepção de genealogia. Negar à história todo e qualquer sentido é assumir um niilismo, isto é, propor o sentido como o não sentido, o nada de sentido que, no fundo, é produto de uma vontade de nada, a qual representa precisamente aquilo a que Nietzsche pretende se opor³⁵. Mas ele também não assume a tese tradicional do otimismo, que se crê no melhor dos mundos possíveis e que justifica todo sofrimento e toda catástrofe histórica como um passo necessário na evolução do gênero humano. Em Nietzsche a história é decadência³⁶, mas ela esconde um desfecho de tragédia e pode assim ser dita uma história trágica.

Até o presente momento, procurou-se tratar explicitamente da genealogia enquanto método, sentido no qual ela se insere no plano ao mesmo tempo epistemológico e ontológico da hermenêutica em Nietzsche. Tais considerações pressupõem de modo mais ou menos implícito uma certa filosofia da história. Os dois aspectos da genealogia aqui localizados, o metodológico e o propriamente filosófico, não se apartam, pelo contrário, eles se complementam, de modo que se pode falar em uma circularidade. Enquanto metodologia, a genealogia fornece princípios, métodos, técnicas e outros artifícios de interpretação que a habilitam como uma história efetiva (*Wirkliche historie*). Essa efetividade, entretanto, só pode ser garantida, em última instância, pela própria história enquanto vontade de poder. A genealogia é efetiva na medida em que dá conta da história como vontade de poder, o que é

³⁵ Sua oposição ao niilismo chega a uma forma aforismática na enigmática sentença com que ele abre e fecha a Terceira Dissertação da *Genealogia da moral*: “o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer...*” (III, §§ 1 e 28), isto é, o homem prefere uma vontade de nada a um nada de vontade. É o que Nietzsche chama de “*horror vacui* [horror ao vácuo]” (*GM*, III, § 1).

³⁶ Por decadência, Nietzsche entende o processo de gradual racionalização que se dá na história do ocidente e que atinge seu cume na modernidade cristianizada, cientificizada e democratizada. O caminho da história se desenrola desde o *pathos* até o *logos*, porém este trajeto não é, para ele, ascendente, senão declinante. A decadência é um dos temas centrais da obra *Vontade de potência*, sobretudo no livro primeiro, *O niilismo europeu*, que faz uma história do niilismo (especialmente no capítulo que se intitula *Para uma teoria da decadência*), e no livro segundo, *Crítica dos valores superiores*, que trata da religião, da moral e da filosofia como expressões da decadência.

possível porque a própria genealogia enquanto espécie de conhecimento é expressão da vontade de poder (Nietzsche, *GM*, Prólogo, § 2). Caso se prefira dizer que a genealogia não é uma filosofia da história, é preciso admitir que a partir do olhar genealógico uma história ainda não contada se descortina a nossa frente. E nesta história narrada genealógicamente há sentido, há sentidos múltiplos em suas múltiplas possibilidades de articulação e rearticulação. A história que é assim narrada é a história da vontade de poder, é a própria vontade de poder como história. A relação entre um aspecto e o outro é circular, pois se o método é sem dúvida pressuposto fundamental para o resultado a que se chega, isto é, a vontade de poder como história, este resultado já era de certa forma esperado na elaboração do método, uma vez que só a partir da consideração do mundo como vontade de poder, da perspectiva crítica que esta consideração representa, é que se poderia chegar ao método genealógico.

É curioso notar que Nietzsche apesar de falar na efetividade, na “coisa documentada” característica da genealogia, numa determinada altura apresenta ao menos uma de suas teses sobre o passado moral como “suposição”. Ao tratar da equivalência entre dano e dor e do castigo como festa, aspectos que serão abordados mais à frente, ele afirma que “isto eu ofereço como uma suposição³⁷: pois é difícil sondar o fundo dessas coisas subterrâneas, além de ser doloroso” (Nietzsche, *GM*, II, § 6). A genealogia, portanto, trabalha também com suposições, hipóteses, interpretações. Isso remete, imediatamente, ao uso de hipóteses histórico-filosóficas no contratualismo, com as quais se pretendia falar das origens do homem, do estado de natureza que antecedeu à sociedade, porém de um modo que prescindia de provas arqueológicas, uma vez que se tratava precisamente de hipóteses histórico-filosóficas. O uso deste artifício é característico das concepções de filosofia da história de, para citar apenas dois nomes, Hobbes e Rousseau³⁸. Tais hipóteses interditavam de antemão contraprovas empíricas, uma vez que a reflexão se desenvolvia num plano especificamente filosófico. Se as suposições de Nietzsche acerca das eras primordiais da humanidade podem ser pensadas de modo análogo às hipóteses contratualistas, isto não fica claro com a leitura da

³⁷ A expressão exata é “*vermuthungsweise gesprochen*”. *Vermuthungsweise*, no caso, é um advérbio composto pela aglutinação de dois substantivos, *Vermutung* (suposição, conjectura) e *Weise* (maneira, modo). Ao pé da letra, a expressão, vertida para o português, seria “supostamente falando”.

³⁸ É interessante procurar situar, dos pontos de vista político e histórico, Nietzsche em relação a Thomas Hobbes e a Jean-Jacques Rousseau. O filósofo inglês elabora uma hipótese do estado de natureza em que o homem é qualificado como predominantemente mau, *homo homini lupus*, que implica em uma crítica da selvageria efetivada em nome da legitimação do Estado soberano. Contrariamente, no pensador francês, o selvagem é considerado predominantemente bom, o que redundava em um elogio do estado de natureza que tem em vistas a crítica da sociedade burguesa moderna. Ora, Nietzsche parece conceder a Hobbes que o homem seja o lobo homem, mas não tem em mente fazer-lhe por conta disto uma crítica, uma vez que aceita de Rousseau o elogio do selvagem, discordando, porém, da bondade que este lhe atribui. Em conclusão, Nietzsche faria precisamente um elogio do homem lobo do homem.

Genealogia da moral. Em todo caso, tais suposições são certamente características de sua filosofia da história. Com efeito, Nietzsche não chega a elaborar uma teoria do estado de natureza. É certo, porém, que ele fala em uma era pré-histórica, a fase mais longa e determinante da história humana. Em que sentido esta “pré-história” pode ser entendida?

Uma das particularidades da filosofia da história nietzschiana é sua peculiar periodização da história. Propor uma periodização da história é sempre, em última instância, estabelecer um diálogo com Hesíodo e render-lhe uma homenagem. Em *Os trabalhos e os dias*, o poeta grego concebe o mito das Idades, pelo qual ter-se-iam sucedido as eras de ouro, de prata, de bronze, dos heróis e, finalmente, de ferro. Segundo Junito de Souza Brandão, “no mito das Idades, as raças parecem suceder-se segundo uma ordem de decadência progressiva e regular. De início, a humanidade gozava de uma vida paradisíaca, muito próxima da dos deuses, mas foi degenerando e decaindo até atingir a idade de ferro, em que o poeta lamenta viver, pois nesta tudo é maldade” (1996: 169). A idéia de uma decadência histórica é simbolizada aí pela ordem hierarquicamente descendente com que se sucedem os metais que representam as idades. Mas o curioso, como apontou Brandão, é o fato de que “em lugar das quatro idades, cujo valor se afere pelos metais que lhe emprestam o nome, Hesíodo tenha intercalado entre as duas últimas mais uma: a *idade dos heróis*, que não possui correspondente metálico algum” (1996: 169). Nietzsche, que concederia a Hesíodo a idéia de que a história é decadência, percebeu a introdução da idade dos heróis entre as eras de metal como um embaraço: “com a contradição que lhe [a Hesíodo] oferecia o mundo de Homero, esplêndido, mas também terrível e violento, ele não soube lidar senão dividindo uma era em duas, e tornando-as sucessivas” (*GM*, I, § 11). Não seria de todo absurdo, portanto, considerar que Nietzsche elabora sua periodização da história em polêmica com Hesíodo e como uma tentativa de dar conta, precisamente, do cruel mundo homérico³⁹.

A periodização que Nietzsche propõe na *Genealogia da moral* começa a tomar contornos mais bem delineados a partir do § 2 da Segunda Dissertação. Ao tratar do problema da origem da responsabilidade, Nietzsche opõe como dois extremos o homem animal irresponsável ao “*indivíduo soberano*”, o “homem da vontade própria”, responsável, em que a consciência é consciência de si como homem “livre”. Dessa oposição, pode-se inferir que os pontos extremos da periodização de Nietzsche seriam uma remota pré-história pré-moral em

³⁹ É digno de nota o fato de que nesta passagem (*GM*, I, § 11) Nietzsche parece ter-se esquecido da quinta era de Hesíodo, a idade de ferro. Daí ele compreender que em Hesíodo haveria uma reduplicação da idade de bronze, que teria se dividido em duas sucessivas, a “idade dos heróis e semideuses de Tróia e Tebas”, seguida da “idade de bronze” propriamente dita.

que teria vivido o homem animal de rapina, o bárbaro, e uma pós-história supramoral ou extramoral ainda por vir, que seria o mundo do além-do-homem, o indivíduo soberano. A história propriamente dita, portanto, desenvolver-se-ia entre esses dois extremos como um período essencialmente moral, e nesse sentido decadente, a ser superado. O personagem da história, o homem da tradição, seria precisamente o sujeito moral, constituído a partir de e em oposição ao animal homem, como um refinamento deste. O nascimento deste homem teria acontecido na antiguidade, fundamentalmente com Sócrates, e ter-se-ia desenvolvido até a modernidade, onde surgem as condições para a sua superação⁴⁰.

Porém, uma outra periodização, que prescinde da noção de pós-história, encontra-se como que pressuposta na *Genealogia da moral*. No § 19 da Segunda Dissertação, fala-se precisamente em uma “era pré-histórica” e em uma “era intermediária”, partir do que se poderia sugerir, ainda, em face de o mesmo trecho mencionar os “homens modernos”, uma “era moderna”. Esses períodos da história fazem parte do conjunto dos temas mais recorrentes em Nietzsche. Ao longo de toda a sua obra, ele desenvolve acerca dessas fases análises minuciosamente pormenorizadas, daí a dificuldade em se caracterizar rigorosamente cada “era”. Entretanto, é possível chegar uma visão geral do assunto identificando sucintamente o “personagem” central de cada uma delas.

Assim, a “era pré-histórica” é o mundo do “homem animal de rapina”, da “besta loura”, do “bicho-homem”, do bárbaro. Deixemos a palavra ao Nietzsche de uma das passagens mais polêmicas e mais famosas da *Genealogia da moral*:

Na raiz de todas as raças nobres é difícil não reconhecer o animal de rapina, a magnífica besta loura que vagueia ávida de espólios e vitórias; de quando em quando este cerne oculto necessita desafogo, o animal tem que sair fora, tem que voltar à selva – nobreza romana, árabe, germânica⁴¹, japonesa, heróis homéricos, vikings escandinavos: nesta necessidade todos se assemelham. Foram as raças nobres que deixaram na sua esteira a noção

⁴⁰ Com base em passagens como este § 2 da Segunda Dissertação, mas também tendo em conta o conjunto da obra nietzschiana, Gilles Deleuze distingue três pontos de vista a partir dos quais a cultura poderia ser considerada em Nietzsche: o ponto de vista pré-histórico, o pós-histórico e o histórico (1976: 110-117). Há que se ter em mente, ainda, que pensar a “história” como o período propriamente moral, a partir do que se pode discernir a “pré-história” como pré-moral e a “pós-história” como extramoral, não é tratar os períodos que antecedem e sucedem a história como amorais, como períodos em que não existiria moral. Em Nietzsche, há moralidade antes, assim como há depois, da constituição da moral ocidental que ele concebe como uma “moral de escravos”. Tanto o homem animal de rapina teria sido, num certo sentido, moral – como se torna claro a partir do conceito de “moralidade dos costumes” (Nietzsche, A, I, § 9) –, quanto o seria o além-do-homem. Ocorre que as morais pré e pós-históricas seriam precisamente diferentes da moral histórica e, nesse sentido estrito, seriam morais “imorais”.

⁴¹ No que diz respeito ao elogio da “besta loura germânica” é útil que se mencione os seguintes parênteses: “(embora mal exista uma relação conceitual, menos ainda sanguínea, entre os germanos e nós, alemães)” (Nietzsche, GM, I, § 11).

de “bárbaro”, em toda parte onde foram; mesmo em sua cultura mais elevada se revela consciência e até mesmo orgulho disso (GM, I, § 11).

Esta bárbara pré-história, época do “homem animal de rapina” é caracterizada como a “mais longa e antiga história do homem” (Nietzsche, *GM*, II, §§ 2, 3, 6, 14). A pré-história seria a época dos “imensos períodos de ‘moralidade dos costumes’, que precederam a ‘história universal’ como a verdadeira e decisiva história que determinou o caráter da humanidade: quando o sofrimento, a crueldade, a dissimulação, a vingança, o repúdio à verdade eram virtudes, enquanto o bem-estar, a sede de saber, a paz, a compaixão eram perigo” (*GM*, III, § 9). Em face de seu caráter “determinante”, a pré-história é, para Nietzsche, aquela que fornece a “medida”, estando sempre presente ou em vias de retornar⁴² (*GM*, II, § 9).

Superada a pré-história, ter-se-ia iniciado uma “era intermediária, quando se formam as estirpes nobres” (Nietzsche, *GM*, II, § 19). O homem desta época é já um refinamento, um avanço em relação ao mais primitivo bárbaro. A idéia é que neste período surge uma nobreza guerreira que cria uma moral de senhores afirmativa de si (Nietzsche, *GM*, § 10) e a partir daí uma espécie de religiosidade. Porém este homem, o nobre, o guerreiro, ainda não se apresenta tão espiritualizado quanto aquele que o sucederia.

A era intermediária intermedia precisamente a passagem da pré-história ao que chamaríamos de era moderna. O característico do período intermediário é o engendramento de uma moral afirmativa, ativa. “Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, escreve Nietzsche, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e *este* Não é seu ato criador” (*GM*, I, § 10). Portanto, a era moderna teria começado a se formar já na antigüidade, com o surgimento da moral de escravos, e assumiria seus lineamentos definitivos na modernidade. O homem da era moderna seria um refinamento do nobre guerreiro, mas este seria um refinamento doente, pois moderno é o homem do ressentimento (Nietzsche, *GM*, I § 10), o homem da má consciência (*GM*, II, § 22) e, nesse sentido, o homem decadente.

⁴² No § 2 da Segunda Dissertação, Nietzsche afirma que “com a ajuda da moralidade dos costumes e da camisa-de-força social, o homem foi realmente *tornado* confiável”, isto é, um sujeito moral. A moralidade dos costumes tem, portanto, um papel fundamental no processo pelo qual é superado o ancestral bárbaro e a história ingressa numa nova fase. O conceito de moralidade ou eticidade (como prefere Torres F^o) dos costumes é desenvolvido em *Aurora*. O § 9 do livro I desta obra apresenta a seguinte definição: “eticidade não é nada outro (portanto, em especial, *nada mais!*) do que obediência a costumes, seja de que espécie forem”. Como há costumes desde que há homem, onde há homem há moralidade. Dessa maneira, “quando o sofrimento valia como virtude, a crueldade como virtude, o disfarce como virtude, a vingança como virtude, a negação da razão como virtude (...)”, havia ainda assim uma moralidade, precisamente aquela que “*estabeleceu o caráter da humanidade*” (Nietzsche, A, I, § 18).

A história, que se realiza como uma passagem da pré-história bárbara à civilizada modernidade é, precisamente, um processo civilizatório. Nietzsche entende este processo no seu conjunto como declinante, ou seja, não como progresso, mas como decadência. É de se notar que as transformações da história se realizam conforme a lógica de um refinamento. A distinção entre as diversas eras corresponde à diferença de graus de refinamento. Porém, refinamento não é aqui uma categoria abstrata, uma vez que, como foi visto, é fundamentalmente refinamento da crueldade.

Foucault foi capaz de entender precisamente aquilo que seria o cerne da filosofia da história de Nietzsche, da genealogia: o refinamento da crueldade. Disse ele conclusivamente: “A humanidade não progride lentamente, de combate em combate, até uma reciprocidade universal, em que as regras substituiriam para sempre a guerra; ela instala cada uma de suas violências em um sistema de regras, e prossegue assim de dominação em dominação” (2000a: 25). Os homens não caminham em linha reta ascendente da barbárie à civilização. Eles instalam cada uma de suas barbáries em cada uma de suas formas de civilização.

Há um elemento que se mantém como uma constante e como constituinte da história humana: a crueldade. Escreve Nietzsche,

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. (...) Uma ordem de direito concebida como geral e soberana, não como meio na luta entre complexos de poder, mas como meio contra toda luta (...), seria um princípio hostil à vida, uma ordem destruidora e desagregadora do homem, um atentado ao futuro do homem, um sinal de cansaço, um sinuoso caminho para o nada. – (GM, II, § 11).

Exploração seria aí um nome para crueldade e seria entendida, precisamente, como um “caráter essencial”, uma função básica da vida. Isto implica que o direito não pode se voltar contra toda e qualquer forma de exploração, de luta, mas uma vez que ele próprio é uma forma de exploração, um meio na luta, sob pena de ter de se voltar contra a vida. O direito é, desde sua origem, marcado pela contraditoriedade da luta, não podendo, portanto, ser o seu inverso. Essas considerações conduzem a um conceito trágico de justiça, que não mais se opõe a toda exploração, todavia, este tema já excede os limites da investigação aqui proposta⁴³.

⁴³ Neste conceito trágico, a justiça é, como escreve Lins, “definida como espiritualização da vingança” (2002: 311). Na *Gaia ciência*, Nietzsche chega mesmo a afirmar que “o juiz é um carrasco sublime”. Na *Genealogia da*

Porém, afirmar a inexorabilidade da exploração não é uma justificativa para negar a vida, advogando um niilismo. É preciso ainda assim afirmá-la. Há que se lembrar aqui o lugar estratégico que a genealogia ocupa no projeto filosófico nietzschiano: a genealogia é a propedêutica de uma total transvaloração dos valores, é uma avaliação pressuposta à revalorização. Dessa maneira, ela surge como uma premissa fundamental de um tragicismo filosófico, do Sim trágico ao mundo, isto é, como uma história trágica.

moral, reflexões acerca da justiça como “acerto entre poderosos mais ou menos iguais” (conceito ativo de justiça) encontram-se em Prólogo, § 4 e II, §§ 8 e 11; acerca da origem justiça como vingança e ressentimento (conceito reativo de justiça), em II, § 11; acerca da origem da justiça como equivalência entre dano e dor, em II, § 4; e acerca da graça como auto-supressão da justiça (o “além do direito”), em II, § 10.

Capítulo III

D ***A GENEALOGIA DO CASTIGO***

... definível é apenas aquilo que não tem história.

(Friedrich Nietzsche, *Genealogia da moral*)

3 DA GENEALOGIA DO CASTIGO

3.1. DA GENEALOGIA DO DIREITO

Escreve Edgar Magalhães Noronha: “a história do direito penal é a história da humanidade. Ele surge com o homem e o acompanha através dos tempos, isso porque o crime, qual sombra sinistra, nunca dele se afastou” (2000: 20). O direito penal e o homem são co-originários, nasceram juntos porque desde que há homem, há crime; e desde que há crime, há castigo. O castigo é como que uma sombra sinistra que segue o homem em seu caminho pela história. Ele é seu lado sombrio e sinistro, mas que lhe é inafastável. Sinistra sombra, o castigo não é, todavia, estranho ao homem. Pelo contrário, é dele parte constitutiva e, num certo sentido, o constituiu enquanto homem. A história do homem é, em grande parte, a história do castigo.

Tal formulação, diretamente derivada da afirmação de Noronha, não é original. Longe disso. Trata-se de uma simples dedução do antigo brocardo romano *ubi societas, ibi jus*. De modo geral, aponta-se Cícero como o responsável, se não pela elaboração da idéia, muito provavelmente gestada espontaneamente na práxis jurídica dos antigos romanos, ao menos pelo registro escrito da fórmula efetuado no *De legibus*, a partir do qual ela veio a se tornar jurisprudência. Trata-se do célebre silogismo da juridicidade: *Ubi homo, ibi societas. Ubi homo, ibi jus. Ergo, ubi societas, ibi jus*. A conclusão que necessariamente decorre das premissas indica que o direito é tão antigo quanto a sociedade, isto é, indica a co-originariedade de *societas* e de *jus*. Sem invalidar a regra geral, Noronha simplesmente especifica que o direito penal é tão antigo quanto a própria sociedade. Aqui se acrescenta que tão antigo quanto esta é o castigo.

Ora, Nietzsche não parece se distanciar dessa tradição. Ao contrário, dir-se-ia que Nietzsche, com o conceito de moralidade dos costumes⁴⁴, leva à radicalidade a máxima de

⁴⁴ Na edição das *Obras incompletas* de Nietzsche, o tradutor Rubens Rodrigues Torres Filho esclarece: “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’” (Nietzsche, 1978: 141). Torres F^o opta, então, por verter *Sittlichkeit* por “eticidade”. Outro tradutor, Paulo César de Souza, prefere a versão por “moralidade”, opção que foi aqui mantida em virtude de a tradução da *Genealogia da moral* que serviu de base principal a esta monografia ser a deste tradutor.

Cícero. No § 9 do primeiro livro de *Aurora*, ele afirma: “eticidade não é nada outro (portanto, em especial, *nada mais!*) do que obediência a costumes, seja de que espécie forem”. Os homens são aí pensados fundamentalmente como seres de costumes. Desde que há homens, há costumes; e havendo costumes, há moralidade. A premissa maior deste raciocínio parece ainda mais plausível que a do silogismo da juridicidade (*ubi homo, ibi societas*). Mesmo que se quisesse defender, na esteira dos contratualistas, que não se pode afirmar que há sociedade desde que há homens, seria praticamente indefensável a afirmativa de que pode haver homens sem que haja costumes⁴⁵. Para Nietzsche, a vida social é, primeiramente, vida regulada por certos costumes, não importa quais eles sejam, isto é, não importa que condutas prescrevem como desejáveis. Se certos hábitos pré-históricos postos em pauta por Nietzsche, sobretudo a partir do uso da genealogia, são para nós, modernos, inaceitáveis, nem por isso eles deixam de ser costumes e nem por isso deixa de se fundar sobre eles uma moralidade, diversa da nossa, por certo, mas ainda uma moralidade. Segundo Nietzsche, é nosso “orgulho que nos torna quase impossível sentir afinidade com aqueles descomunais lances de tempo da ‘eticidade dos costumes’, que precederam a ‘história universal’ como *história básica, efetiva e decisiva, que estabeleceu o caráter da humanidade*” (A, I, § 18).

Com a introdução do conceito de moralidade dos costumes, Nietzsche habilita a filosofia a dar conta dos primórdios cruéis da humanidade. Esta filosofia, que concebe a história do homem como história da crueldade, é, como foi visto, precisamente a genealogia. Nietzsche aprofunda Cícero na medida em que pensa os costumes, ainda que terrivelmente cruéis, como base da sociabilidade. Segundo a lição de Cícero, infere-se a partir da sociabilidade, a juridicidade. Para Nietzsche, dos costumes se pode inferir moralidade. E como, nos primórdios, há uma indiferenciação quase que completa entre moralidade e juridicidade, pode-se afirmar que os costumes cruéis do homem pré-histórico são a base de um direito.

Uma das teses fundamentais da *Genealogia da moral*, que deve muito ao conceito de moralidade dos costumes, é a da dupla origem da moral. Ao colocar a questão do valor dos valores, a genealogia revela não uma, mas duas espécies de valoração de ordens distintas. Sobre o par de valores “bom e ruim” se erige a moral dos senhores. O par de valores oposto a este, “bem e mal”, fundamenta a moral dos escravos (Nietzsche, *GM*, I §§ 2, 4, 7, 10, 11).

⁴⁵ Dentre os contratualistas, Rousseau é aquele que pretende radicalizar ao máximo a hipótese de um homem primitivo pré-social inteiramente autônomo em relação aos outros de sua espécie. Porém, mesmo o selvagem solitário de Rousseau tem sua vida regulada por certos costumes, os quais têm papel fundamental na manutenção

Analogamente, pode-se pensar que há na *Genealogia da moral* uma dupla origem do direito e, assim, duas noções distintas de direito articuladas entre si.

A primeira é a noção de direito à crueldade, ou direito da crueldade, o “*direito dos senhores*” (*GM*, II, § 5). Nietzsche considera que mesmo nos primórdios da humanidade, nas comunidades selvagens, existia um direito, um sistema de regras dentro do qual se organizava a vida social. Este direito pré-histórico era, por prescrever a crueldade como virtude, uma espécie de economia da crueldade. A humanidade primitiva tinha um direito primitivo, muito cruel e pouco refinado, mas o tinha. Portanto, para Nietzsche, o mundo pré-histórico do “homem animal de rapina” não seria pré-jurídico nem antijurídico, mas o mundo de um outro direito, obediente a uma outra lógica estranha à nossa, uma espécie de lógica cruel⁴⁶. Este direito outro é o direito da crueldade, a crueldade como direito.

A partir desta perspectiva, talvez se pudesse situar Nietzsche a meio caminho entre Thomas Hobbes e Claude Lévi-Strauss. Ao escrever “Sobre a condição natural da humanidade relativamente à sua felicidade e miséria”, no capítulo 13 do livro I do *Leviatã*, o filósofo inglês concebe o “estado de natureza” como pré-social, pré-político, pré-moral e pré-jurídico. Este estado que antecede o contrato seria até mesmo contrário à moral e ao direito e, nesse sentido, seria também pré-lógico ou antilógico, ainda que não fosse propriamente alógico. De modo totalmente divergente da apreciação de Hobbes, o antropólogo estruturalista, por exemplo, em *A noção de estrutura em etnologia*, formula, com base em seu contato com sociedades selvagens, a tese de que não há uma lógica, mas lógicas, que definem estruturas distintas no interior das quais homens de diferentes locais e épocas constroem suas sociedades. A lógica em que se baseia a civilizada sociedade ocidental moderna é uma dentre várias lógicas, é uma estrutura. Mas há outras estruturas, baseadas em outras lógicas que podem, inclusive, ser completamente antagônicas à nossa.

Nietzsche pretende pensar, a partir do conceito de moralidade dos costumes, no âmbito da genealogia, a “estranha lógica” dos primórdios da humanidade (*GM*, II, § 5). Daí sua compreensão de que certas condutas consideradas hoje com base na moralidade moderna

de sua existência. A importância atribuída por Rousseau aos costumes no estado de natureza pode ser encontrada no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*.

⁴⁶ De fato, ampliando o conceito de direito e interditando os preconceitos moralistas tipicamente modernos, chega-se à idéia de que formas incipientes de direito já se verificam entre certas espécies de animais, sobretudo, entre os macacos, que parecem ter sua vida social regulada por certas normas e convenções, conforme revelam alguns experimentos recentes da antropologia física. Talvez não fosse de todo absurdo afirmar que há um direito entre os animais, o que levaria à recolocação da questão das distinções entre natureza e cultura e à revisão do paradoxal conceito de direito natural (se o direito é uma construção cultural, como pode haver um direito

como cruéis teriam sido no passado virtudes. Com isto, ele se afasta de Hobbes e endossa o *ubi societas, ibi jus* de Cícero, certamente tendo em vista fins diversos dos deste. Por outro lado, Nietzsche se distancia também do estruturalismo, posto que para ele a crueldade perpassa toda a história. Em *Aurora*, I, § 18, ele adverte, acerca dos primórdios cruéis: “pensais que tudo isso se modificou e que com isso a humanidade deve ter mudado de caráter? Oh, conhecedores dos homens, aprendei a vos conhecer melhor!”. Assim a lógica hegemônica atual, bem como o direito que lhe é correlato, é perpassado sub-repticiamente por lógicas “primitivas”, de modo que há ainda, como sempre há de haver, algo de crueldade mesmo no maior dos refinamentos. A pré-história não só fornece a medida, como está sempre em vias de retornar (Nietzsche, *GM*, § 9). Da mesma maneira, o direito cruel dos primórdios permanece latente no direito moderno. A distinção entre estas duas espécies de direito seria, não essencial, mas relativa ao grau de refinamento da crueldade, elevado na contemporaneidade e muito baixo no passado.

Mas há ainda uma outra noção de direito na *Genealogia da moral*, em geral, registrada através do termo “direito”, grafado entre aspas. Esta noção equivalente à acepção tradicional de direito, veiculada inclusive por Hobbes, na qual direito é precisamente aquilo que se opõe à crueldade. Logo, não poderia haver um “direito cruel”, pois a essência mesma do direito seria corrigir os costumes cruéis dos homens primitivos, reprimindo seus instintos malignos e interditando seu gozo. Para Nietzsche, neste sentido preciso, o “direito” foi inicialmente vedado pelos costumes, era o ilícito, o imoral, o antijurídico. “O ‘direito’ foi por muito tempo um *vetitum* [algo proibido], um abuso, uma inovação, apareceu com violência, como violência, à qual somente com vergonha de si mesmo alguém se submetia. Cada pequenino passo que se deu na terra foi conquistado ao preço de suplícios espirituais e corporais” (Nietzsche, *GM*, III, § 9). Se o sentido da cultura é a domesticação do “homem animal de rapina”, é o processo cruel de fazer do bárbaro o civilizado, a instituição do “direito”, da civilização, deu-se precisamente através da oposição que este novo direito fez ao cruel direito dos primórdios. E esta oposição foi inevitavelmente violenta.

Ao tematizar o problema da origem do direito, a genealogia concebe, portanto, duas noções distintas de direito, como já concebera duas diferentes morais. O primeiro, o direito cruel dos senhores, que se erige a partir de uma base violenta, impondo a crueldade como regra. O segundo, o “direito” civilizado, direito dos escravos, que se constrói precisamente em

natural?). Isso poderia ser levado a efeito com base em Nietzsche, para quem a separação entre natureza e cultura não é absoluta e a própria razão é um instinto (*CI*, O problema de Sócrates).

oposição ao primeiro, como uma negação deste que, com o avanço do processo de domesticação, viria deixar de ser considerado como direito. Ocorre que o direito que se opõe à crueldade é também cruel na medida em que contradiz os valores da moral vigente nos primórdios, a moralidade dos costumes, repelindo os instintos e se impondo com violência. O paradoxo deste conceito tradicional de direito é o fato de ele ser uma oposição à violência que se serve da violência, uma violenta não-violência, uma vez que no momento em que este direito se origina ele violenta a cruel moral vigente. Para Nietzsche, em suas origens, o direito é sempre violência (*GM*, III, § 9). Por isso, o ponto de cruzamento entre aquelas duas acepções do direito é precisamente a crueldade.

Estas considerações de ordem geral acerca do que se poderia chamar de uma “genealogia do direito” são evidentemente muito superficiais, mas são suficientes para mostrar que há na *Genealogia da moral* uma “genealogia do direito”⁴⁷. As duas noções de direito apresentadas aqui não dão conta da amplitude com que o tema “direito” é tratado por Nietzsche na *Genealogia da moral*, entretanto, ir além disso seria ultrapassar os limites deste trabalho. De todo modo, tais considerações, ainda que abreviadas, servem de pressuposto a uma “genealogia do castigo”, tema das páginas seguintes.

⁴⁷ No § 13 da Segunda Dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche menciona “os nossos ingênuos genealogistas da moral e do direito”. Há, portanto, para ele, “genealogistas do direito”, o que remete de imediato a uma “genealogia do direito”, na qual um dos temas principais é o castigo.

3.2. DO CASTIGO COMO PROCEDIMENTO DE DOMESTICAÇÃO DO HOMEM

O primeiro elemento do castigo que a genealogia ressalta é sua função procedimental no processo de domesticação do “homem animal de rapina”, ou seja, é aquilo que Nietzsche chama de função mnemônica, o procedimento mnemotécnico do castigo.

O sentido da cultura, segundo a genealogia, é a domesticação do “homem animal de rapina”. Este é o processo pelo qual a barbárie é superada e a civilização se constitui paulatinamente. O homem, em Nietzsche, não é um animal gregário por natureza: a sociabilização do homem é um processo violento, cruel. O movimento inicial da domesticação é a aquisição da capacidade de fazer promessas. Escreve Nietzsche, “criar um animal que pode *fazer promessas* – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema *do* homem?...” (*GM*, II, § 1). A faculdade de prometer é o pressuposto fundamental da sociabilidade. Em sentido contrário, a incapacidade de prometer é denotativa da animalidade humana, de sua insociabilidade. Os homens somente entram em sociedade quando finalmente passam a dispor dessa exigência básica do convívio social que é a possibilidade de fazer promessas.

Ocorre que no homem o esquecimento é uma “força inibidora ativa” e não uma “simples *vis inertiae* [força inercial]” (Nietzsche, *GM*, II, § 1)⁴⁸. Nietzsche aproxima os eventos mentais do processo digestivo, através da noção de “assimilação psíquica”, que é análoga à de “assimilação física”. A “assimilação psíquica”, uma das muitas metáforas fisiológicas de Nietzsche, denuncia a animalidade do esquecimento. Na natureza, o homem é, como todo animal, um ser esquecido⁴⁹. A perda do esquecimento ou mesmo sua redução representa para ele uma espécie de doença. “O homem no qual esse aparelho inibidor é

⁴⁸ Sem a distinção entre ativo e reativo é difícil entender o pensamento de Nietzsche. Deleuze sistematizou essa distinção no segundo capítulo de seu *Nietzsche e a filosofia*: “em um corpo, as forças superiores ou dominantes são ditas **ativas**, as forças inferiores ou dominadas são ditas **reativas**. Ativo e reativo são precisamente as qualidades originais que exprimem a relação da força com a força” (1976: 33).

⁴⁹ Na *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*, Nietzsche afirma: “talvez nenhum filósofo tenha mais razão do que o cínico: pois a felicidade do animal, como a do cínico perfeito, é a prova viva da razão do cinismo”, e mais adiante, “a todo agir liga-se um esquecer: assim como a vida de tudo o que é orgânico diz respeito não apenas à luz, mas também à obscuridade. Um homem que quisesse sempre sentir historicamente seria semelhante ao que se obrigasse a abster-se de dormir ou ao animal que tivesse de viver apenas de ruminância e de ruminância sempre repetida. Portanto: é possível viver quase sem lembrança, sim, e viver feliz assim, como mostra o animal; mas é absolutamente impossível viver, em geral, sem esquecimento” (*SCI*, § 1).

danificado e deixa de funcionar, diz Nietzsche, pode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico – de nada consegue ‘dar conta’...” (GM, II, § 1). O esquecimento é ativo, é um sintoma de saúde. Ocorre que o esquecimento inviabiliza a capacidade de prometer e, conseqüentemente, impede a sociabilização. Se um homem promete e se esquece de sua promessa, o prometido não se efetiva. Por isto, foi preciso que se desenvolvesse no homem a capacidade de se lembrar, a “*memória da vontade*”, que é a faculdade oposta ao esquecimento. “Entre o primitivo ‘quero’, ‘farei’, e a verdadeira descarga da vontade, seu *ato*, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer” (Nietzsche, GM, II, § 1). Se a faculdade de prometer é pressuposta à sociabilização, a memória é necessária à capacidade de fazer promessas.

A questão é, então, colocada da seguinte maneira: “– ‘Como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?’... Esse antiquíssimo problema, pode-se imaginar não foi resolvido exatamente com meios e respostas suaves; talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*” (Nietzsche, GM, II, § 3). Mnemotécnica é aí a técnica, o procedimento pelo qual o homem adquire uma memória. Ora, este processo não é espontâneo, mas cruel. Escreve Nietzsche,

"Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória" – eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra. (...) Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldades) – tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica (GM, II, § 3).

A memória se constitui, portanto, a partir da dor. O homem se serve da dor como um procedimento através do qual ele engendra, inscreve em si uma memória. Este uso da dor é expressão do modo pelo qual o homem começa a se distinguir do animal, uma vez que um animal jamais utilizaria, fosse pelo que fosse, a dor. Assim o homem começa a ingressar na sociedade. Os sacrifícios humanos como sanções sacrais expiatórias não são senão exemplos desta utilização propriamente humana da dor. Eis aí a primeira tematização do castigo na *Genealogia da moral*: o castigo tem uma função na domesticação do homem na medida em

que é expressão do uso da dor, é sua instrumentalização no processo de constituição da memória.

Escreve Nietzsche, “quanto pior de memória a humanidade, tanto mais terrível o aspecto de seus costumes; em especial a dureza das leis penais nos dá uma medida do esforço que custou vencer o esquecimento e manter *presentes*, nesses escravos momentâneos do afeto e da cobiça, algumas elementares exigências do convívio social” (*GM*, II, § 3). A principal dessas exigências é, precisamente, a capacidade de prometer, o que pressupõe uma memória. A genealogia chega a este resultado precisamente a partir da interpretação de suas fontes histórico-documentais, no caso, os costumes pré-históricos, ou mais especificamente as legislações penais alemãs antigas:

*Esses alemães souberam adquirir uma memória com os meios mais terríveis, para sujeitar seus instintos básicos plebeus e a brutal grosseria destes: pense-se nos velhos castigos alemães, como o apedrejamento (– a lenda já fazia cair a pedra do moinho sobre a cabeça do culpado), a roda (a mais característica invenção, a especialidade do gênio alemão no reino dos castigos!), o empalamento, o dilaceramento ou pisoteamento por cavalos (o esquartejamento), a fervura do criminoso em óleo ou vinho (ainda nos séculos XIV e XV), o popular esfolamento ("corte de tiras"), a excisão da carne do peito; e também a prática de cobrir o malfeitor de mel e deixá-lo às moscas, sob o sol ardente. Com ajuda de tais imagens e procedimentos, termina-se por reter na memória cinco ou seis "não quero", com relação aos quais se fez uma promessa, a fim de viver os benefícios da sociedade – e realmente! com a ajuda dessa espécie de memória chegou – se finalmente "à razão"! – Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as "coisas boas"!... (Nietzsche, *GM*, II, § 3).*

Os castigos cruéis da humanidade primeva têm uma função mnemônica. Eles fornecem o procedimento pelo qual se inscreve no homem não só a capacidade de prometer e a memória, que é seu pressuposto, mas a consciência e, por fim, própria razão. Foi sobre o fundo de sangue e horror dos castigos primitivos que se ergueram essas características especificamente humanas, com as quais o homem pôde, enfim, tornar-se um ser social. Este é apenas o início do longo processo de domesticação do “homem animal de rapina” no qual, como foi dito, o castigo é um procedimento fundamental.

3.3. DO NASCIMENTO, DESENVOLVIMENTO E MODIFICAÇÕES DO CASTIGO

De modo geral, fazer genealogia do castigo é reconstituir as condições e circunstâncias nas quais nasceu, sob as quais se desenvolveu e se modificou o castigo. É, portanto, colocar a questão de suas origens, no sentido preciso em que o termo é empregado na *Genealogia da moral*, enquanto origem no mundo, origem imanente. A genealogia do castigo, portanto, coloca a questão do seu nascimento.

O contexto do nascimento do castigo é não moral, mas material. Afirma Nietzsche que “o grande conceito moral de ‘culpa’ teve origem no conceito muito material de ‘dívida’ (*GM*, II, § 4). A língua alemã guarda, ao contrário do português, esta ambigüidade, uma vez que tanto dívida em sentido material, quanto culpa em sentido moral, dizem-se em alemão *Schuld*. Esta relação não é mera curiosidade filológica. Com a etimologia de *Schuld*, Nietzsche pretende embasar sua tese de que a origem da moral não é moral, mas num certo sentido material. A relação moral é, com efeito, um refinamento de situações simplesmente materiais e, neste sentido, extramoraes. Do mesmo modo no que diz respeito ao castigo: “o castigo, sendo *reparação*, desenvolveu-se completamente à margem de qualquer suposição acerca da liberdade ou não-liberdade da vontade⁵⁰” (Nietzsche, *GM*, II, § 4). Se o castigo pode ser pensado inicialmente como forma de reparação, isto é, como uma compensação por um mal ou por um prejuízo qualquer, ele surge no contexto material da dívida, prescindindo da noção moral de culpa. O castigo é, na ordem genealógica, anterior à culpa, de modo que se requer “primeiramente um *alto* grau de humanização, para que o animal ‘homem’ comece a fazer aquelas distinções bem mais elementares, como ‘intencional’, ‘negligente’, ‘casual’, ‘responsável’ e seus opostos, e a levá-las em conta na atribuição do castigo” (Nietzsche, *GM*, II, § 4). E, de fato, as noções jurídicas de culpa e de dolo são bem posteriores à introdução do castigo nas comunidades humanas. É que o castigo precede a culpa.

⁵⁰ A filosofia de Nietzsche se opõe frontalmente ao conceito de livre-arbítrio da tradição, considerando-o “o mais suspeito dos artifícios dos teólogos que existe”. No *Crepúsculo dos ídolos*, ele escreve: “os homens foram pensados como ‘livres’, para que pudessem ser julgados e punidos – para que pudessem ser culpados” (*CI*, Os quatro grandes erros, § 7). No que diz respeito especificamente ao castigo, a crítica nietzschiana do conceito de livre-arbítrio se situa precisamente em contraposição à doutrina central da Escola Clássica do direito penal, cujo principal representante, Cesare Beccaria, autor do clássico *Dos delitos e das penas*, pensa a liberdade como fundamento essencial da pena.

Mas donde vem esta idéia de reparação, que orienta a concepção primitiva de justiça? Ocorrido um dano, entende-se que ele pode de algum modo ser reparado e como que restituído o *status quo ante*. Este sentimento incipiente de justiça assumiu na antigüidade a forma do talião. O “olho por olho, dente por dente” tornou-se, desde muito cedo, lei e foi positivado nos principais textos do Antigo Oriente: encontra-se no *Código de Hamurabi* da Babilônia de 2.083 a.C.⁵¹; no *Pentateuco*, orientando as leis penais dos Hebreus, contidas no *Êxodo*, no *Levítico* e, sobretudo, no *Deuteronômio*, bem como no *Talmud*; e ainda na *Lei de Manu* da Índia, que data do século XIII a.C.⁵². O talião é expressão da idéia de que um dano pode ser reparado com um outro dano, uma dor se compensa com outra dor. Porém, qual é a origem desta compensação?

A genealogia do castigo tem seu ponto de partida na avaliação dessa relação de proporção, dessa equação entre danos, entre dores ou entre danos e dores, a equação que se expressa nos termos sagrados e consagrados pelo “olho por olho”. Como pode uma dor equivaler a um dano? Como pode um olho furado ser compensado com outro olho furado? Em que sentido este segundo olho substitui, restitui o primeiro? A suposta obviedade dessa questão obscurece aquilo que é mais relevante e que determina o caráter da equação. Uma genealogia do castigo mostra que não há nada de óbvio aí e que, se algo foi tratado como óbvio, isso se deveu a certas razões. A genealogia do castigo se funda precisamente na colocação de uma questão: donde vem a equivalência entre dano e dor?

Escreve Nietzsche,

durante o mais largo período da história humana, não se castigou porque se responsabilizava o delinqüente por seu ato, ou seja, não pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado – e sim como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou; mas mantida em certos limites, e modificada pela idéia de que qualquer dano encontra seu equivalente e pode ser realmente compensado, mesmo que seja com a dor do seu causador. De onde retira sua força esta idéia antiqüíssima, profundamente arraigada, agora talvez inerradicável, a idéia 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, II, § 4).

⁵¹ Aníbal Bruno cita em nota de rodapé os §§ 229 e 230 do *Código de Hamurabi*: “se um arquiteto constrói para alguém e não o faz solidamente e a casa que ele construiu cai e fere de morte o proprietário, esse arquiteto deverá ser morto. Se fere de morte o filho do proprietário, deverá ser morto o filho do arquiteto” (1984: 75).

⁵² Nietzsche tece considerações acerca da *Lei de Manu* nos cinco aforismos reunidos sob o título *Os “melhoradores” da humanidade*, que fazem parte do *Crepúsculo dos ídolos*.

Portanto, o contexto em que surgiu o talião⁵³, isto é, em que o castigo nasceu, é o da primitiva relação contratual entre credor e devedor, que é nos primórdios uma circunstância puramente material, na qual considerações de ordem moral não podem ser incluídas. Esta relação entre credor e devedor se dá, em princípio, na forma básica da compra e venda. Inicialmente, a relação comercial surge como escambo, como troca direta de uma determinada coisa por outra. Porém, uma vez adquirida a capacidade de prometer, o homem introduz, nesta relação, o crédito. As relações comerciais passam a se basear na fidúcia entre vendedor e comprador, isto é, na confiança de que à prestação efetuada pelo vendedor o comprador realizará, dentro de um certo prazo, uma contraprestação. O comprador diz “farei” e o vendedor aceita sua proposta, crendo que a promessa será efetivamente cumprida. Com isso, vendedor e comprador se tornam credor e devedor⁵⁴.

É nas relações contratuais primitivas que se coloca praticamente o problema da aquisição da capacidade de prometer. “Precisamente nelas fazem-se *promessas*; justamente nelas é preciso *construir* uma memória naquele que promete; nelas, podemos desconfiar, encontraremos um filão de coisas duras, cruéis, penosas”, escreve Nietzsche (*GM*, II, § 5). E segue:

*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 corpo⁵⁵ (*GM*, II, § 5).*

⁵³ O talião é já expressão de uma limitação dos ímpetus punitivos do homem antigo. Escreve Bruno, “a força da vingança tem de ser medida pela intensidade da agressão, segundo a fórmula *olho por olho, dente por dente*. Introduzia-se, desse modo, na reação vingadora uma exigência de justiça e se punha um limite, no interesse do grupo, aos excessos a que naturalmente conduz a ira do ofendido” (1984: 72). Os excessos foram, desde muito cedo, reprimidos, de modo que talvez ainda não tenha havido sociedade politicamente organizada que não os tenha, antes de tudo, temido e combatido.

⁵⁴ As presentes considerações de ordem jurídica, bem como as posteriores considerações de mesma ordem, baseiam-se, de modo geral, em noções de direito civil e comercial colhidas, sobretudo, no *Curso de direito comercial* de Fran Martins, em especial de seu capítulo primeiro, no qual o autor realiza sintética abordagem histórica do assunto.

⁵⁵ Nesta altura Nietzsche menciona o § 9 da Tábua III da *Lei das XII Tábuas*, que estabelece que “se são muitos os credores, é permitido, depois do terceiro dia de festa, dividir o corpo do devedor em tantos pedaços quantos sejam os credores, não importando mais ou menos; se os credores preferirem poderão vender o devedor a um estrangeiro; além do Tibre”, o que ele considera “um progresso, prova de uma concepção jurídica mais livre, mais generosa, mais *romana*” (*GM*, II, § 5). A *Lei das XII Tábuas*, de aproximadamente 450 a.C., institui, além da pena de talião (Tábua VII, § 11), castigos cruéis, sacrifícios humanos e penas capitais em vários de seus dispositivos, por exemplo: “se o furto ocorre durante o dia e o ladrão é flagrado, que seja fustigado e entregue como escravo à vítima. Se é escravo que seja fustigado e precipitado do alto da rocha Tarpéia; se ainda não

É fundamentalmente o corpo do devedor que serve de garantia. O corpo não é mais apenas o lugar donde emana a voz. Torna-se agora, sobretudo, a base que dá solidez à palavra. A palavra não é mais mera dicção, ela é agora promessa. O homem inventa, então, o corpo sujeito a suplícios como penhor da palavra. Mas por que pode este corpo ser empenhado, como pode ele servir de caução em um negócio? Como podem as humilhações e torturas de que o credor dispõe em caso de não pagamento da dívida servir de compensação a um crédito inadimplido?

Eis a resposta de Nietzsche:

Tornemos clara para nós mesmos a estranha lógica dessa forma de compensação. A equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de satisfação íntima, concedida ao credor como reparação e recompensa – a satisfação de quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente, a volúpia de "faire le mal pour le plaisir de le faire", o prazer de ultrajar (...). A compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade (Nietzsche, GM, II, § 5).

O castigo nasce precisamente no momento em que a dor infligida ao corpo do devedor pelo credor se torna a compensação devida em face do prejuízo com que este teve de arcar. Diz Deleuze, “a cultura sempre empregou o seguinte meio: fez da dor um meio de troca, uma moeda, um equivalente; precisamente o exato equivalente de um esquecimento, de um dano causado, de uma promessa não cumprida” (1976: 112). A genealogia revela que o castigo nasce como liame da equação entre dano e dor. Sua função primordial é servir de mediação entre os homens. Afirma Deleuze, “a cultura referida a esse meio chama-se **justiça**; o próprio meio chama-se **castigo**. Dano causado = dor sofrida, eis a equação do castigo que determina uma relação do homem com o homem”. E conclui que “é no crédito, não na troca, que Nietzsche vê o arquétipo (*sic*) da organização social” (1976: 112).

Com isso, entretanto, a questão ainda não está resolvida. De que o castigo é, em seu nascimento, a introdução da dor como um meio compensatório em face de um dano já não resta dúvida. Mas é ainda preciso dar outro passo atrás e tentar compreender em que sentido pode a dor ser esta compensação. Há que se indagar como a dor pode significar um prazer,

atingiu a puberdade, que seja fustigado com varas a critério do pretor, e que indenize o dano” (Tábua II, § 4 e 5), “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 quiser o credor” (Tábua III, § 6), “aquele que fez encantamentos contra a colheita de outrem; ou a colheu furtivamente à noite ou a cortou depois de madura, será sacrificado a Ceres; (...) o que intencionalmente incendiou uma casa ou um monte perto de uma casa, seja fustigado com varas e em seguida lançado ao fogo; (...) se alguém matou o pai ou a mãe, que se lhe envolva a cabeça e seja colocado em um saco costurado e lançado ao rio” (Tábua VII, §§ 3, 4, 7, 18).

como estes opostos, entre os quais a tradição apontou uma diferença de natureza, podem se encontrar no castigo. A questão é desse modo deslocada até assumir a seguinte formulação: como a dor pode ser um prazer?

Nietzsche escreve o seguinte:

pergunta-se mais uma vez: 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 – uma verdadeira festa (...); e quem aqui introduz toscamente o conceito de “vingança”, obscurece e cobre a visão, em vez de facilitá-la (– pois a vingança leva precisamente ao mesmo problema: “como pode fazer-sofrer ser uma satisfação?”) (GM, II, § 6).

Aqui ele polemiza diretamente com os historiadores do direito penal, com os tradicionais genealogistas da pena. Ele menciona a obra de Eugen Dühring como uma tentativa de “sacralizar a *vingança* com o nome de *justiça*”. Segundo Nietzsche, Dühring chega mesmo a confessar que ““a doutrina da vingança atravessa, como um fio vermelho da justiça, todos os meus trabalhos e meus esforços”” (GM, II, § 11). Outro exemplo neste sentido é o penalista brasileiro Edgar Magalhães Noronha, que em sua obra *Direito penal*, ao tratar da evolução histórica das idéias penais, afirma: “em regra, os historiadores consideram várias fases da pena: a *vingança privada*, a *vingança divina*, a *vingança pública* e o *período humanitário*”, para, linhas depois, prosseguir: “como se observa nas espécies inferiores, a reação à agressão devia ser a regra. A princípio, reação do indivíduo contra o indivíduo, depois, não só dele como de seu grupo, para, mais tarde, já o conglomerado social colocar-se ao lado destes. É quando se pode falar propriamente em *vingança privada*, pois até aí, a reação era puramente pessoal, sem intervenção ou auxílio dos estranhos” (2000: 20). Colocar a vingança no nascimento do castigo é, para Nietzsche, o grande erro da tradicional história do direito penal. A questão da relação entre dor e prazer, que está na origem do castigo, é apenas escamoteada com a introdução da noção de vingança. Com isso, a pergunta se mantém sem solução. O mesmo quanto à idéia de reação, que propõe Noronha, pois reação não seria aí senão outro nome para a *vendetta*, daí porque a evolução posterior da pena é por ele descrita com base na idéia de vingança. A pergunta que faz a genealogia do castigo, esta inquirição proibida, é

precisamente donde vem o impulso natural, verificado inclusive nos animais, à reação? Em que sentido a agressão é reparada pela contra-agressão?⁵⁶

A essa questão precede outra, que foi apresentada linhas atrás: como a dor pode ser um prazer? A dor compensa o dano porque representa um prazer, evidentemente não para o devedor, que sofre o castigo, mas para o credor que goza de fazê-lo sofrer. Impingir dor como castigo ao criminoso era o merecido prazer de que fruía aquele que sofrera o dano, era sua “satisfação íntima”, seu “extraordinário contraprazer”. Imputar o castigo, antes que a culpa, era um gozo, era gozar de fazer o mal por simplesmente o fazer, aquilo que Nietzsche chama de “prazer de ultrajar”. A dor do castigo é um prazer. Com base nisto, a genealogia chega a um axioma:

Ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda - eis uma frase dura, mas um velho e sólido axioma, humano, demasiado humano, que talvez até os símios subscrevessem: conta-se que na invenção de crueldades bizarras eles já anunciam e como que “preludiam” o homem. Sem crueldade não há festa: é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem – e no castigo também há muito de festivo! (Nietzsche, GM, II, § 6).

Dor e prazer são aí aproximados, não são mais opostos por essência, caminham lado a lado, como que imbricados. Com isso, Nietzsche coloca em outros termos o problema da dor. O sofrimento não surge como o pressuposto fundamental da negação da vida. É neste ponto que Nietzsche diverge dos niilistas para conceber sua filosofia trágica. O niilismo pensa o mundo como sendo essencialmente sofrimento, o que se torna motivo para a negação da existência enquanto tal (Schopenhauer, 2001: 347). Nietzsche reconhece o trágico como caráter do mundo para, porém, a partir daí afirmá-lo. A dor é um obstáculo da vida, mas esta acaba sempre de algum modo superando este obstáculo e fazendo-se ainda mais intensa. Quanto maior for o obstáculo, mais fortalecida será a vida quando finalmente sobrepujá-lo. Não é outro o sentido da seta que Nietzsche aponta no *Crepúsculo dos ídolos*, sob o título de *Da escola de Guerra da Vida*: “o que não me mata torna-me mais forte” (Sentenças e setas, § 8). A dor é, assim, pensada como o pressuposto de um prazer mais intenso, a dor é um “tonicum”, um “chamariz” para a vida. Escreve Nietzsche contra os pessimistas: “hoje em dia, quando o sofrimento é sempre lembrado como o primeiro argumento contra a existência, como o seu maior ponto de interrogação, é bom recordar as épocas em que se julgava o

⁵⁶ Aníbal Bruno propõe uma outra linha evolutiva das penas, a saber, “perda da paz, ou vingança indeterminada, vingança limitada pelo talião, composição voluntária, composição legal, pena pública, variando o fundamento da repressão, diretamente social, ou mascarado pelo fundamento mágico ou religioso” (1984: 74), porém também não toca na questão de Nietzsche.

contrário, porque não se prescindia do *fazer-sofrer*, e via-se nele um encanto de primeira ordem, um verdadeiro *chamariz à vida*” (GM, II, § 7).

Segundo Deleuze, ao colocar a questão do sentido da dor, Nietzsche identifica um “sentido interno”, um “sentido íntimo”, que se expressa como dor interiorizada, como dor sofrida. Seria este seu sentido reativo: a dor como reação. Mas há ainda um “sentido externo”, que é ativo: a dor como ação. “Os senhores têm um segredo, diz Deleuze. Sabem que a dor só tem um sentido: dar prazer a alguém, dar prazer a alguém que a inflige ou a contempla” (1976: 108). E continua: “compreendamos que o sentido ativo da dor aparece em outras perspectivas: a dor não é um argumento contra a vida, mas, ao contrário, um excitante da vida, ‘uma isca para a vida’, um argumento em seu favor. Ver sofrer ou mesmo infligir o sofrimento é uma estrutura da vida como vida ativa, uma manifestação ativa da vida” (Deleuze, 1976: 108).

Para o credor, a dor impingida pelo castigo a outrem é um prazer e, por isso, é ativa. E para o devedor, seria ela reativa, isto é, o pressuposto da “má consciência”, do sentimento de culpa, do remorso? Pelo contrário, escreve Nietzsche:

justamente entre prisioneiros e criminosos o autêntico remorso é algo raro ao extremo, as penitenciárias e casas de correção não são o viveiro onde se reproduz essa espécie de verme roedor – nisso concordam todos os observadores conscienciosos, que em muitos casos expressam tal juízo a contragosto e em oposição aos seus desejos mais próprios. Falando de modo geral, o castigo endurece e torna frio; concentra; aguça o sentimento de distância; aumenta a força de resistência (GM, II, § 14).

O castigo retesa, endurece, não engendra a consciência da culpa. Esta é bem ulterior à experiência efetiva do castigo que, em todo caso, não mantém com ela relação direta de nenhuma espécie. Na medida em que “torna frio” o criminoso, o castigo exerce, também nele, uma função ativa. Dostoievski deu testemunho disso em seu *Crime e castigo*. Condenado a trabalhos forçados numa galé da Sibéria, Raskólnikof, a quem o destino não havia legado sequer o arrependimento,

no isolamento do cativo, refletia de novo sobre seu procedimento passado e já não o achava tão odioso nem tão estúpido. “Em que era minha idéia”, pensava ele, “mais estúpida que as outras idéias e teorias que se debatem desde que o mundo existe? Basta ver o caso sob um ponto de vista largo, independente, sem preconceitos e então certamente esta idéia já não parecerá tão... singular. Ó vós que vos dizeis livres pensadores, filósofos de cinco copeques, por que parais a meio caminho?” “E por que classificais de vil o meu ato?” perguntava a si próprio. “Por que é um crime? Que significa a palavra crime? A minha consciência está tranqüila. Sem dúvida

foi um ato ilegal, violei a letra da lei, derramei sangue; pois bem, enforcá-me... e acabou-se!” (Crime e castigo, Epílogo, II).

Fundamental, certamente, para o retesamento final de Raskólnikof foram os procedimentos judiciais e executivos aplicados em seu caso, nos quais a repressão ao crime foi efetuada, a exemplo do que Nietzsche aponta na seguinte passagem:

Não subestimemos em que medida a visão dos procedimentos judiciais e executivos impede o criminoso de sentir seu ato, seu gênero de ação, como repreensível em si: pois ele vê o mesmo gênero de ações praticado a serviço da justiça, aprovado e praticado com boa consciência: espionagem, fraude, uso de armadilhas, suborno, toda essa arte capciosa e trabalhosa dos policiais e acusadores, e mais aquilo feito por princípio, sem o afeto sequer para desculpar, roubo, violência, difamação, aprisionamento, assassinio, tortura, tudo próprio 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, II, § 14)

O crime acaba surgindo como procedimento de repressão ao crime: eis um limite efetivo que a justiça penal até o presente não soube como exceder.

Ao modo dos gregos da época trágica, sobretudo de Ésquilo, Nietzsche pensa o castigo como uma fatalidade decorrente da outra fatalidade que é o crime⁵⁷:

de fato, por muitíssimo tempo os que julgavam e puniam não revelaram consciência de estar lidando com um “culpado”. Mas sim com um causador de danos, com um irresponsável fragmento do destino. E este, sobre o qual, também parte do destino, se abatia o castigo, não experimentava outra “aflição interior” que não a trazida pelo surgimento súbito de algo imprevisto, como um terrível evento natural, a queda de um bloco de granito contra o qual não há luta (GM, II, § 14).

E, mais à frente: “durante milênios os malfeitores alcançados pelo castigo pensaram a respeito de sua ‘falta’: ‘algo aqui saiu errado’, e não: ‘eu não devia ter feito isso’ eles se submetiam ao castigo como alguém se submete a uma doença, a uma desgraça ou à morte, com aquele impávido fatalismo sem revolta” (Nietzsche, GM, II, § 15). O castigo, já foi dito mais de uma vez, não manteve, por longo período, estrita relação com a culpa, tanto da perspectiva daquele que o imputava, quanto da perspectiva daquele que o suportava.

Enfim, o principal efeito do castigo sobre o castigado, intrinsecamente relacionado com a função procedimental do castigo no processo de aquisição da memória e da

⁵⁷ Afirma Bruno, baseado na *Paidéia* de Werner Jäger, “exemplo da importância que pode ter a tragédia antiga para os nossos conhecimentos sobre a vida penal dos helenos, podem oferecer-nos as *Eumênides*, de Ésquilo, que (...) poderia servir de fonte histórica da maior importância para o conhecimento do Direito ático relativo aos crimes de sangue” (1984: 76).

conseqüente capacidade de fazer promessas, isto é, aquele efeito que se verifica no contexto prático das relações contratuais, é a “prudência”⁵⁸.

Se havia então uma crítica do ato era a prudência que a exercia: inquestionavelmente se deve buscar o genuíno efeito do castigo, antes de tudo, numa intensificação da prudência, num alargamento da memória, numa vontade de passar a agir de maneira mais cauta, desconfiada e sigilosa, na percepção de ser demasiado fraco para muitas coisas, numa melhoria da faculdade de julgar a si próprio. 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 (Nietzsche, GM, II, § 15).

O castigo tem efetivamente um papel no processo de domesticação do homem, pois desenvolve sua memória e o habilita a prometer, o torna mais “prudente”, mais senhor de seus afetos, apto a se envolver em relações contratuais. Ele não o torna melhor, mas o refina, o espiritualiza e, neste sentido, representa um avanço na perspectiva da civilização.

Caracterizada desse modo a relação contratual primitiva entre credor e devedor, que a genealogia concebe como aquilo que forneceu as condições e circunstâncias do nascimento do castigo, Nietzsche passa a considerar os subseqüentes desenvolvimentos e modificações desta relação, que determinaram o contexto das posteriores transformações do castigo.

Para o filósofo, num dado momento, a relação contratual comercial vem a ser transposta pela a relação contratual entre a comunidade e seus membros, tornando-se política.

O sentimento de culpa, da obrigação pessoal (...) teve origem (...) na mais antiga e primordial relação pessoal, na relação entre comprador e vendedor, credor e devedor: foi então que pela primeira vez defrontou-se, mediu-se uma pessoa com outra. Não foi ainda encontrado um grau de civilização tão baixo que não exibisse algo dessa relação. (...) Comprar e vender, juntamente com seu aparato psicológico, são mais velhos inclusive do que os começos de qualquer forma de organização social ou aliança: foi apenas a partir da forma mais rudimentar de direito pessoal que o germinante sentimento de troca, contrato, débito [Schuld], direito, obrigação, compensação, foi transposto para os mais toscos e incipientes complexos sociais (em sua relação com complexos semelhantes), simultaneamente ao hábito de comparar, medir, calcular um poder e outro. (Nietzsche, GM, II, § 8).

⁵⁸ Em nota de tradução, Paulo César de Souza explica que o termo “prudência” é no original *Klugheit*, substantivo derivado do adjetivo *klug*, “inteligente”, “sagaz”, “prudente” (Nietzsche, GM, p. 153). Mas *klug* quer dizer também “esperto”, “sabido”, “ladino”. Assim, a palavra “esperteza” (ou mesmo “perspicácia”, como preferiu o tradutor A. A. Rocha) talvez se aproximasse mais do original. Em todo caso, é viável utilizar “prudência”, desde que se tenha em mente que com este termo Nietzsche não se refere a uma concepção de prudência como a aristotélica, prudência como a justa virtude do comedimento.

A relação contratual credor e devedor, de caráter privado, forneceu a forma básica a partir da qual finalmente se estabeleceu a relação contratual política, uma vez que mesmo nas comunidades humanas mais primitivas, segundo Nietzsche, as noções comerciais da compra e venda, da troca, do contrato, da dívida, do direito, da obrigação, da compensação já se encontram. A mediação entre comprador e vendedor, por fim, transmutou-se na mediação política entre a comunidade e os indivíduos.

Nietzsche afirma que “também a comunidade mantém com seus membros essa importante relação básica, a do credor com seus devedores. Vive-se numa comunidade, desfruta-se as vantagens de uma comunidade (e que vantagens! por vezes as subestimamos atualmente), vive-se protegido, cuidado, em paz e confiança, (...) desde que (...) o indivíduo se empenhou e se comprometeu com a comunidade” (*GM*, II, § 9). Na relação contratual política, a comunidade assume o papel do credor que fornece as vantagens da vida comunitária, desde que os indivíduos, que se constituem como devedores, efetivamente cumpram certas exigências do convívio social. Os indivíduos passam a ter com a comunidade uma dívida, que será saldada se eles não atentarem contra sua credora. Há, portanto, partidas e contrapartidas mútuas entre comunidade (credor) e membros (devedor)⁵⁹.

Caso os devedores não façam a sua parte, “a comunidade, o credor traído, exigirá pagamento, pode-se ter certeza”, escreve Nietzsche (*GM*, II, § 9). Este pagamento será efetuado na forma do castigo. Com isso, o castigo deixa de ser de ordem privada para tornar-se público, político, jurídico. O castigo vem, assim, a ser pena⁶⁰. O castigo, que nasce nas relações contratuais entre credor e devedor, é num certo sentido uma espécie de direito privado (Nietzsche, *GM*, II, § 19), não podendo ser entendido como propriamente civil, uma vez que é anterior à própria constituição da sociedade. A pena, que lhe é posterior, já nasce no âmbito político da relação contratual entre comunidade e membros, tendo, portanto, de ser pensada como uma espécie de direito público⁶¹. O castigo vem primeiro, a pena, depois.

⁵⁹ Nietzsche utiliza, portanto, um modelo contratual para pensar a constituição da comunidade primitiva. Entretanto, isto não autoriza a sua inserção entre os contratualistas, uma vez que a noção de contrato não servirá de base à concepção nietzschiana de Estado, chegando ele a afirmar: “penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia [o Estado] começar com um ‘contrato’. Quem pode dar ordens, quem por natureza é ‘senhor’, quem é violento em atos e gestos – que tem a ver com contratos!” (*GM*, II, § 17). A origem do Estado, na *Genealogia da moral*, é assim descrita: “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” (*GM*, II, § 17).

⁶⁰ É útil recordar aqui que a palavra que Nietzsche emprega é *Strafe*, que significa tanto “castigo” quanto “pena judicial”.

⁶¹ A posição de Nietzsche em relação à questão da precedência do direito penal ou do direito civil é, portanto, distinta da da maioria dos penalistas. Bruno, por exemplo, resolve esta questão da seguinte maneira: “na realidade, com a rudeza dos tempos primitivos e a necessidade de reprimir com mais severidade as transgressões

Uma das formas primordiais da pena, nesta acepção particularmente política, é a que ficou conhecida em direito penal como perda da paz (Bruno, 1984: 70-1), a *Friedlosigkeit* do direito germânico. No dizer de Nietzsche,

o dano imediato é o que menos importa no caso: ainda sem considerar esse dano, o criminoso é sobretudo um “infrator”, alguém que quebra a palavra e o contrato com o todo, no tocante aos benefícios e comodidades da vida em comum, dos quais ele até então participava. O criminoso é um devedor que não só não paga os proveitos e adiantamentos que lhe foram concedidos, como inclusive atenta contra o seu credor: 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. A ira do credor prejudicado, a comunidade, o devolve ao estado selvagem e fora-da-lei do qual ele foi até então protegido: afasta-o de si – toda espécie de hostilidade poderá então se abater sobre ele (GM, II, § 9).

A infração às exigências básicas do convívio social tem, nesta fase primitiva, potencial de destruir a comunidade como um todo. Daí porque a credora não pode suportar as infrações, punindo-as severamente. Ao romper com a palavra que empenhara à comunidade, o indivíduo torna-se um criminoso, um infrator e lhe sucede a pena. Esta é, primeiramente, expulsão da vida comunitária, uma espécie de banimento, com o que o indivíduo perde a paz da proteção social e se vê sujeito à força hostil não só da natureza, mas à do próprio grupo, bem como à dos grupos rivais⁶².

Com isso, é introduzida na pena uma função preventiva, que já dispunha de elementos retributivos. Acalmada a euforia das hostilidades que o grupo dirige ao infrator, resta a memória do há de ocorrer com aquele incorrer na mesma espécie de comportamento. A comunidade pode, então, constituir-se com mais solidez e ampliar sua potência. Finalmente,

augmentando o poder de uma comunidade, ela não mais atribui tanta importância aos desvios do indivíduo, porque eles já não podem ser considerados tão subversivos e perigosos para a existência do todo: o

das normas, as primeiras sanções ditadas pelo poder central do grupo são punitivas. (...) em verdade, não há diferença de essência entre ilícito penal e ilícito civil, entre sanção penal e sanção civil, mas simplesmente de grau. O que leva à aplicação da pena em vez da medida civil é uma razão de oportunidade, a necessidade de mais enérgica afirmação do valor do preceito” (1984: 74). Nietzsche certamente concederia a Bruno que a sanção penal, de fato, antecede a sanção civil, uma vez que esta só surge quando já se verifica um grau de civilização relativamente mais avançado. Objetaria, porém, que anterior à própria pena é castigo, o qual, inicialmente, não tem caráter de direito público, mas privado.

⁶² Nietzsche anota, nesta passagem que “o ‘castigo’, nesse nível dos costumes, é simplesmente a cópia, *mimus* [reprodução] do comportamento normal perante o inimigo odiado, desarmado, prostrado, que perdeu não só qualquer direito e proteção, mas também qualquer esperança de graça; ou seja, é o direito de guerra e a celebração do *Vae victis!* [ai dos vencidos!] em toda a sua dureza e crueldade – o que explica por que a própria guerra (incluindo o sacrifício ritual guerreiro) forneceu todas as *formas* sob as quais o castigo aparece na história” (GM, II, § 9). A pena aí não é pensada como o advento de um direito que se opõe à guerra, mas como seu refinamento, como um “direito de guerra” (que não se expressa em termos de “guerra justa”), o qual fornece a forma básica do direito posterior.

malfeitor não é mais “privado da paz” e expulso, a ira coletiva já não pode se descarregar livremente sobre ele – pelo contrário, a partir de então ele é cuidadosamente defendido e abrigado pelo todo, protegido em especial da cólera dos que prejudicou diretamente (Nietzsche, GM, II, § 10).

Não se trata mais de banir os criminosos, mas de puni-los no interior da comunidade, que já se fez suficientemente forte para não os ter de expulsar. Uma nova espécie de pena, mais amena que a perda da paz tem, então, de ser introduzida, pois a comunidade aprende desde cedo que os excessos eufóricos da ira coletiva podem colocar em risco suas próprias bases.

É então que começam a nascer os meios de composição das contendas entre agressores e agredidos. A composição é uma espécie de pacto de paz entre as partes envolvidas, mediado pela comunidade que coage o ofendido a reduzir seus ímpetos punitivos, sob pena de sofrer, também ele, uma punição. Segundo Bruno, “achou-se no chamado preço do sangue, pago pelo ofensor, a forma de compor o dissídio, a princípio irreduzível e conducente a verdadeiras hecatombes” (1984: 73). Acerca da composição penal, Nietzsche escreve:

o acerto com as vítimas imediatas da ofensa; o esforço de circunscrever o caso e evitar maior participação e inquietação; as tentativas de achar equivalentes e acomodar a questão (compositio); sobretudo a vontade cada vez mais firme de considerar toda infração resgatável de algum modo, e assim isolar, ao menos em certa medida, o criminoso de seu ato – estes são os traços que marcaram cada vez mais nitidamente a evolução posterior do direito penal. Se crescem o poder e a consciência de si de uma comunidade, torna-se mais suave o direito penal; se há enfraquecimento dessa comunidade, e ela corre grave perigo, formas mais duras desse direito voltam a se manifestar (GM, II, § 10).

Instaura-se um progressivo processo de suavização, de refinamento do direito penal, que não é linear nem irreversível, mas relativo ao grau de desenvolvimento da potência da comunidade. Daí que, se esta enfraquecer, o direito penal volte a encrudescer. Em sentido contrário, se a comunidade permanece se fortalecendo, as leis punitivas vão afrouxando, abrandando. “O ‘credor’ se torna sempre mais humano, diz Nietzsche, na medida em que se torna mais rico; e o quanto de injúria ele pode suportar sem sofrer é, por fim, a própria medida de sua riqueza” (GM, II, § 10)⁶³. A pena nasce do castigo como um refinamento deste, mas este permanece em seu cerne, jamais podendo ser anulado por completo.

⁶³ Nietzsche, pensando no limite, chega considerar uma situação hipotética: “não é inconcebível uma sociedade com tal consciência de poder que se permitisse o seu mais nobre luxo: deixar *impunes* os seus ofensores. ‘Que me importam meus parasitas?’ , diria ela. ‘Eles podem viver e prosperar – sou *forte* o bastante para isso!’... A justiça, que iniciou com ‘tudo é resgatável, tudo tem que ser pago’, termina por fazer vista grossa e deixar escapar os insolventes termina *como* toda coisa boa sobre a terra, *suprimindo a si mesma*. A autosupressão da justiça: sabemos *com* que belo nome ela se apresenta – graça; ela permanece, *como* é óbvio, privilégio do

A comunidade aprende cedo a fruir dos prazeres do castigo, como faz um credor. A pena se torna pública ao ser publicada no corpo do condenado e tal publicação assume a forma de um espetáculo, dirigido a todos, no teatro da crueldade da praça central. A celebração dos suplícios é um dos mais antigos prazeres coletivos dos homens e num certo sentido constituiu a humanidade. Daí Nietzsche afirmar, no § 6 da Segunda Dissertação, que “no castigo também há muito de *festivo!*” e repetir, no aforismo seguinte, que “também no castigo há muito de *festivo!...*” (*GM*, II, § 7).

A pena, enquanto festejo público, assume muitas vezes a forma da sanção sacral, dos sacrifícios humanos, amplamente difundidos nas comunidades primitivas. O pressuposto da pena como sacrifício é uma outra transposição da relação contratual básica, que dessa vez não é mais política, é religiosa. Os papéis de devedor e credor passam a ser exercidos, primeiramente pelos vivos e seus antepassados (Nietzsche, *GM*, II, § 19) e, posteriormente, pelos devotos e Deus (Nietzsche, *GM*, II, § 21). Ocorre que, nesta última modificação, a dívida divinizada se absolutiza, uma vez que Deus torna-se o credor absoluto (Nietzsche, *GM*, II, §§ 20 e 21). Com isso, a equivalência entre o dano e a dor é rompida. Se a dívida é absoluta, seu preço é impagável e o devedor constitui-se em insolvência eterna. Convertida em pecado, a dívida passa a ser irredimível, a culpa torna-se inexpiable e a penitência, impossível. Com a introdução do pecado original, a existência mesma vem a ser considerada pecado para, a partir daí, tornar-se castigo eterno (Nietzsche, *GM*, II, § 21). Eis o momento da moralização da dívida, que se transforma em dever e, finalmente, em culpa no sentido moral. Com este derradeiro movimento, o castigo também se moraliza e acaba por se desvincular do prazer. Ao inventar a imputação da culpa como pressuposto da punição, o homem engendra a imputação culpada do castigo. O castigo deixa de ser um prazer, pois o próprio prazer foi tornado crime. Punir agora tem de ser um dever. À luz desta forma moral de castigo, a própria existência como castigo, como penitência eterna de um pecado irredimível, a pena vem assumir seus contornos definitivamente modernos.

É contra este castigo moral que Nietzsche faz, em, sua conclamação “*Para a nova educação do gênero humano*”:

poderoso, ou melhor, o seu ‘além do direito’” (*GM*, II, § 10). Daí surge a indagação: seria este “além do direito” um “além da pena”? Esta “auto-supressão da justiça”, uma “auto-supressão do castigo”? Com efeito, segundo Jesus, “enquanto a anistia e o indulto têm o caráter de generalidade, incidindo sobre fatos e abrangendo uma generalidade de pessoas, a graça é individual, pois só atinge determinado criminoso” (2003: 605). Anistia, indulto e graça (regulada no art. 84, XII, da Constituição Federal e nos arts. 188 e 189 da Lei de Execuções Penais, com o nome de “indulto individual”) são espécies causas extintivas da punibilidade, constituindo-se em modalidades de clemência soberana que têm o condão de extinguir a punibilidade, mas não afetam a pena, que permanece incólume.

Prestai auxílio, vós que sois prestativos e bem intencionados, a esta única obra – afastar do mundo o conceito de castigo, que se alastrou sufocando o mundo inteiro! Não há pior erva daninha! Não somente o colocaram nas conseqüências de nossas maneiras de agir – e como já é apavorante e contrário à razão entender causa e efeito como causa e castigo! –, mas foram longe demais, e despojaram a pura contingência do acontecer de sua inocência, com essa infame arte de interpretação do conceito de castigo. Sim, levaram tão longe o desatino, a ponto de mandar sentir a própria existência como castigo – é como se as fantasias de carcereiros e verdugos tivessem guiado, até agora, a educação do gênero humano! (A, I, § 13).

Maiores considerações acerca do conteúdo moral e religioso do castigo segundo Nietzsche fogem ao plano deste trabalho. Por enquanto, basta reter os aspectos centrais, já tratados, da genealogia do castigo: seu nascimento, seu desenvolvimento e suas modificações, ocorridos no contexto das relações contratuais primitivas, bem como a passagem do castigo, em sentido mais amplo, à pena, em acepção jurídica.

3.4. DA MULTIDÃO DE SENTIDOS DO CASTIGO

Não é de todo descabido apontar Rudolf von Jhering como um dos inspiradores de Nietzsche⁶⁴. É precisamente isso o que sugere Rubens Rodrigues Torres Filho, referindo-se à obra *Der Zweck im Recht (A finalidade no direito)*, cujos primeiros volumes foram publicados entre 1877 e 1883 (Nietzsche, 1978: 307), apenas quatro anos antes da publicação da *Genealogia da moral* (1887). Para este jurista, o direito deve ser interpretado não com base na frieza da lei, mas em conformidade com o seu fim que é, de um modo geral, a realização da justiça. Assim, o trabalho da hermenêutica jurídica seria buscar na origem da lei a sua finalidade para, então, aplicá-la. As idéias de Jhering são a base da interpretação teleológica do direito, a qual, segundo Damásio Evangelista de Jesus, “é a que consiste na indagação da vontade ou da intenção objetivada na lei” (2003: 32). Nesse processo, ainda de acordo com Jesus, “o elemento histórico é de grande valia. (...) O intérprete procura a origem da lei, estuda a sua evolução e modificações antes de cuidar do exame dos aspectos de que se reveste o texto atual”. A aplicação do direito pressupõe, portanto, certos conhecimentos genealógicos.

O problema que Nietzsche aí indica é a ingênua genealogia de que se servem historiadores e hermeneutas do direito. Eles não levam em conta um dos princípios fundamentais da genealogia nietzschiana: a distinção entre origem e finalidade. “A ‘finalidade no direito’, escreve Nietzsche, é a última coisa a se empregar na história da gênese do direito (...) a causa da gênese de uma coisa e sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [totalmente]” (*GM*, II, § 12). Os operadores do direito, com base no elemento histórico da interpretação teleológica, pretendem remontar as condições da gênese de um preceito julgando poder localizar aí sua finalidade, sua essência, seu sentido. Todavia, “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, de uma determinada forma nas artes ou no culto religioso), afirma Nietzsche, nada se compreendeu acerca de sua gênese” (*GM*, II, § 12). A genealogia revela precisamente que a história de uma coisa é marcada por contradições, por ambigüidades, de tal modo o sentido original não se mantém ao longo de sua história. A história de uma coisa é um ininterrupto

⁶⁴ Com efeito, esta a inspiração que Nietzsche colhe em Jhering pode ser pensada de modo análogo à que ele afirma ter recebido de Paul Reé, cujo “livrinho claro, limpo e sagaz – e maroto –, no qual uma espécie contrária e perversa de hipótese genealógica, sua espécie propriamente inglesa, pela primeira vez, diz Nietzsche, me

processo de ressignificação, de reinterpretação, de redirecionamento. “Assim, se imaginou o castigo como inventado para castigar”, diz Nietzsche (*GM*, II, § 12), enquanto que a genealogia expõe outros sentidos, não menos relevantes que este, no castigo.

A finalidade do direito não deve ser buscada em sua origem. A base histórica da interpretação teleológica é irreal, pois a finalidade que determina a aplicação do direito jamais é seu sentido original. Ela é um novo sentido, redirecionado e reinterpretado. Ela já insere o preceito interpretado em uma nova série de significações. Ao negar a continuidade entre origem e finalidade, a genealogia, como diz Foucault, reintroduz o devir na história (2000a: 27), propondo a radical fluidez do sentido. “Se a forma é fluida, o ‘sentido’ é mais ainda...”, este é um dos resultados mais gerais a que chega a genealogia (Nietzsche, *GM*, II, § 12).

Partindo dessa perspectiva, Nietzsche distingue no castigo dois aspectos: “o que nele é relativamente *duradouro*, o costume, o ato, o ‘drama’, uma certa seqüência rigorosa de procedimentos, e o que é *fluido*, o sentido, o fim, a expectativa ligada à realização desses procedimentos” (*GM*, II, § 13). Do ponto de vista daquilo que no castigo é relativamente fixo, o procedimento, há que se admitir, de acordo com Nietzsche, que ele é anterior ao castigo, somente tendo sido nele introduzido posteriormente (*GM*, II, § 13). Os procedimentos penais não nasceram com a pena, eles nasceram por motivos diversos e com outras finalidades e só depois é que se tornaram propriamente penais. O que é suficiente para marcar a sua ressignificação: o procedimento, a forma, se manteve, mas assumiu um novo sentido, um conteúdo diferente do que tinha em sua origem. Daí seu caráter duradouro ser apenas relativo. Ao ser transformado em procedimento penal, ele sofreu modificações determinadas pelo aspecto mais fluido, o sentido do castigo.

O processo de ressignificação foi mais intenso quanto ao sentido do castigo. É o que escreve Nietzsche:

em um estado bastante tardio da cultura (na Europa de hoje, por exemplo) o conceito de “castigo” já não apresenta de fato um único sentido, mas toda uma síntese de “sentidos”: a história do castigo até então, a história de sua utilização para os mais diversos fins, cristaliza-se afinal em uma espécie de unidade que dificilmente se pode dissociar, que é dificilmente analisável e, deve ser enfatizado, inteiramente indefinível. (Hoje é impossível dizer ao certo por que se castiga: todos os conceitos em que um processo inteiro se condensa semioticamente se subtraem à definição; definível é apenas aquilo que não tem história.) Mas em um estágio anterior tal síntese de “sentidos” ainda aparece mais dissociável, mais mutável; pode-se ainda perceber como em cada caso singular os elementos da síntese mudam a sua valência, e

apareceu nitidamente, e que por isso me atraiu – com aquela força de atração que possui tudo o que é oposto e antípoda” (*GM*, Prólogo, § 4). Como a de Rée, a influência de Jhering é negativa.

portanto se reordenam, de modo que ora esse, ora aquele elemento se destaca e predomina às expensas dos outros, e em certas circunstâncias um elemento (como a finalidade de intimidação) parece suprimir todos os restantes (GM, II, § 13).

Portanto, a genealogia afirma categoricamente a indefinibilidade do castigo. Se um ou outro elemento do castigo parece, num determinado momento histórico, predominar em relação aos outros, é preciso que não se esqueça que os demais aspectos permanecem ali, presentes, ainda que latentes. O processo de refinamento do castigo obscurece algumas das facetas do castigo, mas não as elimina. A longa história do castigo, tão antiga quanto a do próprio homem, inviabiliza que se lhe atribua uma única definição, impede que se lhe aponte um único sentido, mas há ainda nele sentido. O castigo comporta sentidos, definições sempre no plural.

Tendo em vista tal dificuldade, Nietzsche elabora um extenso elenco de sentidos do castigo, que não é, todavia, taxativo, pois “evidentemente o castigo está carregado de toda espécie de utilidades” (GM, II, § 14):

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 violenta dor da paz, é combatido com os meios que a guerra fornece (Nietzsche, GM, II, § 13).

Mais do que dar conta da totalidade dos sentidos do castigo, este elenco tem a função de ressaltar sua irreduzível pluralidade semiótica.

É curioso observar que um autor que supostamente não teria maiores contribuições a dar no campo do direito, tenha, em pleno século XIX, concebido sua interpretação do castigo com base em conceitos de pena que somente vieram a se desenvolver plenamente nos debates jurídicos do século XX. Por exemplo, o conceito de pena positivado no Código Penal

brasileiro vigente, que, segundo Noronha, sintetiza e atualiza as concepções de pena gestadas pelas duas principais correntes do direito penal, a Escola Clássica e a Escola Positiva, não chega a contemplar todos esses aspectos⁶⁵. Senão vejamos: O art. 32 do Código Penal estabelece que “as penas são: I – privativas de liberdade; II – restritivas de direitos; III – de multa”. No *Código penal comentado*, Celso Delmanto explica o conceito de pena positivado: “pena, diz ele, é a imposição da perda ou diminuição de um bem jurídico, prevista em lei e aplicada pelo órgão judiciário, a quem praticou ilícito penal” (2000: 63). Em seguida, passa a enunciar os princípios diretores da pena assim definida: “ela tem finalidade retributiva, preventiva e ressocializadora. Retributiva, pois impõe um mal (privação de bem jurídico) ao violador da norma penal. Preventiva, porque visa a evitar a prática de crimes, seja intimidando a todos, em geral, com o exemplo de sua aplicação, seja, em especial, privando da liberdade o autor do crime e obstando que ele volte a delinquir. E ressocializadora, porque objetiva a sua readaptação social” (2000: 63).

As mencionadas finalidades da pena são produto de elaborações teóricas e intensos debates travados, fundamentalmente, entre a Escola Clássica e a Escola Positiva do direito penal. A Escola Clássica, que tem como principais representantes um filósofo e um jurista italianos, Cesare Beccaria e Francesco Carrara, segundo Antonio Moniz Sodré de Aragão⁶⁶, formula o seguinte conceito: “a pena (...) é um mal imposto ao indivíduo que merece um castigo em vista de uma falta considerada crime, que voluntária e conscientemente cometeu” (1952: 261). A pena, para esta escola, é um “justo castigo”, é o mal que redime outro mal, é a repreensão da conduta de um sujeito livre que deliberou agir ilicitamente. tendo caráter não só retributivo, como também preventivo, tanto em sentido geral, quanto em sentido particular, uma vez que é um meio de intimidação daquele já cometeu um crime, constringendo-o a não reincidir (prevenção particular), bem como da comunidade como um todo, que passa a conceber a punição como consequência necessária da prática de crimes (prevenção geral).

⁶⁵ De acordo com Noronha, “um Código não se deve escravizar a preconceitos de escolas. Por isso, disse bem a Exposição de Motivos de nosso diploma que nele os postulados clássicos fizeram causa comum com os princípios da Escola Positiva” (2000: 27). O diploma em questão é o Código Penal de 1940 (Decreto Lei nº 2.848), reformado pela Lei nº 7.209 de 1984, em pleno vigor no Brasil.

⁶⁶ Até onde o levantamento bibliográfico em que se embasou a presente pesquisa foi capaz de ver, a obra de Moniz Sodré, *As três escolas penais: clássica, antropológica e crítica (estudo comparativo)*, que teve sua última edição, desenvolvida e atualizada pelo próprio autor, publicada em 1952, continua sendo o principal trabalho brasileiro elaborado no sentido de dar conta, comparativamente, do debate acerca de duas questões fundamentais para o direito penal: o seu fundamento jurídico e o fim da pena. De modo geral, os criminalistas atuais não se ocupam da polêmica entre as escolas, certamente arrefecida, mas ainda viva, por a desqualificarem como problema meramente teórico ou histórico, sem maiores interesses para a práxis jurídica. Exemplo disso é a obra *Direito penal*, de Damásio Evangelista de Jesus.

Ainda de acordo com Moniz Sodré, o conceito de pena da Escola Positiva, representada por outros dois italianos, o médico Cesare Lombroso, autor de *L'uomo delinquente*, e o sociólogo do direito Enrico Ferri é o seguinte: pena “é um remédio contra o crime, e, na sua aplicação, não tem em vista o castigo, mas a defesa social” (1952: 267). O delinqüente é, para esta escola, um desvio social e natural, que com a prática de conduta ilícita demonstra sua periculosidade, ou seja, sua inaptidão para a vida social. O delinqüente é uma espécie de doente, não um ser livre, que pratica o crime por razões biológicas e sociológicas sobre as quais não tem controle. Logo, ele deve ser, não punido com rigor, mas tratado eficazmente, o que pode ocorrer desde que as prisões tornem-se locais de tratamento e ressocialização.

Ora, esses aspectos da pena, atualmente positivados, encontram-se de uma forma ou de outra no elenco de sentidos do castigo que Nietzsche desenvolve no § 13 da Segunda Dissertação da *Genealogia da moral*. Há, no entanto, uma dimensão do castigo localizada pela genealogia, que, se não dá conta definitivamente de seu sentido, é certamente um de seus principais elementos: o prazer. O castigo é um afeto ativo, é uma alegria, um deleite, é uma festa, como Nietzsche insiste em dizer (*GM*, II, §§ 6 e 7). Há um gozo em castigar, que desde cedo a humanidade aprendeu a fruir coletivamente. Esta é a medida pré-histórica do castigo que, como tal, está sempre presente ou em vias de retornar. O que nós modernos não podemos, ou não queremos, admitir, e que a genealogia do castigo revela, é que o bárbaro prazer do castigo primitivo, toda esta crueldade, é a base das civilizadas penas modernas e, mais que isso, na medida em que o castigo é um dos fundamentos da domesticação, da moderna civilização, ele nos constituiu enquanto homens modernos, nos formou e é de algum modo ainda nosso prazer. A genealogia do castigo diz o indizível, o que jamais seria dito por um jurista, ela diz que o castigo é, precisamente naquilo que ele tem de mais cruel, humano, demasiado humano. A genealogia diz a crueldade do castigo na primeira pessoa.

Capítulo IV

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Faire le mal pour le plaisir de le faire.

(Prosper Mérimée, *Lettres à une inconnue*)

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Jhering afirmava que a história da pena é a história de sua constante abolição (Bruno, 1984: 74). A idéia é que a pena é um mal necessário, que surge nos primórdios da humanidade sob uma forma terrivelmente cruel precisamente para fazer frente à crueldade que é característica dos tempos bárbaros. Ela é uma exigência, um purgante, visa à cura de uma doença: a barbárie. À medida que a profilaxia penal vai sendo ministrada, o homem vai como que se curando e se tornando civilizado. Quando enfim o remédio terminar de surtir seu efeito, o homem já não necessitará mais dele e, quando se der conta, a pena já será coisa de um passado sórdido e sombrio, terá sido finalmente abolida.

Desta perspectiva, o processo de humanização do direito penal é a gradual abolição da pena. A tradicional história da pena marca dois momentos como decisivos neste processo: a reforma do direito penal e o surgimento da criminologia. A reforma, cujo manifesto é sem dúvida o opúsculo de Beccaria, *Dos delitos e das penas*, foi a principal conquista da Escola Clássica. Em *Vigiar e punir*, Foucault aponta como ponto central do movimento reformista, que logo seria incorporado pelas legislações penais européias, o repúdio aos suplícios. Os reformadores do direito penal põem em questão o fundamento mesmo do *jus puniendi*⁶⁷, expondo a inevitável contradição em que consiste a melancólica celebração pública da pena enquanto suplício. Diz Foucault,

a punição pouco a pouco deixou de ser uma cena. E tudo o que pudesse implicar de espetáculo desde então terá um cunho negativo; e como as funções da cerimônia penal deixavam pouco a pouco de ser compreendidas, ficou a suspeita de que tal rito que dava um “fecho” ao crime mantinha com ele afinidades espúrias: igualando-o, ou mesmo ultrapassando-o em selvageria, acostumando os espectadores a uma ferocidade de que todos queriam vê-los afastados, mostrando-lhes a frequência dos crimes, fazendo o carrasco se parecer com o criminoso, os juízes aos assassinos, invertendo no último momento os papéis, fazendo do supliciado um objeto de piedade e de admiração (1987: 14).

O assassinato, repellido como crime atroz pelas leis penais, era friamente cometido sob os auspícios das mesmas leis penais. Esta contradição, que Beccaria parece ter sido o primeiro a ver, abalava a legitimidade do sistema penal como um todo. Ao aplicar o assassinato como

⁶⁷ Conforme Jesus, “quando o sujeito pratica um delito, estabelece-se uma relação jurídica entre ele e o Estado. Surge o *jus puniendi*, que é o direito que tem o Estado de atuar sobre os delinqüentes na defesa da sociedade contra o crime” (2003: 5). Ao pé da letra, *jus puniendi* é o direito de punir, cujo titular exclusivo é, desde a formação do Estado moderno, o próprio Estado.

pena, o juiz não se igualava ao assassino? Em que o assassinato cometido pelo Estado era mais legítimo que o assassinato praticado por um indivíduo? Como podia ser justo o juiz que punia cruelmente um crime cruel? Não seria esta uma justiça cruel e, assim, a contradição em termos de uma justiça injusta? Ao colocar a questão da legitimidade do direito penal nesses termos, Beccaria logo pressente a necessidade de uma completa reformulação das leis punitivas, que deveria partir de seus fundamentos. Eis o interesse primeiro de *Dos delitos e das penas*.

Temas como a dignidade do condenado, o repúdio dos castigos infamantes e a anterioridade da lei penal⁶⁸ eram o cerne da reforma e viriam a ser positivados, a partir do século XIX, em praticamente todos os ordenamentos jurídicos ocidentais. Com a reforma, se inicia o chamado período humanitário (Noronha, 2000: 24) e a história das penas passa a ser compreendida a partir da perspectiva da humanização que, então, fornece o critério de legitimação do *jus puniendi*.

Um novo passo nessa direção é dado, fundamentalmente, a partir da difusão da prisão como principal meio de punição nos Estados ocidentais, em meados do século XIX, com a sistematização da criminologia⁶⁹. Desde essa época, o problema da legitimidade do direito se vincula à validade epistemológica de seus postulados. À doutrina jurídica, tradicionalmente ligada à filosofia, vai se impor uma exigência de cientificidade em termos positivistas: surge a ciência do direito, bem como sua aplicação no campo penal, a criminologia. *L'uomo delinquente*, de Cesare Lombroso é o principal propulsor das novas ciências criminológicas: a antropologia criminal e a psicologia criminal.

Sobre algumas teses de Lombroso vai se erigir a Escola Positiva do direito penal. A exigência de humanização passa a ser posta em termos de saber científico acerca do criminoso e dos métodos que a sociedade pode dispor para sua punição. A humanização do direito penal passa a coincidir com a cientificização desse mesmo ramo do direito. Esta forma positiva da humanização do direito penal foi positivada tanto do ponto de vista substancial quanto do

⁶⁸ O princípio da anterioridade da lei penal, cuja fórmula definitiva é devida a Ludwig Feuerbach, *nullum crimen, nulla poena sine praevia lege* (Bruno, 1984: 107), usualmente abre as legislações penais do ocidente, a exemplo do art. 1º do Código Penal brasileiro: “não há crime sem lei anterior que o defina. Não há pena sem prévia cominação legal”.

⁶⁹ Segundo Foucault, a prisão como forma básica da pena fornece um modelo a partir do qual se desenvolve um novo tipo de saber: “trata-se de um poder epistemológico, poder de extrair dos indivíduos um saber e extrair um saber sobre estes indivíduos submetidos ao olhar e já controlados por estes diferentes poderes. (...) Vemos assim nascer, ao lado desse saber tecnológico, próprio a todas as instituições de seqüestro, um saber de observação, um saber de certa forma clínico, do tipo da psiquiatria, da psicologia, da psico-sociologia, da criminologia, etc” (2002: 121-2).

procedimental nas legislações. A Lei de Execução Penal brasileira (Lei nº 7.210, de 11 de julho de 1984), por exemplo, tem claras influências criminológicas.

Os debates teóricos no campo do direito penal contemporâneo procuram ir além dessas posições da Escola Clássica e da Escola Positiva, sempre tendo em vista a humanização. A sugestão de Jhering volta à pauta e o abolicionismo penal não é mais tratado como mera utopia. Um trabalho fundamental neste sentido é *Principios de defensa social*, de Filippo Gramatica, que chegou a postular o fim do direito penal⁷⁰. O advento das penas alternativas, isto é, modalidades de punição mais brandas, para crimes leves, que reformulou certas disposições do Código Penal, não deixa de se inserir nesse debate.

Em resumo, o abolicionismo penal é uma das principais posições no debate penalista atual, ainda que esteja longe de ser hegemônico. Seus defensores ganham sempre fôlegos renovados quando se discute a crise do sistema penitenciário, que envolve problemas tão complexos quanto rebeliões de presidiários, crime organizado, narcotráfico, estabelecimentos penais para menores, capacidade penal, torturas e violência nas prisões etc.

A pergunta evidente é: como se posicionar da perspectiva nietzschiana acerca do abolicionismo penal? Seria Nietzsche, no que diz respeito ao direito penal, um abolicionista? A rigor, esta pergunta teria de ser feita diretamente ao filósofo, o que evidentemente já não é possível, mas que se ensaie uma resposta. Com base no presente estudo, a resposta a que se pode chegar é categoricamente negativa. E o é por, ao menos, duas razões.

Em primeiro lugar, como foi visto, Nietzsche desenvolve uma concepção de história na qual o processo civilizatório é entendido como o refinamento da crueldade. Um dos resultados mais gerais a que chega a genealogia quando aplicada ao problema do castigo é o de que sua história é também um processo de refinamento da crueldade. Ora, quanto mais refinada a crueldade, mais potente ela é, no sentido de que um elevado grau de refinamento da crueldade é precisamente uma circunstância na qual a crueldade é otimizada, isto é, encontra condições mais favoráveis para sua efetivação. Da perspectiva nietzschiana, portanto, a história da pena não é a de sua constante abolição, mas a de seu refinamento e de sua conseqüente potencialização. A crueldade do castigo não vai minguando progressivamente até atingir um ponto em que se verifica sua auto-eliminação, como quis Jhering, ela se refina e permanece, ainda que latente, mesmo na pena mais humanizada. Desse ponto de vista, a

⁷⁰ Com efeito, o fim do direito penal é uma das bases de luta do movimento anarquista do século XIX, que propugnava o fim não só do direito, mas do próprio do Estado. O abolicionismo penal é, no século XXI, quase

história do castigo pode de fato ser entendida como um processo de humanização, mas uma humanização da própria crueldade, que não é negada ao longo do processo. A genealogia do castigo afirma precisamente que o castigo é humano, como o é, de modo mais geral, a própria crueldade. A humanização das penas é, portanto, o refinamento da crueldade dos castigos⁷¹. Desse modo, Nietzsche embarga as pretensões dos abolicionistas.

Um segundo aspecto da posição nietzschiana envolve a questão da legitimidade do direito penal. Tradicionalmente, legitimidade é entendida como racionalidade. A história do ocidente, do ponto de vista político, seria um processo de racionalização do mundo, no qual o *pathos* é gradualmente negado pelo *logos*, conforme pensou, por exemplo, Max Weber⁷². Assim, a racionalização do direito penal é a progressiva eliminação dos aspectos passionais do castigo. Furores punitivos foram desde cedo reprimidos, primeiramente com relação aos indivíduos e depois, com o advento da modernidade, acabaram sendo vedados à própria sociedade. Daí o que diz Foucault em *Vigiar e punir*: “o essencial da pena que nós, juízes, infligimos não creiais que consista em punir; o essencial é procurar corrigir, reeducar, ‘curar’; uma técnica de aperfeiçoamento recalca, na pena, a estrita expiação do mal, e liberta os magistrados do vil ofício de castigadores. Existe na justiça moderna e entre aqueles que a distribuem uma vergonha de punir” (1987: 15). Este pudor da justiça penal em relação à aplicação das penas tem relações profundas com o problema da legitimidade do direito penal, isto é, com a garantia de sua racionalidade. Pudor aí tem uma conotação propositadamente moral. Viu-se que, para Nietzsche, a pena somente ingressa na modernidade quando se moraliza, isto é, quando a imputação da pena passa a pressupor a imputação da culpa em sentido moral, com o que todo o processo de aplicação das penas se moraliza, torna-se “culpado”. Quando isto finalmente se verifica, o prazer do castigo é negado e o direito penal passa a ter seus pudores, envergonha-se de que o prazer possa de algum modo estar com ele relacionado.

que a única bandeira do arrefecido movimento anarquista, que postula a descriminalização de certas infrações de menor potencial ofensivo, como se pode depreender do ensaio de Edson Passeti, *Kafka e a sociedade punitiva*.

⁷¹ Esta perspectiva nietzschiana parece ser o ponto de partida da genealogia do castigo que Foucault, embasando-se em extensa documentação, elabora em *Vigiar e punir*. Para ele, a história das penas, “história da alma moderna em julgamento” (1987: 30), compreende três etapas bem demarcadas: a época dos suplícios, que atravessam a Idade Clássica chegando à modernidade; a época das penas proporcionais, que se situa na transição da Idade Clássica para a moderna, período do movimento reformista; e época das prisões, que é o momento atual. A prioridade do livro de Foucault é mostrar precisamente que as penas modernas, engendradas em oposição frontal aos suplícios cruéis, têm também aspectos cruéis os quais, todavia, são de outra ordem, não se confundindo com a crueldade dos suplícios.

⁷² Max Weber entende a história como um processo progressivo de racionalização, que ele chama de “desencantamento do mundo”, por exemplo, no capítulo I, “A ciência como vocação” de *Ciência e política: duas vocações*.

Entretanto, a negação do lado passional do castigo se dá de um modo bastante complexo. O Estado concebe um artifício teórico, prontamente incorporado pelo direito moderno, que é análogo ao procedimento inventado pelo sacerdote asceta no engendramento da má consciência. Nietzsche descreve, no § 15 da Terceira Dissertação da *Genealogia da moral*, esse procedimento pelo qual a direção do ressentimento é mudada, de fora para dentro, ou seja, o processo pelo qual a direção “mais natural” da crueldade, que é para o exterior, é invertida de modo que a crueldade se interioriza, torna-se auto-crueldade. “‘Eu sofro: disso alguém deve ser culpado’ – assim pensa toda ovelha doente. Mas seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: ‘Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – somente você é culpada de si!’” (Nietzsche, *GM*, III, § 15). Este malabarismo teórico é bastante semelhante ao que se vê efetuar na moderna teoria das penas, desde Beccaria, que pôs o livre-arbítrio no fundamento do *jus puniendi*. A idéia é que o Estado não pune propriamente o condenado. É este, o condenado, que se põe voluntariamente em situação de ser punido ao deliberar livremente praticar uma conduta⁷³, de antemão sabida como ilícita⁷⁴. A atuação do Estado consiste simplesmente em ligar o criminoso à pena, como se fossem causa e efeito, sem que haja para o Estado, neste processo, nenhuma espécie de satisfação de ordem afetiva, havendo, pelo contrário, somente o pesar de ordem moral em face do desvirtuamento de um cidadão. O Estado surge, assim, como uma espécie de Estado asceta que nega a si mesmo qualquer possibilidade de prazer através do recalque de seus afetos punitivos, tendo em vista garantir sua legitimidade. Daí porque o castigo se desvencilhou há tanto tempo de sua dimensão passional, deixou de ser um prazer, ainda que este se mantenha latente nele de algum modo.

Assim, o postulado dos abolicionistas do direito penal é pela segunda vez interdito na perspectiva nietzschiana. O castigo é um prazer, Nietzsche não se cansa de repetir, é um afeto ativo. Existe um gozo em castigar que se realiza em cada cominação de nossas penas modernas e civilizadas. E como no Estado, na sociedade, no homem há este *pathos* do castigo, o castigo permanecerá entre os homens ainda que refinado, dissimulado, obscurecido⁷⁵.

⁷³ Estabelecendo o conceito de imputabilidade, dispõe o art. 26 do Código Penal: “é isento de pena o agente que, por doença mental ou desenvolvimento mental incompleto ou retardado, era, ao tempo da ação ou omissão, inteiramente incapaz de entender o caráter ilícito do fato ou de determinar-se de acordo com esse entendimento”.

⁷⁴ Institui o art 21 do Código Penal, “O desconhecimento da lei é inescusável” e, no mesmo sentido, o art. 3º da Lei de Introdução ao Código Civil (Dec-Lei nº 4.657, de 4 de setembro de 1942), dispõe: “ninguém se escusa de cumprir a lei, alegando que não a conhece”.

⁷⁵ Este é um dos pontos em que Nietzsche se distancia do Marquês de Sade. Em uma carta ao cardeal de Bernis, de 7 de dezembro de 1793, o divino marquês escreve: “a pena de morte me é revulsiva, a morte deveria sempre estar ligada ao prazer” (2001: 73). Apesar de seus olhos agudos, Sade não consegue ver que a pena é um prazer, um gozo para o Estado.

Isto, todavia, não é razão de desespero nem de niilismo. É que urge a necessidade da afirmação trágica, do Sim à vida precisamente naquilo que ela tem de mais terrível, contraditório, problemático. É preciso afirmar o mundo em meio à crueldade. Talvez por isso, chegue Nietzsche a falar, em *Aurora*, acerca “*De um futuro possível*”.

– É impensável um Estado em que o malfeitor se denuncia por si mesmo, dita publicamente sua própria pena, no orgulhoso sentimento de que assim honra a lei que ele próprio fez, de que ao se punir exerce sua potência, a potência do legislador? Ele pode alguma vez cometer uma falta, mas pela pena voluntária ele se eleva acima de sua falta, não somente apaga a falta pela liberdade de ânimo, grandeza e tranqüilidade: acrescenta-lhe um benefício público. – Este seria o criminoso de um futuro possível, que sem dúvida pressupõe também uma legislação do futuro, desde o pensamento fundamental: “Curvo-me somente à lei que eu mesmo dei, nas pequenas como nas grandes coisas”. Tantos ensaios precisam ainda ser feitos! Tanto futuro precisa ainda vir à luz! (A, III, § 187).

Não se trata aqui de concluir. De modo geral, as presentes considerações mostram o quanto é fértil o campo das investigações sobre o direito na obra de Nietzsche. Este campo, porém, é ainda quase que virgem. Como foi dito no início, à exceção de poucos trabalhos, quase nada foi feito sobre o direito em Nietzsche, tampouco sobre Nietzsche no direito. Querer chegar a conclusões, desfechos, arremates finais, querer dizer a última palavra jamais foi a pretensão deste trabalho. Isto não seria possível ainda que o tema aqui tratado já tivesse sido depurado pelos esforços reunidos de muitos intérpretes da filosofia nietzschiana. Entretanto, também não era o caso de abrir mão da palavra: era preciso dizer, havia, há ainda, uma vontade de afirmar. Esta monografia simplesmente sugere algumas hipóteses, assume determinadas perspectivas e procura ir em frente, na medida do possível, aprofundando tais perspectivas. Este trabalho já realizaria todas as suas pretensões se pudesse se inserir na abertura desta nova senda, como uma contribuição razoavelmente rigorosa.

5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS*

BECCARIA, C. *Dos delitos e das penas*. Edição Ridendo Castigat Mores. Versão para eBook eBooksbrazil.com [online]. Capturado em 18 fev. 2004. Disponível na internet: <<http://www.ebooksbrasil.com/nacionais/ebookpro.html>>.

BRANDÃO, J. S. *Mitologia grega*. Vol. I. 10.ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. 9.ed. São Paulo: Rideel, 2003.

_____. Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940, de acordo com a reforma da Lei nº 7.209, de 11 de julho de 1984. *Código penal*. 8.ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

_____. Dec-Lei nº 4.657, de 4 de setembro de 1942. *Lei de introdução ao Código Civil brasileiro*. In: *Novo Código Civil*. 2.ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2003.

_____. Lei nº 7.210, de 11 de julho de 1984. *Lei de execução penal*. In: *Código de processo penal*. 42.ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

_____. Lei nº 9.714, de 25 de novembro de 1998. *Lei das penas alternativas*. In: *Código penal*. 8.ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

BRUNO, A. *Direito penal*. Tomo I. 4.ed. Rio de Janeiro: Forense, 1984.

CÍCERO, M. T. *De legibus*. Text submitted by Alexandr Koptev [online]. Capturado em 02 jun. 2004. Disponível na internet: <<http://www.upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/Ak/delegibus.htm>>.

DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. E. F. Dias e R. J. Dias. Rio de Janeiro: Rio, 1976.

* De modo geral, as referências bibliográficas feitas no corpo do texto se baseiam no sistema autor-ano-página. As referências a Nietzsche mencionam o nome deste autor (se for o caso) seguido de uma abreviatura do título da obra que é citada e do número do respectivo parágrafo. A cada obra de Nietzsche mencionada no texto foi atribuída uma abreviatura, que consta nos parênteses que seguem os títulos das obras aqui listadas.

- DELMANTO, C. *Código penal comentado*. 5.ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2000.
- DOSTOIEVSKI, F. *Crime e castigo*. Trad. L. C. Castro. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.
- FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. R. C. M. Machado e E. J. Morais. 3.ed. Rio de Janeiro: NAU, 2002.
- _____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. Trad. R. Machado. 15.ed. Rio de Janeiro: Graal, 2000a, pp. 15-37.
- _____. Nietzsche, Freud e Marx. In: *Um diálogo sobre os prazeres do sexo e outros textos*. Trad. J. L. Barreto e M. C. G. Cupertino. São Paulo: Landy, 2000b, pp. 47-62.
- _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. L. M. P. Vassallo. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 1987.
- GIACOIA JR, O. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000a.
- _____. Nietzsche: perspectivismo, genealogia e transvaloração. In: *Cult. Revista brasileira de literatura*, 37, 2000b, pp. 46-51.
- GRAMATICA, F. *Principios de defensa social*. Trad. J. M. N. Prado. Madrid: Montecorvo, 1974.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. A. M. Bernardo *et alli*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- HOBBS, T. *Leviatã, ou, matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. J. P. Monteiro e M. B. N. Silva. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores)
- JAPIASSÚ, H. *Dicionário básico de filosofia*. 3.ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

JESUS, D. E. *Direito penal*. Vol. I. 26.ed. São Paulo: Saraiva, 2003.

JHERING, R. *A evolução do direito*. 2.ed. Salvador: Progresso, 1956.

KREIMER, R. Nietzsche, autor de “Funes el memorioso”: crítica al saber residual de la modernidad. *Filosofía y literatura* [online]. Capturado em 5 fev. 2004. Disponível na internet: <<http://geocities.com/filosofialiteratura/nietzsche.htm>>.

LÉVI-STRAUSS, C. *A noção de estrutura em etnologia; Raça e história; Totemismo hoje*. Trad. E. P. Graeff, I. Canelas e M. B. Corrie. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores)

LINS, D. A história da cultura é a história da crueldade. In: FEITOSA, C., BARRENECHEA, M. A., PINHEIRO, P. (Orgs.). *A fidelidade à terra: arte, natureza e política. Assim falou Nietzsche IV*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, pp. 305-312.

LOMBROSO, C. *L'uomo delinquente: inrapporto all'antropologia, allá giurisprudenza ed alle discipline carcerarie*. 5.ed. Torino: Fratelli Bocca, 1896.

MARTINS, F. *Curso de direito comercial*. 25. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2000.

MARTON, S. *Nietzsche: a transvaloração de todos os valores*. São Paulo: Moderna, 1993.

MONIZ SODRÉ DE ARAGÃO, A. *As três escolas penais: clássica, antropológica e crítica (estudo comparativo)*. 5.ed. São Paulo: Livraria Freitas Bastos, 1952.

NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral*. Trad. A. A. Rocha. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s/d.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. (ABM) Trad. P. C. L. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Aurora*. (A) Trad. P. C. L. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém.* (Z) Trad. M. Silva. 9.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como filosofar com o martelo.* (CI) Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *Ecce homo: como cheguei a ser o que sou.* (EH) Trad. P. C. L. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Fragmentos finais.* Trad. F. R. Kothe. Brasília: Ed. UnB, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

_____. *Gaia ciência.* (GC) Trad. P. C. L. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica.* (GM) Trad. P. C. L. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo.* (NT) Trad. J. Guinsburg. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Obras incompletas.* Trad. R. R. Torres F°. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
(Os pensadores)

_____. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida.* (SCI) Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. *Vontade de potência.* (VP) Trad. M. D. F. Santos. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

_____. Zur Genealogie der Moral: eine Streitschrift. *The Nietzsche Channel* [online]. Capturado em 12 fev. 2004. Disponível na internet: <<http://www.geocities.com/thenietzschechannel/zgm.htm>>.

NORONHA, E. M. *Direito penal*. Vol. I. 35.ed. São Paulo: Saraiva, 2000.

PASSETI, E. Kafka e a sociedade punitiva. *Revista de direito penal e ciências afins* [online]. Capturado em 14 abr. 2004. Disponível na internet: <<http://www.direitopenal.adv.br/artigos.asp?pagina=1&id=85>>.

PEARSON, K. A-. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Trad. M. Gama e C. Martinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. L. S. Machado. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores)

SADE, M. Carta ao cardeal de Bernis, de 7 de dezembro de 1793. In: SOLLERS, P. *Sade contra o ser supremo; precedido de Sade no tempo*. Trad. L. V. Machado. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

SAFRANSKI, R. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. Trad. L. L. Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Trad. M. F. S. Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

WEBER, M *Ciência e política: duas vocações*. Trad. L. Hegenberg e O. S. Mota. São Paulo: Cultrix, 1970.