



Relações entre justiça e moral no pensamento de Nietzsche

Relationship between justice and moral in Nietzsche's thought

Gustavo Arantes Camargo

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), professor adjunto da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Macaé, RJ - Brasil, e-mail: gustavocamargo@macae.ufrj.br

Resumo

O texto articula diferentes perspectivas sobre o tema da justiça abordadas por Nietzsche ao longo de sua obra. No início, relaciona-se este tema com o debate sobre a moral e a refutação de sua validade metafísica. A moral, como se sabe, foi, talvez, a principal ocupação das investigações do filósofo. Esta abordagem desdobra-se em um debate sobre a liberdade ou não liberdade da vontade, ou livre-arbítrio, que serviu para legitimar filosoficamente o cumprimento de regras morais. Por fim, a apresentação da justiça a partir de uma abordagem genealógica permite a desmistificação metafísica do conceito de justiça ao apresentá-lo como fruto de um processo histórico de transformação do próprio homem.

Palavras-chave: Nietzsche. Justiça. Moral. Livre-arbítrio.

Abstract

The text articulates different perspectives on the theme of justice raised by Nietzsche throughout his work. At first, this theme relates to the debate on the moral and the metaphysical refutation of its validity. As it is widely known, moral was perhaps the main occupation of the philosopher's investigations. This approach is unfold in a debate about freedom or non-freedom of the will, or free will, which served to philosophically justify the fulfillment of moral rules. Finally, the presentation of justice from a genealogical approach allows for the demystification of the metaphysical concept of justice by presenting it as the result of a historical process of transformation of man himself.

Keywords: Nietzsche. Justice. Moral. Free-will.

Introdução

Friedrich Nietzsche é conhecido como um filósofo que teve na questão da moral seu principal tema, abordando os valores morais e sua influência na vida humana. Contudo, não é mais um a buscar estabelecer as atitudes a serem consideradas boas e corretas que propiciem o bem viver a todos. Sua filosofia tampouco tem por finalidade conduzir o homem à virtude e ao bem comum. O rigor de seu pensamento filosófico o levou a um caminho praticamente oposto ao dos tradicionais filósofos moralistas que já existiram.

Nietzsche percebeu logo cedo, em seus pensamentos sobre religião e filosofia – era filho e neto de pastores protestantes e pretendia seguir também o seminário –, que, caso quisesse paz de espírito, deveria ter fé, mas caso quisesse a verdade, deveria inquirir, perguntar¹. A pergunta sobre a origem de nosso bem e nosso mal, pergunta-chave de sua filosofia,

¹ Tal afirmação é feita por Nietzsche em carta enviada à irmã, 11 de junho de 1865 quando estudava em Pforta. Uma tradução dela pode ser encontrada em: <http://gruponietzscheufmg.blogspot.com/2011_02_01_archive.html>.

já o acompanhava desde que era um garoto de 13 anos (GM, *prólogo*, 3). As respostas até então apresentadas pelos filósofos e teólogos de toda história sempre possuíram um caráter moral que desagradava ao jovem que viria a chamar a si mesmo de imoralista.

Ao invés de fundar valores específicos em patamares metafísicos, sejam estes filosóficos ou teológicos, Nietzsche buscou pela história dos valores, a história de seu surgimento, assim como seu sentido. O pensamento ao qual o filósofo chama de metafísico nunca foi capaz de aceitar uma origem histórica para os valores e, por isto mesmo, nunca colocou a questão sobre o valor dos valores. Para a metafísica, “os fenômenos morais não poderiam, portanto, comportar uma ‘origem’ e muito menos uma ‘história’” (MARTON, 2000, p. 75). Nietzsche rompe com essa tradição filosófica e irá mostrar que os valores humanos, as concepções sobre o bem e o mal, o certo e o errado, são criações humanas e, por isto, possuem necessariamente uma história. Ao contar essa história, abre o caminho para uma nova forma de pensar a moral, uma forma que coloca o ser humano como centro das decisões e criações e, por isto mesmo, lhe atribui uma responsabilidade ainda não imaginada.

Diante de uma genealogia da moral, a metafísica não mais se sustenta. A crítica que Nietzsche faz à moral e à religião termina por se desdobrar na impossibilidade de se continuar acreditando em definições absolutas também para a determinação dos valores defendidos como justos e transforma, até mesmo, o entendimento sobre o que é a própria justiça ao lhe conferir também uma origem histórica e, portanto, humana. A crítica de Nietzsche aponta para a ausência de sentido moral absoluto para a existência, com a consequência de não mais se poder falar também em um valor justo por si mesmo.

A relação entre moral e justiça

Nietzsche pensa a relação entre moral e justiça a partir do conceito de bom. Haveria uma resposta universalmente válida para a pergunta: “O que é bom?”. A filosofia tradicionalmente respondeu afirmativamente a essa pergunta, criando definições metafísicas e absolutas para estabelecer o que é bom como algo verdadeiro. Com a força da verdade um valor se tornava inquestionável, e a justiça, entendida como cumprimento de tal

valor, tornava-se legitimada de forma absoluta. Contudo, o que a genealogia da moral mostra, contrariando as formulações usualmente aceitas, é que:

[...] o juízo de ‘bom’ *não* provém daqueles aos quais se fez o ‘bem’! Foram os ‘bons’ mesmo, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo o que era baixo, e vulgar e plebeu. Desse *pathos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade! (GM, I, 2).

Nietzsche aponta para a criação dos valores. Os nobres e poderosos foram aqueles que, inicialmente, criaram os valores a partir de sua própria vontade de potência. A partir desta diferença fundamental no tocante à força que a vontade tem de se afirmar, nasceu um sentimento de distância em relação aos demais, o chamado *pathos* da distância, que é justamente o sentimento de superioridade que os homens de vontade forte sentiam por serem senhores de si mesmos e capazes de criar seus próprios valores.

Nietzsche continua sua pesquisa mostrando, a partir do ponto de vista etimológico, as designações para a palavra “bom” cunhadas por diversas línguas:

Descobri então que todas elas remetem à mesma *transformação conceitual* – que, em toda parte, ‘nobre’, ‘aristocrático’, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu ‘bom’, no sentido de ‘espiritualmente nobre’, ‘aristocrático’, de ‘espiritualmente bem-nascido’, ‘espiritualmente privilegiado’: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz ‘plebeu’, ‘comum’, ‘baixo’ transmutar-se finalmente em ‘ruim’ (GM, I, 4).

Os nobres, por causa da posição social que ocupavam, eram capazes de dar ordens, de mandar, de controlar os menos poderosos. Tal situação fazia das pessoas dessa classe as únicas realmente livres. Por isso, eram capazes de criar. Não havia coerção para eles, ao contrário, eram os que coagiam, submetiam os demais à sua força. Dentro desse contexto, a força de sua vontade poderia expressar-se livremente. Diante dessa liberdade, não se estranha que tenham se autodesignados como bons. Nietzsche diz que, geralmente, os nobres designavam-se simplesmente segundo sua

superioridade no poder ou em posses materiais de riquezas (GM, I, 5). Mas não é a isso que Nietzsche se refere quando chama alguém de forte ou fraco, nobre ou plebeu, senhor ou escravo. É justamente o “*traço típico do caráter*” (GM, I, 5) que interessa diretamente a ele. O caráter autoafirmativo das antigas aristocracias guerreiras é que deve ficar marcado como característica fundamental no processo de criação dos valores.

Ao entender que o homem bom não é aquele que faz o bem, e sim, aquele que faz o que quer, abre-se a possibilidade para um mundo sem uma moral universal, isto é, sem valores que obrigatoriamente valham para todos. Isto é muito diferente de todas as filosofias anteriores que sempre se reservaram o direito de julgar o que é certo e errado e, a partir daí, estipular como todos deveriam agir. Nietzsche propõe que a escolha dos valores pertença a cada um, pois a hierarquia dos valores muda ao longo da história. Temos, por exemplo, um período em que a vingança era mais valorizada do que a justiça. Hoje, valorizar a vingança é ser imoral. Mas é imoral apenas por não estar de acordo com os valores mais aceitos de uma época. São esses valores, que são mutáveis, que determinam o que é moral e imoral. Ser imoral, portanto, é apenas agir conforme valores que não são os mais valorizados naquele período. “Mas a hierarquia dos bens não é fixa e igual em todos os tempos; quando alguém prefere a vingança à justiça, ele é moral segundo a medida de uma cultura passada, imoral segundo a atual” (MA I, 42). Além disto, alerta: não é a moral que estabelece a hierarquia dos valores, é a determinação do valor dos valores que estabelece a moral (MA I, 42).

A própria crueldade, que alguns homens ainda hoje insistem em preservar, é entendida desse ponto de vista. Mas justamente por representar estágios passados da humanidade, os homens não podem ser culpados por isto. “Devemos pensar nos homens que hoje são cruéis como estágios remanescentes de *culturas passadas* [...]” (MA I, 43). A história do homem é marcada pelo uso da violência, por isto, não se pode culpá-lo por ainda guardar resquícios desse período. “Eles [os homens cruéis] mostram o que nós *fomos*, e nos infundem pavor, mas eles próprios são tão responsáveis como um pedaço de granito é responsável pelo fato de ser granito” (MA I, 43).

Nesse contexto, ser moral significa estar ligado a uma tradição, significa agir conforme ela quer. Desta forma, busca-se a conservação da comunidade. Ao agir fora do que ela estipule, o peso de ser imoral logo cairá sobre o indivíduo. O chamado “espírito livre” é aquele que não se incomoda

com o peso desta moral. Ele age de acordo com seu próprio julgamento de valores, e não conforme as pessoas de seu tempo esperam que ele aja. “É chamado espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo” (MA I, 225).

E, caso haja o receio de que tal proposta venha a justificar atitudes injustas, Nietzsche entende que todo julgamento é injusto, inclusive o de um homem sobre si mesmo. “Todos os juízos sobre o valor da vida se desenvolvem illogicamente e, portanto, são injustos” (MA I, 32). Não há algum tipo de medida que possa ser usada universalmente e nossas próprias medidas são fluidas e variáveis. O homem que age visando ao bem não tem a certeza de que essa atitude é realmente boa; ela será, no máximo, justificada por um advento moral, o que não garante sua justiça. Diante da impossibilidade de se apreender completamente algo, qualquer julgamento será incompleto e, portanto, arbitrário. Entretanto o homem precisa de seus julgamentos para viver e por isto será necessariamente injusto. É impossível julgar corretamente, mas é igualmente impossível o homem viver sem avaliar. Logo: “De antemão somos seres ilógicos e por isso injustos, e *capazes de reconhecer isto*: eis uma das maiores e mais insolúveis desarmonias da existência” (MA I, 32). Para Nietzsche, não existem critérios de julgamento que não sejam antropomórficos, sendo assim, toda escolha de parâmetros para um julgamento é uma escolha arbitrária, pois não existe nenhuma fonte da qual o homem possa tirar a garantia da justiça de seus critérios. Desta forma, a justiça só existe a partir da formulação arbitrária de critérios e não como algo *a priori*, certo e absoluto. Nem mesmo a razão é capaz de servir de parâmetro para a moral, uma vez que nem ela é capaz de formular um preceito justo por si mesmo. Não existe, pois, um valor justo por si mesmo. Esta seria uma compreensão metafísica que, como é característico desse modo de avaliar, não leva em conta a história daquilo de que se propõe a pensar.

Justiça e livre-arbítrio

Desta forma não estaria arruinada a filosofia e a sociedade? Sendo o homem ilógico por natureza, incapaz de juízos justos, “é *possível* permanecer conscientemente na inverdade?” (MA I, 34). A pergunta mostra apenas a

dificuldade do homem em aceitar que suas criações morais, como a verdade e a justiça, o bem e o mal, o certo e o errado, não podem ser plenamente satisfeitas. Ao invés de se desesperar, o homem pode abrir mão desta moral, repensar sua humanidade, propor uma nova vida em que os instintos violentos não sejam apenas reprimidos, mas percam gradualmente sua força. Ao desaparecer a noção de dever, o homem deixa de tentar guiar seus atos por um dever racional e entende que, mesmo quando age de forma pensada e refletida, está agindo pela vontade.

Não é dada ao homem a total compreensão do porquê de seus atos. O que o homem entende que são os motivos de seu agir e a razão de suas supostas escolhas é apenas a parte mais superficial a que temos acesso. Ele apenas pensa que sabe o porquê. Assim, fica comprometida a teoria do livre-arbítrio, que Nietzsche critica. “Portanto: a crença na liberdade da vontade é erro original de todo ser orgânico [...]” (MA I, 18).

Buscando a história dos chamados sentimentos morais, Nietzsche aponta para o fato de que, primeiramente, apenas as ações eram julgadas como boas ou más de acordo com suas consequências agradáveis ou desagradáveis. Aos poucos se acredita que os motivos de tais ações são bons e maus, e não mais as ações. Por fim, qualifica-se todo homem de bom ou mau.

[...] tornamos o homem responsável por seus efeitos, depois por suas ações, depois por seus motivos e finalmente por seu próprio ser. E afinal descobrimos que tampouco este ser pode ser responsável, na medida em que é inteiramente uma consequência necessária e se forma a partir dos elementos e influxos de coisas passadas e presentes: portanto, que não se pode tornar o homem responsável por nada, seja por seu ser, por seus motivos, por suas ações ou por seus efeitos. Com isso chegamos ao conhecimento de que a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no livre-arbítrio (MA I, 39).

A exigência do cumprimento de determinados valores se baseia na ideia de liberdade da vontade, isto é, no erro da responsabilidade. Essa compreensão suscita problemas imediatamente, como, por exemplo, a ideia de que o homem, por não ser responsável por suas atitudes, pode fazer o que quiser. Entretanto, para Nietzsche, não existe culpa em um assassinato, por exemplo, e “mesmo que houvesse uma; esta se acha nos educadores, nos pais, no ambiente, em nós, não no assassino – refiro-me às circunstâncias determinantes” (MA I, 70). As consequências de um assassinato são horríveis

e, por isso, ele deve ser evitado. As punições, inclusive, fazem parte dos instrumentos da cultura. Mas não quer dizer que o assassino seja moralmente culpado. “As más ações que atualmente mais nos indignam baseiam-se no erro de [imaginar] que o homem que as comete tem livre-arbítrio, ou seja, de que dependeria do seu *bel-prazer* não nos fazer este mal” (MA I, 99). Com base nesse erro, julga-se o homem. Mas todas as atitudes são fruto da necessidade, não há culpa, não há responsabilidade, tudo é inocência.

Ninguém é responsável por suas ações, ninguém responde por seu ser; julgar significa ser injusto. Isso também vale para quando o indivíduo julga a si mesmo. Essa tese é clara como a luz do sol; no entanto, todos preferem retornar à sombra e à inverdade: por medo das consequências (MA I, 39).

A postura de tentar restituir ao homem a inocência do vir a ser é mantida por Nietzsche até o fim, como atesta essas passagens de um de seus últimos livros: “O indivíduo, visto pela frente ou por detrás, é um pedaço de destino, uma lei a mais, uma necessidade a mais para tudo o que advém e será” (GD, *Moral como antinatureza*, 6). Ou “O homem *não* é a consequência de uma intenção própria, de uma vontade, de uma finalidade” (GD, *Os quatro grandes erros*, 8).

Na ideia de livre-arbítrio há um falseamento no modo de entender a vontade de potência. A vontade que se manifesta em ato passa a ser considerada culpada, como se pudesse não ter agido e a fraqueza que não se afirma é tida como virtude, como se escolhesse não agir. “Exigir da força que *não* se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força” (GM, I, 13). Para Nietzsche, a força está imediatamente expressa em toda sua potência a cada instante, não sendo possível sua não expressão. Essa falsificação sobre a liberdade da vontade se sustenta em uma falsificação anterior que consiste em entender a vontade como tendo sido determinada por um sujeito.

[...] como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo (GM, I, 13).

Tal ilusão só é possível graças à sedução da linguagem, sendo apenas um jogo de palavras, uma maneira como se constroem as frases. Na verdade, não há distinção possível entre a força e suas expressões, a força já é a ação. A moral, entretanto, precisa postular a existência do livre-arbítrio, pois, sem ele, a vontade que se afirma não pode ser tachada de culpada. Para Nietzsche, o livre-arbítrio é “o mais famigerado artifício de teólogos que há” (GD, *Os quatro grandes erros*, 7). Seu objetivo é unicamente tornar o homem culpabilizável e legitimar seu julgamento. “Os homens foram considerados ‘livres’ para poderem ser julgados, ser punidos – ser *culpados*: em consequência, toda ação *teve* de ser considerada como querida, e a origem de toda ação localizada na consciência” (GD, *Os quatro grandes erros*, 7). É a impotência do fraco que cria essa ilusão, passando a imputar culpa a cada ação. Tem-se, desta forma, a argumentação que legitima e exige a impotência enquanto virtude e taxa a ação de pecado.

Por um instinto de autoconservação, de autoafirmação, no qual cada mentira costuma purificar-se, essa espécie de homem *necessita* crer no ‘sujeito’ indiferente e livre para escolher. O sujeito (ou, falando de modo mais popular, a *alma*) foi até o momento o mais sólido artigo de fé sobre a Terra, talvez por haver possibilitado à grande maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda espécie, enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e seu ser-assim como *mérito* (GM, I, 13).

Uma vez que o homem é considerado livre para agir e não agir, tem-se uma justificativa para puni-lo. “Onde quer que as responsabilidades sejam procuradas, aí costuma estar em ação o instinto de *querer punir e julgar* [...]. A doutrina da vontade é inventada essencialmente em função das punições, isto é, em função do *querer-estabelecer-a-culpa*” (GD, *Os quatro grandes erros*, 7). Mas, quando se desconsidera a hipótese do livre-arbítrio, a punição deixa de ser um método razoável e torna-se paliativo, controlador, mas ineficaz. O importante não é punir o infrator, e, sim, criar condições para que os homens não se tornem infratores. Cabe à cultura, portanto, preparar o homem, construí-lo, criá-lo e direcioná-lo para a grandeza de espírito. É um processo histórico no qual o objetivo da sociedade se torna o de criar grandes homens. Ao invés de fazer como nossa cultura contemporânea, que despreza o homem e o faz trabalhar como uma máquina, além de negar seu lado ilógico e sentimental. O processo de educação de

um povo deve durar centenas de anos. Mas a velocidade com que se vive hoje torna tal meta algo quase inimaginável.

Essa agitação se torna tão grande que a cultura superior já não pode amadurecer seus frutos; [...] Por falta de tranquilidade, nossa civilização se transforma numa nova barbárie. [...] Logo, entre as correções que necessitamos fazer no caráter da humanidade está fortalecer em grande medida o elemento contemplativo (MA I, 285).

História da justiça

Mantendo a perspectiva histórica também para o surgimento das primeiras comunidades e civilizações, Nietzsche acredita que é realmente possível que tenha ocorrido um período que se acostumou a chamar de *guerra de todos contra todos*. Um período em que o homem era ainda um bicho-homem. Em *Genealogia da moral* Nietzsche chama esse período de pré-história.

Uma característica básica reconhecível em qualquer animal é sua obediência pura e simples a seus instintos. O animal não possui consciência desenvolvida, seu pensamento é incapaz de encadear um grande número de causas e formar um raciocínio, de maneira que aquilo que o animal faz, o faz a partir de um impulso não refletido, ou pouco refletido se comparado ao que é hoje o homem.

Sabe-se hoje que o homem não foi sempre o mesmo tal qual o conhecemos, ele veio-a-ser. Isso significa que, quando os filósofos tomam o homem contemporâneo como sendo o exemplar do homem sempre existente e, com isto, buscam explicar suas peculiaridades, estão deixando de lado todo o período de “formação” deste homem. Formação principalmente de seus sentimentos e costumes. Saber que o homem foi um animal do tipo selvagem não é suficiente para explicar como que hoje não o seja. Atribuir à razão essa transformação significa negligenciar o fato de que a própria razão veio-a-ser nesse processo. Tais transformações ocorreram em tempos primitivos. O que se tem hoje é um resultado de mudanças que ocorreram há milênios. Criticando os filósofos metafísicos, Nietzsche diz:

Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem

inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição – Mas tudo o que é *essencial* na evolução humana se realizou em tempos primitivos, antes desses quatro mil anos que conhecemos aproximadamente; nestes o homem já não deve ter se alterado muito. O filósofo, porém, vê ‘instintos’ no homem atual e supõe que estejam entre os fatos inalteráveis do homem, e que possam então fornecer uma chave para a compreensão do mundo em geral [...] (MA I, 2).

Não só o homem e sua faculdade de cognição vieram a ser, como os próprios instintos do homem se modificam ao longo da história. É muito interessante perceber que até mesmo aquilo que se sente diante de uma situação faz parte da construção cultural em que se está enredado. Tal forma de entender os sentimentos e o próprio homem é uma forma que rompe com a busca por uma moral universal, pois não existe uma “natureza humana” anterior mesmo à vida e que pudesse ser invocada para garantir o cumprimento de determinadas regras morais. É comum diferenciar entre estado de natureza e estado de cultura, contudo, na medida em que esta última nasce diretamente da anterior como decorrência de um processo histórico, tal divisão é incapaz de estabelecer uma real diferença entre as partes.

A oposição clássica entre *Natur* e *Kultur* inexistente em Nietzsche. Habitualmente, quando se opõe natureza e cultura, está se opondo natureza e natureza humana. Isto é, existiria um domínio humano, o da atividade transformadora ou da liberdade, e o domínio oposto, da natureza, que é o da passividade e da necessidade. [...] Essa oposição não existe em Nietzsche que antes verá nela, como se sabe, uma moralização metafísica, uma desnaturação do real (MURICY, 2000).

Isso não quer dizer que não haja distinção entre o bicho-homem pré-histórico e o homem atual, quer dizer apenas que essa é uma diferença de grau, não sendo, portanto, eterna. Aquilo a que Nietzsche chama cultura é o adestramento do bicho-homem, adestramento, este, que termina por transformá-lo em outro animal. Porém tal transformação demonstra mais a inexistência de uma natureza humana do que seu oposto, uma vez que se trata de um processo histórico e não de uma essência imutável. A cultura se caracteriza neste ponto pela busca em dominar o acaso selvagem e imprimir uma constância nas experiências da espécie. “Ora, toda história

da cultura representa uma diminuição do *temor diante do acaso*, da incerteza, da subtaneidade. Cultura significa, com efeito, aprender a *calcular*, a pensar causalmente, a prevenir, a crer na necessidade” (KSA, 10[21]).

Se o homem possui essa herança em comum com os demais animais, isto é, se o homem, que também é animal, já o foi com muito mais intensidade, a ponto de aceitarmos uma pré-história em que sua diferença para com o animal selvagem era mínima ou inexistente, então se torna importante saber como se deu o caminho do bicho-homem até o homem, da pré-história à história. A selvageria do bicho-homem é trabalhada por este próprio animal e, aos poucos, o transforma. A imposição, pela força, de determinadas regras, além de criar a moral e as primeiras noções de justiça, irá condicionar o comportamento do homem selvagem até que este se torne o homem que se conhece. A genealogia irá mostrar tal processo que se caracteriza por um longo e árduo trabalho desse animal sobre si mesmo, um trabalho que Nietzsche denominou moralidade dos costumes (GM, II, 2), período no qual as primeiras regras básicas de convivência em comunidade foram impostas pelo bicho-homem a si mesmo.

Segundo o filósofo, a grande diferença entre o homem e o bicho-homem é a existência de uma memória no primeiro, “uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos – nos casos em que se deve prometer [...]” (GM, II, 1). Toda a importância da existência de uma memória reside no fato de que o desenvolvimento do bicho-homem para além de seu estado pré-histórico só foi possível depois que ele aprendeu a se comprometer. A criação de regras foi um passo inicial para que algum tipo de estabilidade social pudesse ser alcançado. Mas, para que tais regras pudessem sequer ser fixadas e exigidas como comportamento, era preciso, antes, que o bicho-homem fosse capaz de lembrar-se delas. Qualquer tipo de organização social só poderia ser alcançado a partir do momento em que o bicho-homem fosse capaz de se comprometer com tal organização. Isto é, era preciso que fosse capaz, ao menos, de se lembrar daquilo que havia sido estipulado como regra. Contudo, essa memória decorre de um longo e penoso processo de adestramento até que o bicho-homem se torne um animal confiável, previsível em suas ações e comportamentos.

Mas quanta coisa isto não pressupõe! Para poder dispor de tal modo do futuro, o quanto não precisou o homem aprender a distinguir o acontecimento casual do necessário, a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo

presente, a estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim, a calcular, contar, confiar – para isso, quanto não precisou antes tornar-se ele próprio *confiável, constante, necessário*, também para si, na sua própria representação, para poder enfim, como faz quem promete, responder por si *como porvir!* (GM, II, 1).

Lembrar para prometer significa responder por seu futuro. O que hoje parece simples foi, talvez, a mais árdua tarefa da pré-história do homem. Talvez seja exatamente isso que tenha lhe permitido diferenciar-se dos demais animais. Sabemos como é difícil adestrar um animal e o quanto de violência é empregada para que ele se lembre de executar determinada ação ao receber um estímulo. Aqui, também, a memória é o que faz o animal se desviar de seus instintos iniciais. Mas como a memória teria tal poder? Que memória é esta?

É a memória da dor. Para se combater um instinto, é necessário outro instinto. A única maneira do animal não responder imediatamente a um impulso inicial é fazê-lo se lembrar de que, caso ceda ao impulso, sofrerá mais do que o prazer conseguido com sua realização. Quando a realização de um ato específico é sempre seguida de dor, tal ato específico torna-se indissociável do sentimento de dor, criando o temor com relação a tal ato. As sanções que recaem sobre aqueles que se desviam de normas sociais ou morais também visam a causa da dor que deve manter acesa a obediência a tais normas.

‘Como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?’... Esse antiquíssimo problema, pode-se imaginar, não foi resolvido exatamente com meios e respostas suaves; talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*. ‘Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória’ – eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da Terra (GM, II, 3).

Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu necessidade de criar em si uma memória (GM, II, 3).

Transformar o bicho-homem em homem significa tornar esse animal confiável, significa torná-lo capaz de se lembrar de algo necessário

para a vida de uma comunidade, significa “manter *presentes*, nesses escravos momentâneos do afeto e da cobiça, algumas elementares exigências do convívio social” (GM, II, 3). Esse desenvolvimento mostra a necessidade da criação de uma memória, memória esta criada a partir da violência física.

Com a ajuda de tais imagens e procedimentos, termina-se por reter na memória cinco ou seis ‘não quero’, com relação aos quais se fez uma *promessa*, a fim de viver os benefícios da sociedade – e realmente! Com a ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente ‘à razão!’ (GM, II, 3).

Esse período pré-histórico é marcado pelo trabalho do bicho-homem acerca de si a caminho de desenvolver-se em uma outra espécie animal. Se o homem foi antes um bicho-homem, muito mais próximo do animal selvagem do que do civilizado, então a própria razão é, também, uma construção desse processo. Efetivamente, sem a razão não teria sido possível tamanha transformação e desenvolvimento, mas a razão, por sua vez, a partir desse papel principal que desempenha na possibilitação de uma experiência comum, foi elevada, pela filosofia, à categoria de natureza humana mesma, como se fosse uma qualidade inata do homem. Contudo, a própria razão veio-a-ser no processo de desenvolvimento. A razão aparece como um instrumento desenvolvido por um animal, talvez por ser o mais frágil em relação aos demais no tocante a presas, garras e dentes. O que significa dizer que a razão não é algo necessário, pois seria possível que não a tivéssemos desenvolvido. O pensamento que a coloca como inata nega-lhe sua história, seu vir-a-ser. A própria razão é passível de uma genealogia.

O momento em que as promessas se tornam compromissos com uma comunidade é um momento tardio da passagem da pré-história para a história. Muito antes de se criarem leis e governos, a memória começou a ser exigida em relações pessoais mais simples, básicas e imediatas que estavam presentes no cotidiano daqueles seres ainda rudimentares. As primeiras circunstâncias em que se começa a exigir que o bicho-homem se torne confiável são as relações pessoais de troca como compra, venda, comércio e tráfico, quando se criou, pela primeira vez, a relação entre credor e devedor (GM, II, 4). “Precisamente nelas [em tais relações] fazem-se *promessas*; justamente nelas é que é preciso *construir* uma memória naquele que promete; nelas, podemos desconfiar, encontraremos um filão de coisas

duras, cruéis, penosas” (GM, II, 5). É aí que, pela primeira vez, a violência é usada como auxiliar para fazer do homem um animal confiável.

Quando uma promessa era descumprida ou um acordo desonrado, a dor daquele que deve e que causara um dano servia como equivalente pelo desprazer causado pela promessa não cumprida. Assim, cria-se a memória de que devem-se cumprir suas promessas. “Através da ‘punição’ ao devedor, o credor participa de um *direito de senhores*; experimenta enfim ele mesmo a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como ‘inferior’” (GM, II, 5). É a primeira manifestação de um sentimento de distância de um homem em relação a outro, baseado na diferença da força de suas vontades. Enquanto um caminha para se tornar homem, outro precisa ser forçado a abandonar seu estado de bicho-homem. Começa aqui a história do homem como animal avaliador. O homem que tem consciência de sua capacidade de prometer e cumprir entende tal poder como algo que deve ser valorizado e desenvolvido, de forma que despreza aquele que é incapaz de tal atitude.

A legitimidade do castigo não levava em conta nenhuma consideração sobre a liberdade ou não liberdade da vontade do castigado. O castigo não se justificava graças à compreensão de que aquele que não cumpriu sua promessa poderia ter agido de outro modo, como ocorre hoje: “[...] 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” (GM, II, 14). O castigo era uma reparação por um dano sofrido e a sensação de prazer ao causar sofrimentos àquele que lhe deve era o equivalente por tal dívida. Graças a essa equivalência entre dano e dor, Nietzsche deduz que a dor só poderia ser algo compensatório na reparação de um mal na medida em que o homem sentia prazer em ver e fazer outro homem sofrer, principalmente aquele que lhe havia causado algum dano. Assim, descarregar a raiva pelo dano sofrido tornava-se uma forma de expiação do dano. “Nesse primeiro estágio, justiça é a boa vontade, entre homens de poder aproximadamente igual, de acomodar-se entre si, de ‘entender-se’ mediante um compromisso – e, com relação aos de menor poder, forçá-los a um compromisso entre si” (GM, II, 8). A justiça começa, então, como um ajuste de forças entre os homens fortes que criam a existência de certos compromissos que entendem como necessários e forçam seu cumprimento aos demais. A justiça

aparece onde há um conflito de interesses entre pessoas ou grupos de força aproximadamente igual.

[...] quando não existe preponderância claramente reconhecível, e um combate resultaria em prejuízo inconsequente para os dois lados, surge a ideia de se entender e de negociar as pretensões de cada lado: a *troca* é o caráter inicial da justiça (MA I, 92).

A justiça nasce, portanto, a partir de uma valoração egoísta, que visa à autoconservação. A justiça nasce da vontade de potência. Ao esquecer-se dessa finalidade inicial, tem-se a impressão de que as ações altruístas, por causa do benefício que promovem, é que são as ações justas. Mas a compreensão da justiça como altruísmo não é originária tampouco absoluta; ela está diretamente ligada à moral e à tradição. Já vimos que cada período tem diferentes considerações sobre aquilo que consideram como justo e bom. A vingança já foi tida como boa, hoje é o altruísmo que é considerado como tal. Ambos já foram considerados justos, o que atesta a mudança na valoração daquilo que é assim considerado. “‘Egoísta’ e ‘altruísta’ não é a oposição fundamental que levou os homens à diferenciação entre moral e imoral, bom e mau, mas sim estar ligado a uma tradição, uma lei, ou desligar-se dela” (MA I, 96). Se, anteriormente, a tradição moral pregava retribuir o bem com o bem e o mal com o mal, isto era justo; hoje, não fazer mal a outro é valorizado pela tradição e considerado como justo.

Aos poucos, essas relações de direito pessoal, a partir das noções de promessa, obrigação, contrato, troca, débito e direito começam a se traspor para as relações políticas (GM, II, 8). Assim, a comunidade também mantém uma relação de credor com seus membros devedores. Estes desfrutam da segurança e da proteção que a comunidade oferece às possíveis manifestações violentas de pessoas de fora desta comunidade. O indivíduo, por sua vez, está comprometido com essa comunidade, fez a ela uma promessa: a de cumprir suas regras e não pode descumpri-las. Caso isso ocorra, o infrator é excluído da comunidade e devolvido à vida selvagem da qual buscou se proteger em comunidade. “Sempre utilizando a medida da pré-história (pré-história, aliás, que está sempre presente, ou pode retornar): também a comunidade mantém com seus membros essa importante relação básica, a do credor com seus devedores” (GM, II, 9). Quando o homem quebra sua promessa, descumprindo uma de suas regras,

sofre punições físicas, assim como ocorria nas relações pessoais (esta é a medida pré-histórica).

O chamado “Estado”, ainda em uma forma rudimentar, começa a aparecer aqui a partir do uso da força de determinados homens que impõem a outros suas normas e suas regras de acordo com sua própria vontade. Aquele mesmo tipo de homem que impunha castigos aos devedores nas relações pessoais começa a impor regras também para o convívio coletivo, buscando criar uma estabilidade que tornasse o homem cada vez mais previsível e confiável. Um grupo de fortes guerreiros e conquistadores que se apoderam dos demais e lhes impõe sua vontade – eis a origem do “Estado”.

[...] que o mais antigo ‘Estado’, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria prima humana e semianimal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma*. Utilizei a palavra ‘Estado’: está claro a que me refiro – algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores que, sem hesitação, lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o ‘Estado’ na terra: penso haver-se acabado aquele sentimento que o fazia começar com um ‘contrato’ (GM, II, 17).

O que Nietzsche está chamando de “Estado” aparece, justamente, no limiar em que é preciso impor uma constância e uma estabilidade ao bicho-homem. Contudo, seu surgimento se dá diretamente pelo uso da força como forma de obrigar a um compromisso. Criam-se as primeiras leis, e o “Estado” é aquele que irá exigir seu cumprimento. “[...] o que [a autoridade suprema] faz sempre, tão logo se sente forte o bastante –, é a instituição da lei, a declaração imperativa sobre o que a seus olhos é permitido, justo e proibido, injusto [...]” (GM, II, 11). O “Estado” nasce, portanto, diretamente do suposto estado de natureza, em que um grupo guerreiro impõe suas regras à força e se torna a autoridade suprema. Não há contratos, há vontade de potência. Não há separação entre natureza e cultura, na medida em que a transformação do animal selvagem se dá historicamente, em nada relacionada a uma mudança de natureza essencial ou metafísica. O homem é fruto de um processo histórico.

É interessante notar aqui que, ao mesmo tempo em que o “Estado” se impõe pela força dos homens fortes, ele se torna o único a quem é

permitido o uso da força a partir de então. Agora, o homem não mais pode simplesmente descarregar sua raiva contra o devedor, este papel torna-se exclusivo do “Estado”. Mas, se o homem forte aceita aparente perda de poder, é apenas porque sabe que está mais forte dentro desses novos moldes que ele mesmo configurou para as relações sociais do que no antigo estado pré-histórico. Desta forma,

os estados de direito não podem senão ser *estados de exceção*, enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa o poder, a cujos fins gerais se subordinam enquanto meios particulares: a saber, como meios para criar *maiores* unidades de poder (GM, II, 11).

A violência que era exercida em grau pessoal passa a ser exercida em grau “Estatal”. Entretanto o uso da força não é algo desejável e louvável, é algo pré-histórico e rudimentar. Ao mostrar o processo de desenvolvimento da memória e toda violência necessária para tal; ao dizer que o uso da violência como compensação por um dano sofrido só poderia ser consequência do prazer que o homem sente com a crueldade ou ao apontar para o surgimento da lei e do “Estado” a partir da força, Nietzsche destaca o caráter *primitivo* do uso da violência. A violência para o cumprimento de regras é uma medida pré-histórica, “(pré-história, aliás, que está sempre presente, ou sempre pode retornar)” (GM, II, 9). O filósofo não descarta a possibilidade de que, em se aumentando o poder da comunidade, esta não mais se preocupe tanto com as infrações cometidas contra ela e se dê até mesmo o luxo de não mais punir seus poucos infratores (GM, II, 10). Se a violência aparece como medida pré-histórica para forçar o bicho-homem a manter compromissos e se tornar homem, com o posterior desenvolvimento deste homem, formas mais sutis do direito podem aparecer. A justiça, que nasce a partir do uso da força e que cria uma série de procedimentos violentos, pode terminar por suprimir-se, uma vez que tenha cumprido seu papel na formação do homem. “A justiça, que começou com ‘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*” (GM, II, 10). Isto consistiria, com certeza, não mais em um passo do bicho-homem em direção ao homem, mas do homem ao super-homem.

Referências

- MARTON, S. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. 2. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- MURICY, K. Nietzsche, crítico da cultura. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 143, p. 55-71, 2000.
- NIETZSCHE, F. W. **Fragments posthumes – automne 1887 – Mars 1888**. Tradução de Henri-Alexis Baatsch et Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, 1976. (Oeuvres philosophiques complètes, XIII).
- NIETZSCHE, F. W. **Correspondance I. Juin 1850 - Avril 1869**. Paris: Gallimard, 1986. (Oeuvres philosophiques complètes).
- NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da moral**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- NIETZSCHE, F. W. **Humano, demasiado humano**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- NIETZSCHE, F. W. **Crepúsculo dos ídolos**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

Recebido: 19/11/2011

Received: 11/19/2011

Aprovado: 25/11/2011

Approved: 11/25/2011