

## Linguagem, filologia e interpretação na crítica de Nietzsche à moral e ao direito\*

Marco Aurélio Werle\*\*

### RESUMO:

PARTINDO PRINCIPALMENTE DE OBRAS COMO *HUMANO*, *DEMASIADO HUMANO*, *PARA ALÉM DO BEM E DO MAL* E *A GENEALOGIA DA MORAL*, PRETENDE-SE FAZER ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE O PAPEL DA LINGUAGEM EM NIETZSCHE E, POR CONSEQUENTE, DOS PROCESSOS INTERPRETATIVOS E FILOLÓGICOS EM SUA CRÍTICA À METAFÍSICA E AO SISTEMA DE SUSTENTAÇÃO DESTA, CONSTITUÍDO PELA MORAL E PELO SISTEMA JURÍDICO.

### ABSTRACT:

BASED MAINLY ON WORKS SUCH AS *HUMAN*, *ALL TOO HUMAN*, *BEYOND GOOD AND EVIL* AND *GENEALOGY OF MORALS*, THIS PAPER AIMS AT MAKING SOME NOTES REGARDING THE ROLE OF LANGUAGE IN NIETZSCHE, AND, THEREFORE, OF THE INTERPRETATIVE AND PHILOLOGICAL PROCESSES IN HIS CRITIQUE OF METAPHYSICS AND ITS SUPPORTING SYSTEM CONSTITUTED BY MORALS AND THE JURIDICAL SYSTEM.

“Não haveria sequer vida, a não ser sob o fundamento de apreciações e aparências perspectivadas.”<sup>1</sup>

### 1. Introdução: a questão da medida

Uma das questões centrais para quem procura compreender a obra de Nietzsche consiste em identificar o sentido e a amplitude de sua crítica à metafísica tradicional, ou melhor, a toda a história da filosofia que se iniciou com Platão. Alguns pontos pacíficos colocam-se numa primeira aproximação: desde as obras inaugurais de Nietzsche, esse processo de desmontagem do discurso filosófico passa pela reflexão sobre o princípio dualista da visão de mundo dionisíaca e apolínea e, a seguir, se desenvolve num amplo e variado projeto de desconstrução do

\* Este artigo é o resultado da reelaboração de uma palestra feita em 09/05/2007 na *II Semana de Filologia na USP*, organizada pelo Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas.

\*\* Professor de estética no Departamento de Filosofia da USP.

<sup>1</sup> Nietzsche, F. *Jenseits von Gut und Böse*. In: *Das Hauptwerk*, Band III. München: Nymphenburger, 1990, p. 574.

Cristianismo, tido como desdobramento da filosofia de Platão no mundo ocidental. O foco principal de Nietzsche nessa crítica é o moralismo, de modo que o seu empreendimento pode ser visto sobretudo como uma crítica à moral, o que se reflete no título de algumas de suas principais obras, por exemplo: *Para além do bem e do mal* e *A genealogia da moral* (que se localizam ambas na fase intermediária de sua produção filosófica, a saber, na década de 80 do século XIX).

Para o intérprete que se debruça sobre essas obras apresenta-se então um desafio: como situar essa crítica à moral? Neste artigo eu gostaria de ensaiar uma possível resposta a essa pergunta, ressaltando o papel que a linguagem e a idéia de interpretação desempenham no pensamento de Nietzsche. Pretendo sugerir que o verdadeiro ataque que Nietzsche realiza à moral e, por extensão, ao direito, enquanto sistematização pública e social da moral, não se concentra, por assim dizer, no resultado final da negação do conteúdo do sistema de valores, e sim *no modo como* esses valores implicam uma peculiar via de acesso à constituição do mundo e do saber humano, isto é, da cultura. Sendo assim, essa crítica de Nietzsche não visa tanto um problema especificamente moral ou de valoração da vida, no sentido de que Nietzsche rejeitasse o sistema moral cristão e nos propusesse um sistema de valores alternativo, capaz de abranger o corpo, os impulsos vitais, o arranjo de afetos etc. Mesmo quando Nietzsche se apresenta em *Ecce Homo* como “psicólogo sem igual”, ele remete o assunto, sobre o qual incide sua preocupação, para o terreno da *leitura*, quando requer que se o leia tal “como os bons filólogos de outrora liam o seu Horácio”.<sup>2</sup>

O tema da moral envolve uma questão metafísica mais ampla, a qual diz respeito à própria postura humana encerrada na idéia do procedimento por valores. A moral se revela como a manifestação mais patente da afirmação do homem [*Mensch*] como aquele que mede [*Messende*] ou que nomeia, pela linguagem, tudo que o cerca. “Talvez toda a moralidade da humanidade teve sua origem na assustadora agitação interior que se apossou dos primeiros homens [*Urmenschen*] quando descobri-

<sup>2</sup> Nietzsche, F. *Ecce Homo*, “Porque escrevo tão bons livros”, § 5. In: *Das Hauptwerk*, Band IV.

ram a medida e o medir, a balança e o pesar (a palavra 'homem' significa, aliás, aquele que mede, ele quis se *nomear* a si segundo a sua maior descoberta!).<sup>3</sup> Afirmar que a "essência" do homem é a medida, o que lembra ironicamente a divisa do sofista Protágoras: "o homem como medida de todas coisas", afirmar que ele se distingue pela atitude valorativa, significa reconhecer que o problema fundamental é a questão do *próprio ato de medir* e não do medir *por* intermédio de uma região "ontológica" específica (seja ela o corpo, seja ela o espírito ou qualquer outro domínio que se eleja como privilegiado modo de acesso).

Nesse ponto talvez devamos discordar de Heidegger quando afirma que Nietzsche se encontra na interpretação do ente e da verdade traçada por Descartes. Pois justamente essa indicação do homem como o que mede parece remontar ao sentido grego originário de *métron* e corresponde ao que o próprio Heidegger situa como sendo a diferença essencial entre o mundo grego e o mundo moderno. Sob este prisma, o que Nietzsche aqui levanta é algo que ultrapassa os limites do egocentrismo moderno e remonta precisamente ao tema do *métron*, que, segundo a compreensão de Heidegger, implica uma postura radicalmente distinta da que se encontra na base do *ego cogitum* de Descartes, conforme lemos em *A época da imagem do mundo*: "Encontrando-se limitado ao que a todo momento está descoberto, o homem se dá a si a medida, a saber, um si-mesmo [*Selbst*] sempre se limita a isso ou aquilo. O homem não estabelece a medida desde uma egoidade [*Ichheit*] separada, a qual tem de se adaptar a todo ente em seu ser. O homem da relação grega fundamental diante do ente e de seu descobrimento é *métron*, na medida em que, restringido pela egoidade, assume a moderação [*Mässigung*] diante do círculo do descobrimento e, assim, reconhece o encobrimento do ente e a indecidibilidade sobre sua presença ou ausência [*Anwesen oder Abwesen*], bem como sobre o aspecto daquilo que é [*das Aussehen des Wesenden*]"<sup>4</sup>. E é dessa maneira que se há de ler as palavras de Nietzsche quando nos diz, em *A genealogia da moral*, que "temos necessidade de uma crítica dos valo-

<sup>3</sup> Nietzsche, F. *Der Wanderer und sein Schatten*, § 21. In: *Das Hauptwerk*, Band I, p. 540.

<sup>4</sup> Heidegger, M. "Die Zeit des Weltbildes". In: \_\_\_\_\_. *Holzwege*. 8a. ed. Frankfurt am Main: Klostermann, 2003, p.105.

res morais, *temos de questionar pela primeira vez o próprio valor desses valores*".<sup>5</sup>

Acredito que essa sugestão de leitura de Nietzsche, ao relevar sobretudo as questões dos *modos de procedimento*, é instrutiva se levarmos em conta sua recepção na filosofia do século XX, pois esta se ateve principalmente a esses aspectos radicais da "diferença" presentes em seu pensamento. Se tomarmos, por exemplo, a obra de Michel Foucault, notamos que lhe é central, como afirma na "Introdução" à *A arqueologia do saber*, a "descentralização operada pela genealogia nietzschiana".<sup>6</sup> Com efeito, nesse texto de Foucault, que retoma questões postas em *Histoire de la folie*, *Naissance da la clinique* e *Les mots e les choses*, trata-se de identificar no campo dos fenômenos de ruptura e dos "jogos da diferença" um novo tipo de racionalidade e seus efeitos múltiplos, eventos que marcam a história descontínua e a reação do sujeito em relação à mesma, na medida em que o sujeito tende, por seus processos de pensamento, a reverter esses elementos a favor de uma continuidade, que surge como indispensável à sua função fundadora. "Mais recentemente, quando as pesquisas da psicanálise, da lingüística, da etnologia, descentraram o sujeito em relação às leis de seu desejo, às formas de sua linguagem, às regras de sua ação, ou aos jogos de seus discursos míticos ou fabulosos, quando ficou claro que o próprio homem, interrogado sobre o que era, não podia explicar sua sexualidade e seu inconsciente, as formas sistemáticas de sua língua ou a regularidade de suas ficções, novamente o tema de uma continuidade da história foi reativado: uma história que não seria escansão, mas devir".<sup>7</sup>

Para desenvolver meu argumento, me concentrarei basicamente nas duas obras há pouco referidas, a saber, no *Para além do bem e do mal*, em *A genealogia da moral* e ainda em *Humano, demasiadamente humano*, e estruturarei a abordagem em duas etapas: ressaltarei respectivamente, nessas obras, o papel da linguagem e da interpretação,

<sup>5</sup> Nietzsche, F. *Zur Genealogie der Moral*, Prefácio, § 6. In: *Das Hauptwerk*, Band IV, p. 9.

<sup>6</sup> Idem, p. 14.

<sup>7</sup> Foucault, M. *A arqueologia do saber*. Trad. de Luis Felipe Baeta Neves. 7ª.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 15.

de início, na crítica à metafísica e, a seguir, no modo de afirmação de certos códigos morais e jurídicos.

## 2. O tema da leitura e da interpretação na crítica à metafísica

Qual é o problema principal da metafísica ocidental, aos olhos de Nietzsche, na obra *Para além do bem e do mal* (1886)? No “Prefácio” a essa obra, Nietzsche indica que o “pior, mais duradouro e perigoso de todos os erros foi o erro dos dogmáticos, a saber, a invenção de Platão do espírito puro e do bem em si”.<sup>8</sup> E a seguir, nesse mesmo “Prefácio”, identifica o alvo principal a ser combatido como sendo o dogmatismo de Platão, perpetuado pelo Cristianismo como “platonismo” para o povo. Impõe-se, por conseguinte, examinar como foi possível chegar a esse estado de coisas, isto é, como se instaurou esse sistema de vida ocidental pautado em princípios ordenadores da esfera supra-sensível e dos códigos morais. Note-se que o direcionamento dado a essa tarefa investigativa não incide sobre o sistema final valorativo, embora este lhe seja essencial e lhe pertença de modo figadal. Antes, Nietzsche se preocupa com o *procedimento* que, no caso, está umbilicalmente ligado à linguagem e aos seus mecanismos de instituição da verdade. No próprio “Prefácio”, Nietzsche chega a aventar a possibilidade de que a pedra fundamental das obras dos filósofos de todos os tempos tenha sido “qualquer jogo de linguagem, uma sedução por parte da gramática”.<sup>9</sup> E no começo de *Humano, demasiadamente humano* a linguagem é tida como uma pretensa ciência, de modo que “o significado da linguagem para o desenvolvimento da cultura reside no fato de que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado de um outro mundo, um lugar que ele tomou como sendo seguro o suficiente para a partir dele “capturar [aus den Angeln zu heben] o mundo restante e dele se assenhorar”.<sup>10</sup>

Visto como um problema de linguagem, a metafísica surge en-

<sup>8</sup> Nietzsche, F. *Jenseits von Gut und Böse*, p. 532.

<sup>9</sup> Idem, p. 531.

<sup>10</sup> Nietzsche, F. *Menschliches, Allzumenschliches*, § 11. In: *Das Hauptwerk*, Band I, p. 22.

tão, aos olhos de Nietzsche, como resultando de um profundo “erro de leitura” ou procedimento interpretativo, que consiste em sacrificar o presente às custas do futuro,<sup>11</sup> ou melhor, em *tomar o mundo ou a vida como sendo um texto e não uma interpretação*.<sup>12</sup> Quando o físico considera com orgulho que a natureza se enquadra em um sistema de leis, ele desconsidera que o que afirma “não é um fato [*Tatbestand*], não é um ‘texto’, antes um arranjo e uma torção de sentido ingênua e humanitária”.<sup>13</sup> Pode-se muito bem, diante de uma verdade dogmática, sustentar uma outra, que lhe seja talvez oposta, a saber, que o mundo segue uma regularidade e necessidade justamente porque “faltam absolutamente as leis e porque cada força em cada momento tira sua última conseqüência”.<sup>14</sup> Entretanto, uma coisa é afirmar uma verdade dogmática, outra é opor a ela uma alternativa, tendo presente o sentido interpretativo dessa mesma verdade e sendo ciente dela. Por isso, Nietzsche conclui ironicamente dizendo: “Supondo que isso também seja apenas interpretação – e certamente vocês serão zelosos o suficiente para se oporem a isso? – ótimo, tanto melhor”.<sup>15</sup>

Assim como é questionável enquadrar a natureza num único sistema, igualmente o é considerar algumas coisas como sendo mais importantes do que outras: “a supervalorização das ‘coisas importantes’ quase nunca é completamente autêntica: sem dúvida os sacerdotes e metafísicos nos acostumaram de modo completo a um *uso lingüístico* hipócrita e exagerado nesse âmbito”.<sup>16</sup> Para o Nietzsche dessa obra, *O viandante e sua sombra*, é preciso não se ater apenas à luz das coisas, mas “àquela sombra que todas as coisas mostram quando sobre elas recai o brilho solar do conhecimento”.<sup>17</sup> Isso implica, por sua vez, minimizar a importância que o homem se atribui a si no universo.<sup>18</sup>

A implicação desse gesto metafísico, que se mostra como sendo

<sup>11</sup> Nietzsche, F. *Zur Genealogie der Moral*, p. 6.

<sup>12</sup> Cf. Nietzsche, F. *Jenseits von Gut und Böse*, § 22, p. 559.

<sup>13</sup> Idem, p. 558.

<sup>14</sup> Idem, p. 559.

<sup>15</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>16</sup> Nietzsche, F. *Der Wanderer und sein Schatten*, § 5, p. 526.

<sup>17</sup> Idem, p. 523.

<sup>18</sup> Cf. idem, §§ 14-16.

o dogmatismo, para a história da humanidade provocou o estreitamento das possibilidades que a vida oferece. Tomando-a como texto, a metafísica ocidental foi inevitavelmente levada a dotá-la de um sentido acabado ou fixo, que rapidamente degenerou em meras ficções e em dogmas, precisamente quando os legisladores metafísicos pretenderam prescrever à vida uma vontade completamente espiritualizada, na base de um impulso sobre-humano. A filosofia “cria o mundo segundo a sua imagem, ela não sabe fazer outra coisa; filosofia é esse impulso tirânico mesmo, de fazer da vontade a mais espiritualizada uma potência, uma ‘criação do mundo’, uma *causa prima*”.<sup>19</sup> Em outras palavras, pelo fato de que algo existe, acreditam os homens que ela tem um direito. Partindo de um péssimo hábito de raciocínio, “deduz-se da capacidade de vida [*Lebensfähigkeit*] uma conformidade a fins [*Zweckmäßigkeit*] e desta uma conformidade jurídica [*Rechtmässigkeit*].”<sup>20</sup> Se algo nos alegra, logo o tomamos como sendo bom, ao passo que, se algo nos entristece ou desagrada, logo o tomamos como sendo ruim.

Esse dogmatismo, ou melhor, essa dogmatização, caso se limitasse a um fenômeno isolado de determinada filosofia ou época, até que poderia simplesmente ser ignorado. No entanto, Nietzsche constata que ele *se tornou um atavismo*, decorrente dessa insistência num único ponto de vista que mais se assemelha a uma doença sem cura ou recorrente. No § 20 de *Para além do bem e do mal*, que trata justamente desse atavismo, Nietzsche insiste fortemente na exclusão provocada pela interpretação única de mundo, resultante do fato de a filosofia andar em círculo, no sentido de uma “filosofia comum da gramática”<sup>21</sup> que se alimenta continuamente de ficções ou de leituras apressadas. A filosofia se refugia na segurança de uma verdade que teme o caráter essencialmente falível, de erro do mundo,<sup>22</sup> donde se segue o “estreitamento de perspectivas”,<sup>23</sup> posto que pautado numa crença ingênua na gramática.<sup>24</sup> É por causa dessa constatação do cerne do

<sup>19</sup> Nietzsche, F. *Jenseits von Gut und Böse*, § 9 p. 543.

<sup>20</sup> Nietzsche, F. *Menschliches, Allzumenschliches*, § 30, p. 43.

<sup>21</sup> Nietzsche, F. *Jenseits von Gut und Böse*, p. 556.

<sup>22</sup> Idem, p. 573.

<sup>23</sup> Idem, p. 626.

<sup>24</sup> Idem, p. 575.

modo de pensar metafísico e de sua relação com a linguagem que Nietzsche sempre insistirá que é preciso saber ouvir e escutar aquilo que é dito pelos filósofos, o que significa, em suma, atentar para o modo como lêem o mundo.

Mas, se o mundo não é texto, o que significa então dizer que ele é interpretação? Aqui convém de início afastar a idéia de que o mundo tenha de ser, a partir de agora, somente interpretado, como se, em não havendo mais um substrato substantivo de verdade, tudo fosse então somente uma questão de interpretação e pudéssemos abrir as portas ao relativismo. Aliás, foi bem essa a tendência de leitura pós-moderna de Nietzsche, enquanto o pai da hermenêutica, dos discursos múltiplos e multiculturais. Ao contrário, é necessário pensar a interpretação como não estando presa a um ato subjetivo enquanto doador de sentido. A interpretação não existe porque existe o homem, antes o homem existe porque há a interpretação. De modo que é necessário livrar a metafísica dessa “tentação das palavras” que reside na tentativa de colocar à base do pensar o “eu”, o intelecto, enquanto algo óbvio por si mesmo.<sup>25</sup> Se a alternativa para a metafísica dogmática não pode ser a eleição de um outro texto, um texto alternativo, pois então ainda ficaríamos no mesmo preconceito de que o mundo é texto, do mesmo modo *não pode ser a de apostar num subtexto*, ou seja, no caráter essencialmente interpretativo de todo discurso humano, que, bem ou mal, por sua pulverização de leituras múltiplas, ainda se prende ao problema do texto, pois resulta, entre outras coisas, de uma nostalgia pela ausência do texto. Nessa mesma linha, convém também não sucumbir à tentação de procurar esclarecer o mundo segundo o que nele estaria oculto ou latente, pois “quem explica a passagem de um autor ‘de modo mais profundo’ do que o autor a imaginava, não explica o autor, e sim o *obscureceu*. Assim se colocam os nossos metafísicos diante do texto da natureza, aliás, pior. Para chegarem a suas explicações, eles muitas vezes primeiramente preparam esse texto para tanto: isto é, eles o *corrompem*”.<sup>26</sup>

O que Nietzsche sustenta, ao contrário, é a idéia de que a própria estrutura da vida como um todo, e aí incluindo a natureza humana, é inter-

<sup>25</sup> Cf. idem, pp. 550-1.

<sup>26</sup> Nietzsche, F. *Der Wanderer und sein Schatten*, § 17, p. 537.



pretação, tem sua própria filologia de forças. “A vida foi definida como uma adaptação interna sempre mais dotada de finalidade diante das circunstâncias externas (Herbert Spencer). Mas com isso se desconhece a essência da vida, sua *vontade de potência*; com isso se passa por cima do principal privilégio que possuem as forças espontâneas, agressivas, que se expandem por tudo, se interpretam novamente, se direcionam novamente e se configuram, sob cujo efeito apenas se segue a ‘adaptação’”.<sup>27</sup> A linguagem, enquanto principal meio pelo qual a filosofia no Ocidente fixou seu repertório de ressentimentos, surge desse complexo de forças, ou seja, não é mero instrumento, mas se articula a partir de dentro da existência. Dessa maneira, cabe ao homem ser solícito ou se inserir nesse sistema de signos ou poderes, pois esse é o campo a partir do qual emerge o sentido.

Heidegger parece nesse ponto, como em muitos outros, estar marcado por Nietzsche quando, na *Carta sobre o humanismo* (1946), afirma ser “a linguagem a casa do ser. Em sua habitação mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardas dessa habitação”<sup>28</sup>. Pensar o homem e, por conseguinte, a possibilidade ou não de um humanismo, requer que nos situemos acima dos rótulos, por exemplo, do sistema de valores e da necessidade de uma ética e procuremos uma relação mais livre e produtiva com a linguagem, “livre da gramática em uma configuração essencial mais originária”,<sup>29</sup> que possibilite novamente “existir sem nomes” (p.319). “O homem, antes de falar, deve deixar que o ser primeiramente o indague novamente, mesmo sob o perigo de que diante deste apelo o homem tenha pouco a dizer ou raramente algo a dizer. Apenas assim será de novo presenteada à palavra a preciosidade para o morar na verdade do ser”.<sup>30</sup>

### 3. A filologia como crítica à moral e ao sistema jurídico

Na “Observação” ao fim do primeiro tratado de *A genealogia da*

<sup>27</sup> Nietzsche, F. *Zur Genealogie der Moral*, p. 75.

<sup>28</sup> Heidegger, M. “Brief über den Humanismus”. In: \_\_\_\_\_. *Wegmarken*. 3a. ed. Frankfurt am Main: Klostermann, 1996, p. 312.

<sup>29</sup> Idem, p. 314.

<sup>30</sup> Idem, p. 319.

*moral* (1887), Nietzsche exprime o desejo de que alguma faculdade filológica institua um prêmio para fomentar os estudos da história da moral e sugere que se coloque a seguinte interrogação: “Que indicações fornece a ciência da linguagem, em particular a investigação filológica, para a história do desenvolvimento dos conceitos morais?”.<sup>31</sup> E logo a seguir reafirma o enfoque, presente em *Para além do bem e do mal*, de que os preconceitos morais da cultura ocidental se devem a um problema de interpretação, de não se saber colocar a tábua de valores e o valor da moral sob as mais diversas perspectivas segundo as quais aparecem, ou seja, segundo a diversidade da vida e do seu processo de especificação. Diante disso, à filologia ainda seria preciso acrescentar outros saberes investigativos, tais como a medicina e a fisiologia<sup>32</sup>.

E no primeiro tratado de *A genealogia da moral* já é possível ver um lugar de destaque sendo dado à linguagem na análise de termos como bem e mal. O conceito “bons” [*die Guten*] não decorre de “bens” [*Güte*], como se fosse possível deduzir a noção de bem do que é útil; pelo contrário, os bons são aqueles que “desde um *pathos de distância* tem o direito de criar valores, de imprimir nomes aos valores”.<sup>33</sup> Desse modo, a distinção entre bem e mal resulta de uma expressão de força, contra o instinto de rebanho. “O direito dos senhores de darem nomes vai tão longe que deveríamos aceitar que a origem da própria linguagem tem de ser primeiramente apreendida como exteriorização de potência [*Machtäusserung*] dos senhores: eles dizem: ‘isso é isso e isso’, eles rotulam cada coisa e evento com um som e assim se apropriam dos mesmos”.<sup>34</sup> Já o termo ruim [*schlecht*] remete ao que é simples [*schlicht*], ao homem comum e simplório [*schlichten*].

Esses dois domínios implicam, por sua vez, a famosa distinção nietzschiana entre os senhores e os escravos, entre os que são bons,

<sup>31</sup> Nietzsche, F. *Zur Genealogie der Moral*, p. 47.

<sup>32</sup> Já na segunda parte de *Humano, demasiadamente humano*, Nietzsche reivindica a observação psicológica [*psychologische Beobachtung*] como instrumento de detecção dos erros dos filósofos que constituem “seu ponto de partida em uma falsa explicação de determinados sentimentos e ações humanos” (Nietzsche, F. *Der Wanderer und sein Schatten*, p. 52).

<sup>33</sup> Nietzsche, F. *Zur Genealogie der Moral*, p. 15.

<sup>34</sup> Idem, p. 16.

porque possuem o poder da desforra [*Vergeltung*] e da vingança [*rachsüchtig*], e os que são tidos como ruins, pois são incapazes e não conseguem buscar a desforra. “Pertencemos como bons [*Guter*] aos ‘bons’ [*Guten*], a uma comunidade que tem um sentimento de comunidade, porque todos os indivíduos estão envolvidos [*verflochten*] uns com os outros pelo sentido da desforra. Pertencemos como ruim [*Schlechter*] aos ‘ruins’ [*Schlechten*], a um amontoado de homens submetidos e impotentes, que não possuem um sentimento de comunidade. Os bons são uma casta, os ruins uma massa como pó. Bom e ruim por algum tempo foi algo como distinto e baixo, senhor e escravo”.<sup>35</sup>

Por conseguinte, esses conceitos estão essencialmente relacionados ao modo como o homem os estabeleceu, só fazem sentido em relação ao homem, ou seja, “não é o mundo que é bom ou mau e muito menos melhor ou pior”.<sup>36</sup> E assim se redefine a própria tarefa da filosofia, quando depara com a situação originária humana, pois ela não se identifica mais como dogma, mas como exercício de “ruminar” ou da “leitura como arte”<sup>37</sup> preconizada por Nietzsche no prefácio de *A genealogia da moral*.

Em questões morais, convém ficar atento a essa “sedução da linguagem”,<sup>38</sup> principalmente a essa confusão entre o ato e o efeito. Aqui vale a tarefa de sempre “interpretar novamente”,<sup>39</sup> principalmente no que se refere à separação entre a causa e o efeito de uma ação, pois não existe nos fenômenos morais um nível mais profundo, já que, como diz Nietzsche, “os objetos do sentimento religioso, moral e estético pertencem apenas à superfície das coisas; no entanto, o homem prefere acreditar que ele aqui toca pelo menos no coração do mundo”.<sup>40</sup>

Essa ausência de causalidade no domínio da moral e seu caráter superficial, porém, não nos devem levar a um “atomismo no domínio do querer e do conhecer”, como adverte Nietzsche em *O viandante e sua*

<sup>35</sup> Nietzsche, F. *Menschliches, Allzumenschliches*, p. 59.

<sup>36</sup> Idem, § 28, p. 42.

<sup>37</sup> Nietzsche, F. *Zur Genealogie der Moral*, p. 12.

<sup>38</sup> Idem, p. 37.

<sup>39</sup> Idem, p. 73.

<sup>40</sup> Nietzsche, F. *Menschliches, Allzumenschliches*, § 4, p. 19.

*sombra*, § 11. Aplicar às ações do homem a caracterização de “fatos” e supor que esses fatos são iguais ou que podem ser isolados, sem atentar para o fluir constante das ações, constitui uma mitologia filosófica que reside na linguagem, ao se acreditar na existência de uma liberdade da vontade [*Freiheit des Willens*]. “A palavra e o conceito são o fundamento mais visível do motivo pelo qual acreditamos nesse isolamento de um grupo de ações: com eles designamos não apenas as coisas, mas imaginamos [*meinen*] apreender originariamente por meio deles a verdade das coisas”.<sup>41</sup>

A teoria da punição [*Strafe*], tal como é entendida tradicionalmente, constitui quanto a isso um caso típico. Como o sistema jurídico a compreende? Principalmente como aplicação de penas. No entanto, múltiplos são os sentidos da punição e, na verdade, alguns deles um tanto quanto acidentais: a punição como pagamento de um prejuízo; a punição como isolamento de um transtorno do equilíbrio, a fim de que possamos nos precaver diante de um incômodo futuro; a punição como insuflação de temor diante daquele a quem é executada a punição como uma equiparação em relação aos privilégios que o criminoso desfrutou até aquele momento; a punição como a exclusão de um elemento degenerativo; a punição como festa, como violência e escárnio de um inimigo finalmente derrotado; a punição como ato formador da memória, seja para quem sofre a punição, para que se torne melhor, seja para as testemunhas da execução, como ato intimidador; a punição como pagamento de um honorário para que o criminoso seja protegido dos efeitos da vingança; a punição como compromisso com o estado natural da vingança; a punição como declaração de guerra contra um inimigo da paz.<sup>42</sup>

Entretanto, segundo a moralidade ou a defesa da ordem, a idéia da punição visa despertar principalmente a noção de culpa, ou seja, cristalizou-se segundo uma pretensa utilidade, por meio da qual procura-se na punição uma reação da alma que se chama de má consciência ou remorso. Segundo o § 22 de *O viandante e sua sombra*, há na punição

<sup>41</sup> Nietzsche, F. *Der Wanderer und sein Schatten*, § 11, p. 532. Os §§ 9-12 e o § 23 abordam a noção de liberdade da vontade.

<sup>42</sup> Cf. Nietzsche, F. *Zur Genealogie der Moral*, pp. 77-8.

um excesso, um algo a mais que remonta à dureza do estado de natureza que se pretende recordar, a saber, remonta àquela situação anterior à existência de uma comunidade – que significa a organização dos fracos a fim de instituir um equilíbrio [*Gleichgewicht*] de forças diante dos poderosos.<sup>43</sup> Ao se aplicar uma pena, não se tem então em vista o ato como tal, mas se lida fundamentalmente com o passado, com a noção de precedente como atenuante ou não: é segundo a sociedade que se mede e se julga, e não segundo o criminoso. Ora, observa Nietzsche, se é assim, se se “pune ou se recompensa o passado de um homem”,<sup>44</sup> então deveria ser dado um passo mais atrás na direção da causa primeira, dos pais, dos educadores, da sociedade e, em muitos casos, chegaríamos aos próprios juízes como causa do crime.<sup>45</sup>

Ao invés de converter a alma, Nietzsche considera antes que, por intermédio da perda dos múltiplos sentidos da punição, ou seja, pela perda de seu caráter internamente aberto a interpretações, a punição se propaga mecanicamente pela simples execução de penas. E, assim, o indivíduo antes desenvolve uma resistência à pena do que é por ela transformado. O “criminoso, justamente pela visão dos procedimentos de tribunais e de execuções, é ele mesmo impedido de sentir seu ato, a espécie de sua ação em si como repreensível”.<sup>46</sup> Pois o criminoso é afastado de seu ato justamente porque se considera que cada crime tem de ser pago de algum modo.<sup>47</sup>

A moral, vista por esse procedimento insistente de fixação, de engessamento e de ressentimento diante da vida, torna-se um domínio privilegiado para a alocação do dogmatismo, pois o efeito determina o ato, o resultado se sobrepõe ao processo ou ao procedimento. Nesse campo, porém, não há um substrato por trás dos atos: “*Tun ist alles*”,<sup>48</sup> diz Nietzsche, fazendo eco ao *Fausto* de Goethe, que em seu quarto de

<sup>43</sup> Cf. Nietzsche, F. *Der Wanderer und sein Schatten*, p. 540-2.

<sup>44</sup> Idem, p. 547.

<sup>45</sup> Cf., sobre isso, idem, § 23, onde se trata da relação errônea da punição com a vontade livre, e § 24, onde se examina a apreciação errônea da punição por meio do grau de conhecimento.

<sup>46</sup> Nietzsche, F. *Zur Genealogie der Moral*, p. 79.

<sup>47</sup> Cf. idem, II, § 9, p. 67.

<sup>48</sup> Idem, p. 36.

trabalho “traduz” o começo do *Gênesis* dizendo: “*Im Anfang war die Tat*” [Era no início a ação].<sup>49</sup>

E com essa lembrança de Goethe eu gostaria de encerrar este artigo, já que Nietzsche sempre vinculou a nomes como os de Goethe, Napoleão, Sterne e outras referências que transcendem o modo de agir e de pensar marcadamente cristão. Por sua atitude e magnitude, a figura de Goethe se revela como uma possibilidade de inversão dos valores ou de uma nova valoração em que não se pode fazer valer a regra para sufocar o caso, e sim o caso funciona como princípio regulador e produtivo. Goethe lembra um pouco o futuro filósofo, que “cria valores”,<sup>50</sup> ou o “homem do futuro”,<sup>51</sup> como resposta à pergunta da nona seção de *Para além do bem e do mal*: “o que é distinto?”.<sup>52</sup> Ouçamos, para finalizar, algumas palavras do § 49 de *Crepúsculo dos Ídolos*: “Goethe (...) queria a totalidade; ele combatia a separação interna da razão, da sensibilidade, do sentimento, da vontade (...) ele se disciplinou para o todo, criou-se a si mesmo (...) Goethe era um realista convicto em uma época com intenções não realistas: ele dizia sim a tudo o que de real lhe era aparentando (...) Goethe concebeu um homem forte, altamente cultivado, treinado em todas as habilidades corporais, que se mantém contido em si mesmo, que possui respeito diante de si mesmo, que permite a si mesmo desfrutar toda a amplitude e riqueza da naturalidade, que é forte o suficiente para esta liberdade; ele concebeu o homem da tolerância, que é tolerante não por fraqueza, mas por força (...) ele concebeu o homem para quem não existe mais nada de proibido, seja isso a fraqueza, chame-se a isso de virtude ou vício (...) Um espírito assim tornado livre está situado em meio ao todo, com um fatalismo alegre e confiante, ele se encontra na crença de que apenas o singular é desprezível, que no todo tudo se soluciona e se afirma – ele não nega mais (...) Mas tal crença é a suprema crença de todas: eu a batizei com o nome de Dionísios”.<sup>53</sup>

<sup>49</sup> Verso 1.237 na tradução de Segall: Goethe, J. W. *Fausto*. Trad. de Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2004, p. 130.

<sup>50</sup> Nietzsche, F. *Jenseits von Gut und Böse*, § 221, p. 663.

<sup>51</sup> Idem, § 262, p. 737.

<sup>52</sup> Idem, p. 725. Sobre Goethe e Nietzsche, cf. “Nachspiel mit Goethe”, do livro Görner, R. *Nietzsches Kunst. Annäherungen an einen Denkartisten*. Frankfurt am Main, Leipzig: Insel, 2000, pp. 303-10.

<sup>53</sup> Nietzsche, F. *Götzen-Dämmerung*. In: *Das Hauptwerk*, Band IV, pp. 348-9.

**BIBLIOGRAFIA:**

- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. de Luis Felipe Baeta Neves. 7ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- GOETHE, J. W. *Fausto*. Trad. de Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2004.
- GÖRNER, R. "Nachspiel mit Goethe". In: *Nietzsches Kunst. Annäherungen an einen Denkartisten*. Frankfurt am Main, Leipzig: Insel, 2000.
- HEIDEGGER, M. "Brief über den Humanismus". In: \_\_\_\_\_. *Wegmarken*. 3ª. ed. Frankfurt am Main: Klostermann, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Die Zeit des Weltbildes". In: \_\_\_\_\_. *Holzwege*. 8ª. ed. Frankfurt am Main: Klostermann, 2003.
- NIETZSCHE, F. *Der Wanderer und sein Schatten*. In: \_\_\_\_\_. *Das Hauptwerk*. Band I. München: Nymphenburger, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Götzen-Dämmerung*. In: \_\_\_\_\_. *Das Hauptwerk*. Band IV. München: Nymphenburger, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Jenseits von Gut und Böse*. In: \_\_\_\_\_. *Das Hauptwerk*. Band III. München: Nymphenburger, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Menschliches, Allzumenschliches*. In: \_\_\_\_\_. *Das Hauptwerk*. Band I. München: Nymphenburger, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Zur Genealogie der Moral*. In: \_\_\_\_\_. *Das Hauptwerk*. Band IV. München: Nymphenburger, 1990.

