



Thiago Mota

Da Genealogia do Castigo

Nietzsche e o Direito Penal



Novas Edições
Acadêmicas

Thiago Mota
Da Genealogia do Castigo

Thiago Mota

Da Genealogia do Castigo

Nietzsche e o Direito Penal

Novas Edições Acadêmicas

Imprint

Any brand names and product names mentioned in this book are subject to trademark, brand or patent protection and are trademarks or registered trademarks of their respective holders. The use of brand names, product names, common names, trade names, product descriptions etc. even without a particular marking in this work is in no way to be construed to mean that such names may be regarded as unrestricted in respect of trademark and brand protection legislation and could thus be used by anyone.

Cover image: www.ingimage.com

Publisher:

Novas Edições Acadêmicas

is a trademark of

International Book Market Service Ltd., member of OmniScriptum Publishing Group

17 Meldrum Street, Beau Bassin 71504, Mauritius

Printed at: see last page

ISBN: 978-620-2-80810-1

Copyright © Thiago Mota

Copyright © 2021 International Book Market Service Ltd., member of OmniScriptum Publishing Group

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.

— Kafka, *Na colônia penal*

Abreviaturas

VP *A vontade de poder*

BM *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*

Z *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*

A *Aurora*

CI *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*

EH *Ecce homo: como cheguei a ser o que sou*

GC *Gaia ciência*

GM *Genealogia da moral: uma polêmica*

NT *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*

OI *Obras incompletas*

SCE *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida: segunda consideração extemporânea*

Sumário

INTRODUÇÃO	8
1. DO CONCEITO DE GENEALOGIA	13
1.1. A que “histórias” a genealogia se opõe?	14
1.2. Por que a genealogia é cinza?	17
1.3. Da genealogia como arte da interpretação	24
1.4. Da crueldade como fio condutor	28
1.5. Da genealogia como filosofia da história	34
2. DA GENEALOGIA DO CASTIGO	42
2.1. Da genealogia do direito	42
2.2. Do castigo como procedimento de domesticação do homem	47
2.3. Nascimento, desenvolvimento e modificações do castigo	50
2.4. Da multidão de sentidos do castigo	65
CONSIDERAÇÕES FINAIS	71
Referências	78

INTRODUÇÃO

Este ensaio analisa o conceito de castigo¹ formulado por Friedrich Nietzsche na Segunda Dissertação da *Genealogia da moral* (1887), explicitando seus pressupostos básicos e extraíndo suas principais consequências. Em certo sentido, o conjunto das reflexões desenvolvidas pelo filósofo acerca do problema do castigo, na obra mencionada, pode receber o nome de “genealogia do castigo”, o que explica o título atribuído a este trabalho. As presentes considerações se desenvolvem, principalmente, no âmbito do estudo da filosofia de Nietzsche. Porém, na medida em que tomam o castigo como objeto de investigação, essas considerações também são de interesse jurídico, relacionando-se, sobretudo, com a 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, sem dúvida, o aspecto jurídico do castigo é bem delineado em suas reflexões. É essa dimensão que ressaltamos aqui. Por isso, considerações acerca dos aspectos não jurídicos do conceito nietzschiano de castigo são feitas tendo sempre em vista o esclarecimento da acepção jurídica que esse termo adquire em Nietzsche.

As razões que conduziram à elaboração da presente abordagem são de ordem tanto teórica quanto prática. De início, uma constatação de caráter acadêmico saltou

¹ Deixemos claro, de antemão, que não há aqui uma pretensão de propriamente definir o que seja castigo em Nietzsche, o que seria impossível, dado que, para ele, o castigo é “inteiramente *indefinível* [...] 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” (*GM*, II, § 13).

aos olhos: Nietzsche é, acima de qualquer suspeita, um dos mais influentes pensadores da contemporaneidade, nas mais diversas áreas. Todavia, verifica-se uma escassez de trabalhos sobre Nietzsche no âmbito da reflexão acerca do direito.

A revisão de literatura realizada mostrou que, ao contrário do que acontece no campo do direito, no campo da política, a percepção de Nietzsche como um pensador apolítico se torna, cada vez mais, insustentável. 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 da Segunda Guerra Mundial, ainda não se deu por encerrada. Entretanto, os avanços nesse sentido já tornaram possível o desenvolvimento de diversas perspectivas políticas acerca e a partir de seu pensamento². Assim, Nietzsche pode ser tomado hoje como uma espécie de revigorante num terreno relativamente estéril, o do pensamento político.

Com efeito, a interpretação nazista de Nietzsche gerou, num primeiro momento, duas atitudes em relação a 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. Arrefecido o furor crítico contra o nazismo, foi possível a retomada de Nietzsche como um pensador politicamente relevante. Isso deu ensejo, por exemplo, na década de 1970 ao desenvolvimento da genealogia e da microfísica do poder de Michel Foucault (2014a). Outro importante exemplo de reabilitação de Nietzsche como pensador político se verifica nos trabalhos desenvolvidos nesse sentido, no âmbito da reflexão filosófica em língua inglesa, a partir da última década do século passado (ANSELL-PEARSON, 1997).

Porém, se as teses políticas de Nietzsche passam a ser tratadas com a devida seriedade, no que diz respeito ao direito, os trabalhos ainda são muito escassos. Isso 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. A tomar de saída esta tese como certa, optamos por indagar se ela não podia encerrar um preconceito. Foi o que se constatou. Qualquer leitura que se preste a superar a superficialidade dos

manuais de filosofia revela a presença de uma importante reflexão acerca do direito em Nietzsche. Por exemplo, são muitas as passagens em que Nietzsche se refere ao direito em sua *Genealogia da moral*. Em especial, na já mencionada Segunda Dissertação dessa obra, Nietzsche (*GM*, II, § 13) chega mesmo a falar de “genealogistas do direito”, o que remete de imediato à ideia 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 estudar o conceito nietzschiano de castigo, o que desenvolvemos é o esboço de uma “genealogia do castigo”, genealogia esta que pode ser entendida como um dos capítulos centrais da “genealogia do direito”. Isso já é o suficiente para evidenciar que se há 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 as razões em que se baseia a concepção contrária somente podem ser reunidas por meio de uma leitura acurada do próprio Nietzsche.

A relevância filosófica e científica de um estudo mais aprofundado das consequências diretas das reflexões nietzschianas para o direito pode ser demonstrada em dois sentidos. Em primeiro lugar, uma pesquisa como a que se propõe aqui 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, pode ser uma contribuição interessante e renovadora para o pensamento jurídico, sobretudo, para a filosofia do direito penal.

Mas além de relevância teórica, este estudo tem relevância social, na medida em que a retomada do problema do castigo urge nos tempos atuais, em que se assiste ao avanço da violência e em que o problema da segurança pública é colocado de modo veemente por diferentes setores da sociedade e por políticos das mais diversas cores e matizes. 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. Isso se revela em temas como a reforma do direito penal, a crise do sistema penal e

penitenciário, as penas alternativas, a redução da maioridade penal, a tortura nas prisões, abolicionismo penal, o fim do direito penal etc.

Se, como diz Aníbal Bruno (2005: 92), a práxis jurídica não tem se interessado nos últimos tempos pelos debates doutrinários, isto não exclui a utilidade das reflexões de ordem teórica. 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 nem tocarem mais na matéria. Portanto, aqui se trata de recolocar o problema do castigo, de revisitar o conceito de pena, desde um novo ponto de partida, qual seja o nietzschiano, e de procurar conceber que contribuições essa nova perspectiva pode ter a dar à sociedade contemporânea, especialmente no campo do direito penal.

O ensaio se divide em duas partes. Como se trata de uma genealogia do castigo, o primeiro passo consiste em esclarecer o que se pode entender por “genealogia” em Nietzsche. Essa questão ocupa toda a primeira parte do texto, que se subdivide assim: *1.1. A que “histórias” a genealogia se opõe*, tópico em que se demarca o campo de investigação próprio da genealogia, a partir de sua oposição crítica a outras modalidades de história; *1.2. Por que a genealogia é cinza?*, onde se explica que o cinza é a cor da “coisa documentada”, base da interpretação genealógica, aquilo que faz dela uma história efetiva, e se esclarece as condições de efetividade do método genealógico; *1.3. Da genealogia como arte da interpretação*, em que se explicita a relação que genealogia mantém com outros conceitos de ordem epistemológica centrais para Nietzsche, como perspectivismo, esquecimento e ruminação; *1.4. Da crueldade como fio condutor*, que trata do conceito, primordial para a genealogia, de crueldade e explica as noções de refinamento, gradação e potencialização da crueldade; e *1.5. Da genealogia como filosofia da história*, onde se põe a genealogia em perspectiva como uma espécie de filosofia da história, como uma história trágica, que reconhece no mundo um sentido trágico para, a partir daí, afirmá-lo.

A segunda parte deste ensaio é dedicada, especificamente, à questão da “genealogia do castigo” e se desenvolve da seguinte maneira: *2.1. Da genealogia do direito*, tópico que aborda, de forma resumida, geral e provisória, a aplicação da genealogia ao campo do direito; *2.2. 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 nesse processo; 2.3. *Nascimento, desenvolvimento e modificações do castigo*, em que se trata, em particular, 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 2.4. *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 capital da pena.

Nas *Considerações finais*, apresentamos uma crítica nietzschiana ao abolicionismo penal. Em Nietzsche, como o processo de humanização das penas é entendido como refinamento da crueldade, não se pode falar de um fim progressivo do direito penal, ao longo da história. Ao contrário, o que desponta é um processo de refinamento das penas, cuja crueldade não é arrefecida nem muito menos abolida, mas potencializada e distendida, com o decurso do tempo. Nesse sentido, a genealogia do castigo é a história do refinamento da crueldade nas penas, e não a de sua progressiva abolição.

1. DO CONCEITO DE GENEALOGIA

Se a forma é fluida, o ‘sentido’ é mais ainda...

— Nietzsche, *Genealogia da moral*

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 equivaleria a não dar ouvidos a uma das primeiras lições da própria genealogia, qual seja a de que toda interpretação é inapelavelmente provisória e, portanto, inacabada². Pretendemos, antes, apresentar uma noção geral e introdutória do conceito de genealogia, que toque em seus principais pontos ainda que superficialmente, que sirva de acesso à filosofia de Nietzsche e que viabilize o entendimento do conceito quando referido a um objeto específico. Além disso, 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.

Uma das dificuldades em definir genealogia reside em que não há em Nietzsche uma genealogia pronta e acabada, como dá a entender o próprio título da obra *Zur Genealogie der Moral*. Neste ponto, uma precisão filológica é bastante esclarecedora. A preposição *Zur*, contida no título da obra, pode significar tanto “sobre” quanto “em direção a” e, portanto, não encontra correlato em português. Por isso, aliás, ela é simplesmente omitida em muitas de nossas traduções. Essa preposição, todavia, exige uma interpretação. Keith Ansell-Pearson (1997: 138-9) recomenda “conservar a ambiguidade 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”. Assim, em *Zur Genealogie der*

² Vale lembrar Foucault (2005: 55-6): “[...] 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”.

Moral, Nietzsche propõe não a genealogia da moral enquanto tal, mas uma genealogia da moral. Daí ele falar diversas em “outras genealogias”.

Em todo caso, podemos dizer que a genealogia se apresenta, inicialmente, em dois sentidos, aparentemente contraditórios ou incompatíveis. Ela é uma metodologia, um método de interpretação, um procedimento (*démarche*), uma modalidade de conhecimento histórico. Enquanto metodologia, por um lado, 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. Por outro lado, a genealogia 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. No que segue, procuramos mostrar em que sentido essa relação se estabelece.

1.1. 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 é. Nietzsche (*GM*, I, § 2) argumenta 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. 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), as 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 da *Genealogia da moral*, encontra-se 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 historiografia moderna positivista. O positivismo histórico é compreendido, portanto, como uma forma de história niilista, como um niilismo histórico.

Sua pretensão mais nobre 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’ [...] tudo isso é ascético em alto grau; ao mesmo tempo, que não haja engano, é *niilista* em grau ainda mais elevado! (*GM*, III, § 26).

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” indis põe 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 completamente a-histórico, anti-histórico”. A história contemplativa 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 ocorrido, 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 vida. 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 (*SCE*).

Para ilustrar esse argumento, Roxana Kreimer (2000) utiliza um conto de Jorge Luis Borges (2007), *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 se tornar forçosamente a própria realidade. No conto, o personagem Funes empreende a tarefa de se recordar exatamente de tudo o que ocorrera num dia anterior, despendendo 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, 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.

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, sendo, 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 (*NT*) quer é, para além do otimismo e do niilismo, o Sim trágico. Em outras palavras, o pensamento de Nietzsche (*EH*, III, O nascimento da tragédia, § 3) pode ser entendido, desde o começo, como um tragicismo filosófico, que supera tanto o otimismo e quanto o pessimismo. Assim, a afirmação trágica do mundo constitui o ideal oposto ao ascético. E a história correspondente a este novo ideal é 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, articulando uma nova filosofia da história.

1.2. Por que a genealogia é cinza?

Ao enunciar a exigência de um conhecimento “das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram” os valores, Nietzsche (*GM*, Prólogo, § 6) nos aproxima de uma definição de genealogia. Do ponto de vista metodológico, ela seria 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” (GIACOIA JR, 2000a: 46)³. Ocorre que, de acordo com Giacoia Junior (2000a: 46), a “explicação genealógica” já se encontra plenamente delineada em *Humano, demasiado humano* (1878), portanto, antes de ser referida especificamente à problemática moral, que é objeto da *Genealogia da moral* (1887). Logo, a explicação genealógica não pode ser tomada como um método restrito à história da moral. O método genealógico nem se restringe à pesquisa dos valores, nem toma a noção de valor como exclusivamente moral, ainda que os valores morais tenham aí papel destacado.

Em todo caso, pode-se fazer uma genealogia de fenômenos outros que não valores, como é o caso do castigo, que é analisado na Segunda Dissertação da *Genealogia da moral* em seus diferentes aspectos morais, religiosos, políticos, jurídicos, psicológicos etc. Além disso, também 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. Com efeito, uma transvaloração radical 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.

³ 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 (*BM*, II, § 36). Consequentemente a história do mundo, a narração retrospectiva do vir-a-ser, é também vontade de poder. Em Nietzsche, o ontológico e o epistemológico se interceptam em ponto: a vontade de poder.

A especificidade da genealogia está em que ela 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 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 se revela inessencial, histórica e culturalmente engendrado e como fruto de interpretações e reinterpretações. Diante da genealogia, todo valor absoluto desaba. Isso, todavia, não redundava em um relativismo radical, pois há um referencial inavaliável: a vida. Trata-se sempre da vida. A vida é o que se afirma mesmo quando se nega. Como diz Nietzsche (*CI*, II, § 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”.

Entendendo a vida como critério de avaliação, 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. A esse respeito, o desiderato de Nietzsche (*GM*, Prólogo, § 7) é “dar a um olhar tão agudo e imparcial uma direção melhor, a direção da efetiva *história da moral*”. E Nietzsche (*GM*, Prólogo, § 7) acrescenta que, ao invés do azul dos ingleses, uma outra cor deve ser a preferida dos 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!”.

Nesse ponto, a genealogia se revela como uma história efetiva (*wirkliche Historie*); o cinza, cor daquilo que é efetivo, como sua cor específica. Nesse mesmo sentido, Foucault (2014b: 15) afirma que a “genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária”. 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, bem como pela referência a ciências que a auxiliam, como a psicologia, a fisiologia e a etnologia.

Por fontes histórico-documentais se entende 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).

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 da *Genealogia da moral* é um exercício de filologia, em que expedientes da etimologia e da etimologia comparada vão sendo empregados até a exaustão. Vale dizer que muitos dos argumentos levantados na *Genealogia da moral* têm por base esse tipo de trabalho filológico.

Por exemplo, um exercício de etimologia comparada se encontra no § 5 da Primeira Dissertação da *Genealogia da moral*, 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.

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 dívida (*GM*, II, § 4). A esse respeito, é útil lembrar que, em alemão, essa 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.

O que Nietzsche faz com isso é abrir uma nova senda para a investigação histórica da moral, colocando a linguagem no centro das preocupações. Na nota conclusiva à Primeira Dissertação da *Genealogia da moral*, ele põe uma questão que serve 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 linguístico, especificamente etimológico, das interpretações. Com isso, a genealogia se revela, 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 da *Genealogia da moral*, 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 que determina a *hierarquia dos valores*. A genealogia é, portanto, produto de um corte transversal em que são consideradas contribuições de diferentes

disciplinas. Assim, 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 re colocação das ciências, que passam a ser concebidas em função da filosofia.

Ainda no que diz respeito ao cinza como cor da genealogia, há o problema da origem (*GM*, I, § 1). Na medida em que é o estudo das filiações, ascendências e descendências, a genealogia implica sempre um retorno à origem. Porém, Nietzsche busca a origem no mundo e não por trás dele (*GM*, Prólogo, § 3), no além (meta). 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 (2014b: 18), “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”.

No ensaio *Nietzsche, a genealogia e a história*, Foucault (2014b) 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 (2014b: 20) 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 baixeza”. Enquanto “*Entstehung* designa de preferência *emergência*, o ponto de surgimento. É o princípio e a lei singular de um aparecimento” (FOUCAULT, 2014b: 23).

Aqui tem lugar a crítica nietzschiana do teleologismo. Como sugere o tradutor Rubens Rodrigues Torres Filho, em Nietzsche (*OI*, p. 307), a crítica ao teleologismo tem alvo certo: o jurista Rudolf von Jhering, autor de *A finalidade do direito* (1877). Entretanto, Nietzsche também polemiza em torno do 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. Ao contrário do teleologismo, uma das principais premissas da genealogia é que nela não se confundem mais a origem e a finalidade. Durante muito tempo, a história operou com base na ideia 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 (*GM*, II, § 12),

[...] 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.

O teleologismo é incapaz de compreender a história de qualquer coisa porque a história de uma coisa é um processo em que essa se submete a sucessivas transformações e redirecionamentos, o que implica inúmeras interpretações e reinterpretações de seu sentido. O desenvolvimento histórico de algo não é seu crescimento tranquilo 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 (*GM*, II, § 12) 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.

Na base da crítica ao teleologismo, está a crítica ao conceito moderno de progresso. Neste ponto, Nietzsche (*GM*, II, § 12) chega a propor como medida do progresso “a humanidade enquanto massa sacrificada ao florescimento de uma *mais forte* espécie de homem”. 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 decadente. 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 (*GM*, II, § 12). A ideia 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, 2014b). Nietzsche (*GM*, II, § 12) chega a este resultado porque parte de uma história que considera “a teoria de uma *vontade de poder* operante em todo acontecer”, 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, cambaleia⁴ 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 encontra suficientemente fortalecido 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 ideia 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 Nietzsche quer precisamente se opor. O sentido histórico é reabilitado na genealogia, é libertado da “história supra-histórica” (FOUCAULT, 2014b: 33), pela referência à vontade de poder. Não se concebe o sentido como o

⁴ A própria filosofia é interpretada por Nietzsche (*GM*, III, § 9) sob essa perspectiva: “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 ideia se encontra no § 1 de *A filosofia na época trágica dos gregos*.

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 sentidos. Aliás, 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 da *Genealogia da moral*. Como diz Foucault (2014b: 27), “a história será ‘efetiva’ na medida em que ela reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser”. E a cor dessa história efetiva é o cinza da genealogia.

1.3. Da genealogia como arte da interpretação

Todo o plano da *Genealogia da moral* se insere no registro do que Nietzsche (*GM*, Prólogo, § 8) chama de a “arte da interpretação”, a “leitura como arte”. Mais especificamente, essa 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.

Ocorre que a genealogia, que objetiva ser uma história da vontade de poder, um tragicismo histórico, tem de ser pensada, ela mesma, como uma perspectiva. Nietzsche (*GM*, Prólogo, § 4) pontua que jamais objetivou propriamente refutar outras concepções de história e chega a questionar: “que tenho eu a ver com refutações”?. 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). O erro é um tema recorrente em Nietzsche. Ele chega a considerar toda a história da metafísica como a “história de um erro” (*CI*, IV). Porém, não se trata de corrigir o erro e restabelecer a verdade. Escreve Nietzsche (*GC*, III, § 121):

Armamos para nós um mundo, em que podemos viver – ao admitir corpos, linhas, superfícies, causas e efeitos, movimento e 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.

Assim, 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 diz respeito ao perspectivismo como um todo, 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 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 que o relativismo admite ambas como possíveis. Assumindo que tudo é relativo e que não há referenciais fixos, o relativismo gera uma indecidibilidade radical das questões mais simples, de modo que não é mais possível decidir em circunstância alguma. Um relativismo radical é, portanto, insustentável, é um suicídio filosófico, é a morte da filosofia.

Todavia, 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, garante-se 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 (*GM*, III, § 12),

[...] 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.

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 do 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 (*GM*, III, § 12):

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 que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido.

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, diz Foucault (2013: 24) que a crítica kantiana se dirige ao conhecimento do em-si, enquanto Nietzsche leva a efeito uma crítica do conhecimento em si. “Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo, 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.

Em Nietzsche, além de perspectivismo, a arte da interpretação 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 funcionam e as informações sensíveis não podem ser captadas. É preciso dar tempo ao tempo, é preciso paciência, para que se atinja a arte da leitura e para que se possa interpretar. “É certo que, para praticar desse modo a leitura como *arte*, faz-se preciso algo que precisamente em nossos dias está bem esquecido [...], para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e *não* um homem moderno: o *ruminar...*” (*GM*, Prólogo, § 8).

Mas ruminar não se confunde com remoer, não pode ser, de modo insone, simplesmente deixar de esquecer, pois o esquecimento é uma das condições imprescindíveis da vida. Nietzsche (*SCE*, § 1) desenvolve essa ideia nos seguintes termos:

[...] 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 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.*

Se o 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 que, assim, não atenta contra a vida. Nietzsche (*GM*, I, § 10) insiste nos aspectos ativos do esquecimento, que seria uma profilaxia contra o ressentimento. Ruminar não é ressentir. Por isso, é preciso que aquele que rumina também saiba esquecer.

Em suma, esquecimento e ruminação são, então, dois elementos de uma história genealógica que, somados ao perspectivismo, formam a arte nietzschiana da interpretação. Portanto, a genealogia deve ser pensada, no conjunto da teoria da interpretação, da hermenêutica de Nietzsche, como um de seus elementos, aquele que tem a história como ocupação principal.

Ao falar de hermenêutica em Nietzsche, como fez Foucault (2005), é preciso ter em vista que ela não se resume a mera teoria de interpretação. Como a tese básica do perspectivismo defende a exclusividade da interpretação, esta ganha um sentido peculiar. Nietzsche (*VP*, § 481) afirma, em um fragmento póstumo, que “não, justamente não há fatos, só interpretações. [...] Tanto quanto a palavra ‘conhecimento’ tem qualquer sentido, o mundo é cognoscível: mas ele é *interpretável* de outro modo, ele não tem nenhum sentido atrás de si, mas sim inúmeros sentidos. ‘Perspectivismo’”. Não só o conhecimento é interpretação, mas o próprio mundo é também interpretação (*BM*, § 22). Assim, a hermenêutica de Nietzsche tem uma dupla dimensão epistemológica e ontológica: assim como o conhecimento, o mundo é um conjunto de interpretações. Os sentidos são infinitos. É nesse contexto que a genealogia se insere como uma modalidade de história.

1.4. Da crueldade como fio condutor

Referindo-se à *Genealogia da moral*, Nietzsche (*EH*, III, Genealogia da moral) afirma: “a crueldade aparece aqui pela primeira vez revelada como um dos mais antigos e indelévels substratos da cultura”. A observação ajuda a ter presente que a crueldade é um dos temas privilegiados por Nietzsche, particularmente, na *Genealogia da moral*. Ocorre que tratar desse tema é uma das tarefas mais intrincadas dentro do trabalho de interpretação de Nietzsche. A noção de crueldade (*Grausamkeit*) deve vir sempre acompanhado de esclarecimentos que permitam discernir o que se quer com ela 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. Por outro lado, há que se cuidar para não cair na posição inversa, em um preconceito a favor, que pretenderia advogar em favor de toda e qualquer ideia de Nietzsche simplesmente por ser uma ideia de Nietzsche. Aos que sofrem da primeira espécie de preconceito, o preconceito contra, diríamos que um mínimo de curiosidade filosófica e de controle das próprias paixões é 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 uma igreja nietzschiana, a eles apontaríamos o seguinte trecho de uma carta a Carl Fuchs, de 29 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” (NIETZSCHE *apud* SAFRANSKI, 2001: 5). 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 do que de costume⁵. Tratar da crueldade é repulsivo, atemorizante, difícil, doloroso. Mas é fascinante, e isso já diz muito acerca da própria crueldade. Que fascínio bizarro é esse?

Retomando as sugestões feitas por Nietzsche no *Ecce homo* e na *Genealogia da moral*, percebe-se que a crueldade pode ser pensada como um fio condutor, tanto do ponto de vista metodológico quanto do ponto de vista de uma filosofia da história. Nietzsche (*GM*, I, § 11) 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 não é apenas colocado aqui, mas também definido. Do ponto de vista genealógico, a história do homem se apresenta como o processo de civilização

⁵ 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.

entendida como domesticação do homem animal de rapina. Domar o bicho-homem é a grande tarefa que a cultura realiza ao longo da 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 à 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 amorfa. Para tal, é imprescindível não só um martelo, mas ainda um cinzel que vá aos poucos formando, reformando, conformando, sem ferir a rocha. O martelo, que serve para demolir, também é usado para esculpir e, nesse sentido, é uma metáfora da crueldade. Vale dizer que o castigo tem um papel fundamental nesse processo de domesticação, de formação do homem. No entanto, se a história é o processo de domesticação do animal homem, nela a crueldade atua como aquilo que foi necessário para que o homem se tornasse homem. Por isso, ela é um dos mais antigos fundamentos da civilização. Assim, pode-se afirmar, como fez Daniel Lins (2002: 305), 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.

A crueldade atravessa como toda a história, que é ela própria da crueldade. 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 excludentes. O que existe é uma relação de continuidade entre barbárie e civilização, no sentido que há sempre algo de civilizado na barbárie, assim como há algo de bárbaro em toda civilização. Por outro lado, 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 transformação e de ressignificação da crueldade no decurso da história. E esse processo pode ser apreendido com a introdução das noções de refinamento e de gradação da crueldade.

Nietzsche (*GM*, II, § 6) alude à “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*)⁶. Grosso modo, todos esses termos se referem à ideia 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. Se nos primórdios ela se apresentou de modo tosco, bruto, grosseiro, como violência física ou corporal, paulatinamente, ela foi assumindo formas mais brandas, moderadas, suaves, tornando-se uma espécie de violência espiritual. Aliás, considerando a má consciência como característica primordial do cristianismo e, conseqüentemente, da modernidade, Nietzsche (*GM*, II, § 22) chega a distinguir a “bestialidade na ação”, própria da barbárie, da “bestialidade da ideia”, que diz respeito à civilização.

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 primitivas, e quanto a isso a tradição em geral não levanta maiores objeções, mas há crueldade ainda nos dias de hoje. Nesse sentido, indaga Nietzsche (*GM*, II, § 6): “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...)”. 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, ambas se constituíram a partir de um mesmo substrato: a crueldade. Nesse sentido, “mais que a história da crueldade, a história da cultura é a da espiritualização da crueldade” (LINS, 2002: 312).

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

⁶ Como bem notou Lins (2002: 311), que ainda mapeou, 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 frequentemente 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)”. Na *Genealogia da moral*, esses termos aparecem, pela ordem em que foram enumerados acima, nos seguintes trechos: II, §§ 6, 4, 7 e 10.

modo que Nietzsche (A, II, § 113) chega a conceber uma escala de refinamento, que tem no degrau mais baixo o bárbaro e no extremo mais alto o asceta. Cabe dizer que, 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 (GM, II, § 22). Quanto à ideia de gradação, ela 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 natureza, por essência, opõem-se de maneira absoluta, de modo que sendo um, o outro necessariamente deixa de ser, é excluído. Lins (2002: 312) explica que “Nietzsche, a partir do conceito de *Verfeinerung* (refinamento), supera a dualidade, notadamente sob a forma moral: ‘[...] Desde que há refinamento, o grau *anterior* se ressent não mais como grau, mas como seu contrário. É *mais fácil* pensar os contrários que os graus””. Acrescenta-se apenas que Nietzsche, que jamais buscou a saída mais fácil, opta precisamente por pensar os graus. Assumindo a ideia 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 no civilizado.

Contudo, é preciso ainda considerar o modo como a noção de “potencialização” se insere neste contexto. O processo gradual de refinamento da crueldade não significa sua eliminação, nem tampouco sua diminuição com o passar do tempo. Como Nietzsche (GC, I, § 23) 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 assassinio, além do punhal e do golpe de mão – eles sabem, igualmente, que tudo o que é bem dito é acreditado.

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 efetiva-se 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, 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. Nesses termos, por exemplo, o processo que vai da prática do empalamento pelos assírios, 3.000 a.C., à prática da crucificação pelos romanos, por volta do ano zero, e daí à prática das prisões pelos modernos, a partir do século XVIII, não pode ser interpretado como um processo de “humanização” das penas, se por isso entendemos suavização ou abrandamento da crueldade dos castigos. O que houve foi, ao mesmo tempo, refinamento e potencialização, de modo que, num certo sentido, a prisão moderna é mais cruel do que as penas antigas.

Acompanhada das noções de refinamento, gradação e potencialização, a crueldade cumpre a função de um fio condutor para a reconstrução genealógica da história. 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 refinamento. 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 a ideia de que ela é humana, demasiado humana⁷. A crueldade havia sido 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 intoleravelmente sincero⁸. Com isso, é certo, crudeliza-se o homem, mas não sem concomitantemente humanizar-se a crueldade.

1.5. Da genealogia como filosofia da história

A genealogia é uma espécie de filosofia da história. Com esta hipótese, entendemos que ela admite que há sentido na história. Não há um sentido único, “o sentido da história”, mas há sentido, ou melhor, sentidos. Podemos dizer que 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.

Por um lado, negar à história todo e qualquer sentido seria assumir um niilismo, isto é, propor como sentido o não-sentido, o nada de sentido que, no fundo, é produto de uma vontade de nada, que representa precisamente aquilo a que Nietzsche pretende se opor. De forma aforismática, na sentença que abre e que fecha a Terceira Dissertação da *Genealogia da moral*, ele diz: “o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer...*” (*GM*, III, §§ 1 e 28), isto é, o homem prefere uma vontade de nada a um nada de vontade. É o que ele chama de “*horror vacui* [horror ao vácuo]” (*GM*, III, § 1), afeto ativo oposto ao niilismo em suas formas mais radicais e, portanto, também quanto à história. Assim, Nietzsche refuta o niilismo histórico.

⁷ Segundo Lins (2002: 306), “é nesse contexto que Nietzsche engendra uma linguagem-outra, um pensamento-outra para dizer o indizível da crueldade: a crueldade é humana!”.

⁸ Diz Nietzsche (*BM*, § 230): “Realmente, seria mais simpático se, em vez de crueldade, nos acusassem, nos atribuissem, em voz baixa e elogiosamente, uma ‘honestidade excessiva’ – a nós, espíritos livres, muito livres”.

Por outro lado, Nietzsche 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 decadência, mas ela esconde um desfecho de tragédia e, assim, pode ser dita uma história trágica. Por decadência, ele 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 Nietzsche, ascendente, mas declinante. Nesses termos, ele também rejeita o otimismo histórico.

Até aqui, temos tratado a genealogia como método, arte da interpretação, hermenêutica, e de suas implicações epistemológicas e ontológicas. Esse tipo de consideração pressupõe, de modo mais ou menos implícito, uma certa filosofia da história. Entretanto, os dois aspectos da genealogia aqui localizados, o metodológico e o propriamente filosófico, não se apartam, pelo contrário, complementam-se, 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*).

Porém, essa efetividade só pode ser garantida 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 possível porque a própria genealogia enquanto espécie de conhecimento é expressão da vontade de poder (*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 pode chegar ao método genealógico.

É curioso notar que Nietzsche, apesar de falar na efetividade, na “coisa documentada” característica da genealogia, numa determinada altura, apresenta sua tese sobre o passado moral como uma suposição. Ao tratar da equivalência entre dano e dor e do castigo como festa, ele afirma que “isto eu ofereço como uma suposição: pois é difícil sondar o fundo dessas coisas subterrâneas, além de ser doloroso” (*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 filosofias da história de Thomas Hobbes (1979) e Jean-Jacques Rousseau (1979), para citar apenas dois nomes. O filósofo inglês elabora uma hipótese do estado de natureza em que o homem é qualificado como predominantemente mau, *homo homini lupus*, o que implica uma crítica à selvageria, em nome da consolidação do Estado soberano. Contrariamente, no pensador suíço, o selvagem é considerado predominantemente bom, o que redundava em um elogio do estado de natureza, tendo em vistas uma crítica à 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 outras palavras, Nietzsche faz precisamente um elogio do homem lobo do homem.

De antemão, as hipóteses contratualistas interditam contraprovas empíricas, uma vez que a reflexão se desenvolve 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 *Genealogia da moral*, mas, 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 essa “pré-história” pode ser entendida?

Uma das particularidades da filosofia da história nietzschiana é sua peculiar periodização da história. Propor uma periodização da história implica sempre estabelecer um diálogo com Hesíodo e lhe render uma homenagem. Em *Os trabalhos e os dias*, o poeta grego concebe o mito das Idades, pelo qual teriam se sucedido as eras de ouro, de prata, de bronze, dos heróis e, finalmente, de ferro. Segundo Junito de Souza Brandão (2015: 169),

[...] 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.

A ideia 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 (2015: 169), é 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”. Nietzsche (*GM*, I, § 11), que concederia a Hesíodo a ideia 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 [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”. 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 da história 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 que teria vivido o homem animal de rapina, o bárbaro, e uma pós-história supra-moral ou extramoral ainda por vir, que seria o mundo do além-do-homem, o indivíduo soberano. Portanto, a história propriamente dita 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 teria se desenvolvido até a modernidade, onde surgem as condições para a sua superação⁴⁰.

Com base em passagens como o § 2 da Segunda Dissertação da *Genealogia da moral*, mas também tendo em conta o conjunto da obra nietzschiana, Gilles Deleuze (1976: 110-117) 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. 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”. Num certo sentido, tanto o homem animal de rapina quanto o além-do-homem são morais. Entretanto, as morais pré e pós-históricas se distinguem da moral histórica, constituindo morais “imorais”.

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”, a partir do que também se pode sugerir, devido ao 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 análises minuciosamente pormenorizadas acerca dessas fases, 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 louca”, do “bicho-homem”, do bárbaro. Diz Nietzsche (*GM*, I, § 11):

Na raiz de todas as raças nobres é difícil não reconhecer o animal de rapina, a magnífica besta louca que vagueia ávida de espólios e vitórias; de quando em quando este cerne oculto necessita desafoço, o animal tem que sair fora, tem que voltar à selva – nobreza romana, árabe, germânica, japonesa, heróis homéricos, vikings escandinavos: nesta necessidade todos se assemelham. Foram as raças nobres que deixaram na sua esteira a noção de “bárbaro”, em toda parte onde foram; mesmo em sua cultura mais elevada se revela consciência e até mesmo orgulho disso.

Essa bárbara pré-história, época do “homem animal de rapina” é caracterizada como a “mais longa e antiga história do homem” (*GM*, II, §§ 2, 3, 6, 14). De acordo com Nietzsche (*GM*, III, § 9), a pré-história é 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.

Devido a seu caráter “determinante”, a pré-história é, para Nietzsche (*GM*, II, § 9), aquela que fornece a “medida”, estando sempre presente ou em vias de retornar. No § 2 da Segunda Dissertação da *Genealogia da moral*, 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 dos costumes é desenvolvido em *Aurora*. Nietzsche (*A*, I, § 9) apresenta a seguinte definição: “moralidade 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” (*A*, I, § 18).

Superada a pré-história, inicia-se uma “era *intermediária*, quando se formam as estirpes nobres” (*GM*, II, § 19). O homem desta época é já um refinamento, um avanço em relação ao mais primitivo bárbaro. A ideia é que neste período surge uma nobreza guerreira que cria uma moral de senhores afirmativa de si (*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 sucede, o homem moderno.

A era intermediária intermedia precisamente a passagem da pré-história ao que chamaríamos de era moderna. O que é característico do período intermediário é o engendramento de uma moral afirmativa, ativa, ou seja, uma moral de senhores. Quanto à era moderna, o que a caracteriza é, sobretudo, uma moral negativa, reativa, isto é, uma moral de escravos. “Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e *este* Não é seu ato criador” (*GM*, I, § 10). Portanto, a era moderna teria começado a se formar já na antiguidade, com o surgimento da moral de escravos, e assumiria seus delineamentos definitivos no século XIX. O homem da era moderna seria um refinamento do nobre guerreiro, mas este seria um refinamento doente porque moderno é o homem do ressentimento (*GM*, I § 10), o homem da má consciência (*GM*, II, § 22), o homem decadente.

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 se trata de um refinamento da crueldade.

Foucault entendeu precisamente aquilo que é o cerne da filosofia da história, da genealogia de Nietzsche, ou seja, o refinamento da crueldade. Diz Foucault (2014b: 25) de maneira conclusiva: “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”. 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.

Apesar de todos os acidentes, sobressaltos e descontinuidades, há um elemento de que a genealogia se serve como um fio condutor para reconstruir, de modo crítico, a história humana: a crueldade. Escreve Nietzsche (*GM*, II, § 11):

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. –

Exploração seria aí um nome para crueldade e seria entendida, precisamente, como um “caráter essencial”, uma função básica da vida. Isso implica que o direito não pode se voltar contra toda e qualquer forma de exploração, de luta, 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. Vale frisar, o direito é um meio de luta, ele é um “meio na luta entre os complexos de poder”, entre outras, e não um “meio contra toda luta”. Essas considerações conduzem a um conceito trágico de justiça, que não mais se opõe a toda exploração. Esse tema, todavia, já excede os limites da investigação aqui proposta.

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 reavaliação. Dessa maneira, ela surge como premissa de um tragicismo filosófico, do Sim trágico ao mundo, isto é, como uma história trágica.

2. DA GENEALOGIA DO CASTIGO

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

— Nietzsche, *Genealogia da moral*

2.1. Da genealogia do direito

Edgar Magalhães Noronha (2009: 20) escreve que “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”. O direito penal e o homem são co-originários, nasceram juntos. Desde que há homem, há crime e, desde que há crime, há castigo. Portanto, podemos dizer, em analogia, que o castigo também é uma sombra sinistra, que segue o homem, em seu caminho pela história. Ele é seu lado sombrio e sinistro, mas inafastável, indissociável. Sinistra sombra, o castigo não é, todavia, estranho ao homem. Pelo contrário, é parte constitutiva dele, ou seja, num certo sentido, o constitui como homem. Assim, a história do homem é, em grande parte, a história do castigo.

Essa 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 Marco Túlio Cícero (1967) como o responsável, se não pela elaboração da ideia, 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* (Se há homem, há sociedade. Se há homem, há direito. Logo, se há sociedade, há direito). 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 (2009) simplesmente especifica que o direito

penal é tão antigo quanto a própria sociedade. Aqui se acrescenta apenas que o castigo é tão antigo quanto ela.

Nietzsche não parece se distanciar dessa tradição. Ao contrário, com o conceito de “moralidade dos costumes”, ele leva à radicalidade a máxima de Cícero. Nietzsche (A, I, §9) afirma: “moralidade 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 costumes. Dentre os contratualistas, Rousseau (1979) 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 de sua existência.

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. Certos hábitos pré-históricos mencionados por Nietzsche são, para nós, modernos, inaceitáveis, mas nem por isso deixam de ser costumes e nem por isso deixa de se fundar sobre eles uma moralidade, diversa da nossa, por certo, mas ainda assim uma moralidade. Segundo Nietzsche (A, I, § 18), é nosso “orgulho que nos torna quase impossível sentir afinidade com aqueles descomunais lances de tempo da ‘moralidade dos costumes’, que precederam a ‘história universal’ como *história básica, efetiva e decisiva, que estabeleceu o caráter da humanidade*”.

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 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 (1967), a

partir da sociabilidade, infere-se 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 decisivas 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 (*GM*, I §§ 2, 4, 7, 10, 11).

Analogamente, pode-se pensar que há na *Genealogia da moral* um duplo começo 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, ou ainda, a crueldade como direito.

Aliás, ampliando o conceito de direito e interditando os preconceitos moralistas tipicamente modernos, chega-se à ideia 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 re colocação 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 natural?). Isso

pode 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*, II).

Desse ponto de vista, pode-se situar Nietzsche a meio caminho entre Thomas Hobbes (1979) e Claude Lévi-Strauss (1979). 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, também é pré-lógico ou anti-lógico, ainda que não seja 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.

Com base no conceito de moralidade dos costumes, Nietzsche (*GM*, II, § 5) pensa, no âmbito de sua genealogia, a “estranha lógica” dos primórdios da humanidade. Daí sua compreensão de que certas condutas consideradas hoje com base na moralidade moderna como cruéis teriam sido no passado virtudes. Com isto, ele se afasta de Hobbes e endossa o *ubi societas, ibi jus* de Cícero, ainda que tendo em vista fins diversos dos deste. Por outro lado, Nietzsche também se distancia do estruturalismo, posto que para ele a crueldade perpassa toda a história. Acerca dos primórdios cruéis ele adverte: “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!” (*A*, I, § 18). 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 (*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 (1979), 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 (*GM*, III, § 9).

Se o sentido da cultura é a domesticação do “homem animal de rapina”, isto 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 evidentemente violenta. Portanto, ao tematizar o problema da origem do direito, a genealogia concebe 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 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 inicia, ele violenta a cruel moral vigente. Para Nietzsche (*GM*, III, § 9), em seu começo, o direito é sempre violência. Por isso,

podemos dizer que 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”. Com efeito, no § 13 da Segunda Dissertação, Nietzsche menciona “os nossos ingênuos genealogistas da moral e do direito”. Portanto, para ele, há “genealogistas do direito”, o que por óbvio remete a uma “genealogia do direito”, na qual um dos temas principais é precisamente o castigo. Porém, 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 ultrapassaria os limites deste ensaio. Em todo caso, estas considerações, ainda que abreviadas, servem de pressuposto a uma “genealogia do castigo”, que se explicita a seguir.

2.2. 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 ou de procedimento mnemotécnico do castigo. Do ponto de vista genealógico, o sentido da cultura é a domesticação do “homem animal de rapina”. Este é o processo pelo qual a barbárie é superada e a civilização paulatinamente se constitui. 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 (*GM*, II, § 1), “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?...” A faculdade de prometer é pressuposto 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]” (*GM*, II, § 1)⁹. Nietzsche aproxima os fenômenos 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, testemunha a animalidade do esquecimento. Na natureza, o homem, como todo animal, é 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 danificado e deixa de funcionar 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. Escreve Nietzsche (*SCE*, § 1):

[...] 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 [...] 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 ruminção e de ruminção 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.

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” (*GM*, II, § 1). Se a faculdade de prometer é pressuposta à sociabilização, a memória é necessária à capacidade de fazer promessas. Nietzsche (*GM*, II, § 3) coloca, então, a questão da seguinte maneira:

⁹ Sem a distinção entre ativo e reativo, é difícil entender o pensamento de Nietzsche. Deleuze (1976: 33) sistematiza 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”.

“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. [...] 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.

Mnemotécnica é aí a técnica, o procedimento pelo qual o homem adquire a memória. Ora, este processo não é espontâneo, mas cruel. Em outras palavras, 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, profana 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, sua instrumentalização no processo de constituição da memória. Escreve Nietzsche (*GM*, II, § 3),

[...] 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.

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 leis penais alemãs antigas e medievais.

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”!... (GM, II, § 3).

Portanto, os castigos cruéis da humanidade primitiva têm uma função mnemônica. Eles constituem procedimentos por meio dos quais se inscreve, no homem, não só a capacidade de prometer e a memória, que é seu pressuposto, mas a razão, a linguagem e, por fim, a própria consciência. 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 racional e 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 primordial.

2.3. 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. Nietzsche (GM, II, § 4) afirma que “o grande conceito moral de ‘culpa’ teve origem no conceito muito material de ‘dívida’”. Ao contrário do português, a língua alemã guarda esta ambiguidade, uma vez que tanto dívida em sentido material quanto culpa em sentido moral se dizem 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 material. A relação moral é, com efeito, um refinamento de situações simplesmente materiais e, neste sentido, extramoriais. 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 vontade” (*GM*, II, § 4).

A esse respeito, cabe dizer que a filosofia de Nietzsche se opõe frontalmente ao conceito de livre-arbítrio legado pela tradição, considerando-o “o mais suspeito dos artificios 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*, VI, § 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* (1764), pensa a liberdade como fundamento essencial da pena.

Mas 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” (*GM*, II, § 4). Com efeito, 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.

De onde vem a ideia 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 antiguidade a forma da Lei de 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*¹⁰ da Babilônia, de 2.083 a.C.; no *Pentateuco*, orientando as leis penais dos Hebreus, contidas no *Êxodo*, no *Levítico* e, sobretudo, no

¹⁰ Bruno (2005: 75) 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”.

Deuteronômio, bem como no *Talmud*; e ainda na *Lei de Manu* da Índia, que data do século XIII a.C. Com efeito, a Lei de Talião já é expressão de uma limitação dos ímpetus punitivos do homem antigo. Escreve Bruno (2005: 72),

[...] 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.

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. O talião é expressão da ideia de que um dano pode ser reparado com um outro dano, uma dor se compensa com outra dor. Porém, qual é a origem dessa 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, em 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 e interesses. A genealogia do castigo se funda precisamente na colocação de uma questão: de onde vem a equivalência entre dano e dor? Diz Nietzsche (*GM*, II, § 4):

[...] durante o mais largo período da história humana, não se castigou porque se responsabilizava o delinquente por seu ato, ou seja, não pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado – e sim como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou; mas mantida em certos limites, e modificada pela ideia 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 ideia antiquíssima, profundamente arraigada, agora talvez inerradicável, a ideia da equivalência entre dano e dor? Já revelei: na relação contratual entre credor e devedor, que é tão velha quanto a existência de “pessoas jurídicas”, e que por sua vez remete às formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico.

Portanto, o contexto em que surgiu o talião, 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 fideducía 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 devedor (MARTINS, 2019).

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 corpo.

A esse respeito, Nietzsche (*GM*, II, § 5) menciona o § 9 da Tábua III da *Lei das XII Tábuas*¹¹, 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

¹¹ A *Lei das XII Tábuas*, diploma legal romano, de aproximadamente 450 a.C., além de estabelecer da pena de talião (Tábua VII, § 11), institui 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 Tarpeia; se ainda não 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)”. (*apud* VIEIRA, 2017)

devedor a um estrangeiro; além do Tibre”. Nietzsche (*GM*, II, § 5) considera isso “um progresso, prova de uma concepção jurídica mais livre, mais generosa, mais *romana*”.

Nesse contexto, 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 (*GM*, II, § 5):

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*.

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. Segundo Deleuze (1976: 112), “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”. 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. Deleuze (1976: 112) explica que “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 [...] é no crédito, não na troca, que Nietzsche vê o arquetípico (*sic*) da organização social”.

Com isso, entretanto, a questão ainda não está resolvida. Já não resta dúvida de que o castigo é, em seu nascimento, a introdução da dor como um meio compensatório em face de um dano. 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, 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 (*GM*, II, § 6) escreve:

[...] 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?”).

No que concerne a isso, Nietzsche 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 (*GM*, II, § 11), Dühring chega mesmo a confessar que “a doutrina da vingança atravessa, como um fio vermelho da justiça, todos os meus trabalhos e meus esforços”. Outro exemplo neste sentido é o penalista brasileiro Edgar Magalhães Noronha (2009: 20), que em sua obra *Direito penal*, ao tratar da evolução histórica das ideais penais, explica:

[...] em regra, os historiadores consideram várias fases da pena: a *vingança privada*, a *vingança divina*, a *vingança pública* e o *período humanitário* [...] 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.

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 ideia de reação, que propõe Noronha (2009), 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 ideia de vingança. Bruno (2005: 74) 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”, porém também não toca

na questão de Nietzsche. A pergunta que a genealogia do castigo faz, esta “indagação proibida”, é precisamente donde vem o impulso natural, verificado inclusive nos animais, à reação? Em que sentido a agressão é reparada pela contra-agressão?

Essa questão é precedida por outra, formulada 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! (*GM*, II, § 6).

Shakespeare nos dá uma contundente ilustração disso em *O Mercador de Veneza*. Na peça, o contrato que o agiota Shylock firma com o antissemita Antônio estabelece a condição de que se o devedor não conseguir pagar na data especificada, o credor terá o direito de arrancar uma libra da sua carne. Shylock, então, começa a fazer tudo o que está a seu alcance para que Antônio não consiga pagar a dívida. Com efeito, ele não quer o pagamento, mas a punição. Por quê? A dor do devedor compensa o prejuízo do credor porque é, para ele, um prazer, no caso, o prazer de arrancar uma libra da carne daquele que não honrou sua própria palavra. O castigo é um gozo, um prazer, uma festa.

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 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, 2015). 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 se fazendo ainda mais intensa. Quanto maior for o obstáculo, mais fortalecida será a vida quando finalmente sobrepujá-lo. Não é outro o sentido da “flecha” que Nietzsche (*CI*, I, § 8) sob o título de *Da escola de guerra da vida*: “o que não me mata torna-me mais forte”. A dor é, assim, pensada como o pressuposto de um prazer mais intenso, a dor é um tônico, um estimulante, um chamariz para a vida. Escreve Nietzsche (*GM*, II, § 7) 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 contrário, porque não se prescindia do *fazer-sofrer*, e via-se nele um encanto de primeira ordem, um verdadeiro *chamariz à vida*.

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. Escreve Deleuze (1976: 108):

Os senhores têm um segredo. Sabem que a dor só tem um sentido: dar prazer a alguém, dar prazer a alguém que a inflige ou a contempla [...] 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.

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 (*GM*, II, § 14):

[...] 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.

O castigo retesa, endurece, enrijece, não engendra a consciência da culpa. Esta é bem posterior 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 uma função ativa. Dostoiévski 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 ideia”, pensava ele, “mais estúpida que as outras ideias 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 ideia 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 tranquila. Sem dúvida foi um ato ilegal, violei a letra da lei, derramei sangue; pois bem, enforcai-me... e acabou-se!” (DOSTOIÉVSKI, 2016, Epílogo, II).

Certamente, muito importante 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 (*GM*, II, § 14) 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.

O castigo 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 (*GM*, II, §§ 14-5) pensa o castigo como uma fatalidade decorrente da outra fatalidade que é o crime:

[...] 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. [...] 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.

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 consequente capacidade de fazer promessas, isto é, aquele efeito que se verifica no contexto prático das relações contratuais, é a “prudência”¹².

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 (*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 econômica, 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

¹² 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” (*GM*, p. 153). Mas *klug* quer dizer também “esperto”, “sabido”, “ladino”. Assim, a palavra “esperteza” 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.

(em sua relação com complexos semelhantes), simultaneamente ao hábito de comparar, medir, calcular um poder e outro. (*GM*, II, § 8).

A relação contratual credor e devedor, de caráter privado, forneceu a forma básica a partir da qual finalmente se estabeleceu a relação contratual pública, 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. Escreve Nietzsche (*GM*, II, § 9):

[...] 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.

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. Portanto, há partidas e contrapartidas mútuas entre comunidade (credor) e membros (devedor). Desse modo, Nietzsche utiliza um modelo contratual para pensar a constituição da comunidade primitiva. Todavia, isso 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). Na *Genealogia da moral*, a origem do Estado 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).

Com base no modelo contratual, Nietzsche (*GM*, II, § 9) entende que caso os devedores não façam a sua parte, “a comunidade, o credor traído, exigirá pagamento,

pode-se ter certeza”. E este pagamento será efetuado em forma de castigo. Com isso, o castigo deixa de ser de ordem privada para se tornar público ou político. Assim, o castigo vem a ser pena. O castigo, que nasce nas relações contratuais entre credor e devedor, faz parte de uma espécie de direito privado (*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 elemento de uma espécie de direito público. O castigo vem primeiro; a pena, depois. A posição de Nietzsche em relação à questão da precedência do direito penal ou do direito civil é, portanto, distinta daquela da maioria dos penalistas. Bruno (2005: 74), 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 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.

Por certo, Nietzsche 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. Nietzsche objetaria, porém, que anterior à própria pena é o castigo, o qual, inicialmente, não tem caráter de direito público, mas privado. Uma das formas primordiais da pena em acepção peculiarmente política é a que ficou conhecida, em direito penal, como a “perda da paz” (BRUNO, 2005: 70-1), isto é, a *Friedlosigkeit* do direito germânico. Diz Nietzsche (*GM*, II, § 9),

[...] 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.

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 se torna 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. Neste ponto, o que vemos se delinear em Nietzsche é, claramente, uma descrição daquilo que Giorgio Agamben (2010) chamou de *homo sacer* e de seu processo de redução à vida nua. Escreve Nietzsche (*GM*, II, § 9):

[...] 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.

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. Com isso, é introduzida na pena, que já dispunha de elementos retributivos, uma função preventiva. 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,

[...] aumentando 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 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 (*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 (2005: 73), “achou-se no chamado preço do sangue, pago pelo ofensor, a forma de compor o dissídio, a princípio irreduzível e conducente a verdadeiras hecatombes”. Acerca da composição penal, Nietzsche (*GM*, II, § 10) 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.

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 se afrouxando, abrandando. “O ‘credor’ se torna sempre mais humano, 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). A pena nasce do castigo como um refinamento deste, mas este permanece em seu cerne, jamais podendo ser anulado por completo. Pensando no limite, Nietzsche (*GM*, II, § 10) 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 poderoso, ou melhor, o seu “além do direito”.

Daí a indagação: seria este “além do direito” um “além da pena”? Esta “auto-supressão da justiça”, uma “auto-supressão do castigo”? A resposta é não. Com efeito, segundo Damásio Evangelista de Jesus (2020: 605), “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”. 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 (privilégio do poderoso), que têm o condão de extinguir a punibilidade, mas não afetam a pena, que permanece incólume.

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 (*GM*, II, § 6) afirmar, em um aforismo, 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 (*GM*, II, § 19) e, posteriormente, pelos devotos e por Deus (*GM*, II, § 21). Ocorre que, nesta última modificação, a dívida divinizada se absolutiza, Deus se torna o credor absoluto (*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 inexpiável 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 (*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 (A, I, § 13) faz sua conclamação “*Para a nova educação do gênero humano*”:

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 consequências 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!

Maiores considerações acerca do conteúdo moral e religioso do castigo segundo Nietzsche fogem ao plano deste ensaio. 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.

2.4. Da multidão de sentidos do castigo

Não é de todo descabido apontar Rudolf von Jhering como um dos inspiradores de Nietzsche. É precisamente isso o que sugere Rubens Rodrigues Torres Filho (OI, p. 307), referindo-se à obra *A finalidade do direito*, publicada em 1877, portanto, uma década antes da publicação da *Genealogia da moral* (1887). Com efeito, essa inspiração que Nietzsche encontra em Jhering pode ser comparada à que ele afirma ter recebido do psicólogo 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 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). Portanto, como no caso de Reé, a influência de Jhering sobre Nietzsche é claramente negativa. Senão, vejamos.

Para Jhering (2001), o direito não deve ser interpretado 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 ideias de Jhering são a base da interpretação teleológica do direito, a qual, segundo Jesus (2020: 32), “é a que consiste na indagação da vontade ou da intenção objetivada na lei”. Nesse processo, ainda de acordo com Jesus (2020: 32), “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”. Portanto, podemos dizer que a aplicação do direito pressupõe certos conhecimentos genealógicos.

Nesse contexto, o problema que Nietzsche aponta é a genealogia ingênua de que se servem, em geral, historiadores e hermenutas do direito. Eles não levam em conta um dos princípios fundamentais da genealogia nietzschiana: a distinção entre origem e finalidade. Escreve Nietzsche (*GM*, II, § 12): “A ‘finalidade no direito’ 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*”. Com base no elemento histórico da interpretação teleológica, os operadores do direito pretendem remontar às condições da gênese de um preceito, julgando poder localizar aí sua finalidade, sua essência, seu sentido. Em oposição a isso, Nietzsche (*GM*, II, § 12) afirma: “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), nada se compreendeu acerca de sua gênese”. A genealogia revela precisamente que a história de uma coisa é marcada por contradições, por ambiguidades, de tal modo o sentido original não se mantém ao longo de sua história. A história de uma coisa é um ininterrupto processo de ressignificação, de reinterpretação, de redirecionamento. “Assim, se imaginou o castigo como inventado para castigar” (*GM*, II, § 12), enquanto a genealogia expõe outros sentidos do castigo, não menos relevantes que este.

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 sempre um novo sentido, redirecionado e reinterpretado. Ela insere o preceito interpretado em uma nova série de significações.

Ao negar a continuidade entre origem e finalidade, a genealogia, como diz Foucault (2014b: 27), reintroduz o devir na história, propondo a radical fluidez do sentido. “Se a forma é fluida, o ‘sentido’ é mais ainda...” (*GM*, II, § 12), este é um dos resultados mais gerais a que a genealogia chega.

Partindo dessa perspectiva, Nietzsche (*GM*, II, § 13) distingue no castigo dois aspectos: “o que nele é relativamente *duradouro*, o costume, o ato, o ‘drama’, uma certa sequência rigorosa de procedimentos, e o que é *fluido*, o sentido, o fim, a expectativa ligada à realização desses procedimentos”. Do ponto de vista daquilo que no castigo é relativamente fixo, o procedimento, de acordo com Nietzsche (*GM*, II, § 13), há que se admitir que ele é anterior ao castigo, somente tendo sido nele introduzido posteriormente. 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 resignificação: 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. Em outras palavras, o processo de resignificação foi mais intenso quanto ao sentido do castigo. É o que escreve Nietzsche (*GM*, II, § 13):

[...] 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 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.

Assim, 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 (*GM*, II, § 13).

Mais do que dar conta da totalidade dos sentidos do castigo, este elenco tem a função de ressaltar sua irredutível pluralidade semiótica. É curioso observar que um autor como Nietzsche, 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 (2009: 27), 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 aspectos¹³. 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 (2016) explica o conceito de pena positivado: “pena é a imposição da

¹³ Segundo Noronha (2009: 27), “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”. O diploma em questão é o *Código Penal*, de 1940, em pleno vigor no Brasil.

perda ou diminuição de um bem jurídico, prevista em lei e aplicada pelo órgão judiciário, a quem praticou ilícito penal”. Em seguida, Delmanto (2016: 63) 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”.

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 Antônio Moniz Sodré de Aragão (1977: 261), 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”. 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).

Ainda de acordo com Aragão (1977: 267), o conceito de pena da Escola Positiva, representada por outros dois italianos, o médico Cesare Lombroso, autor de *O homem delinquente* (1880), 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”. O delinquente 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 delinquente 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 não

deve ser punido com rigor, mas tratado eficazmente, o que só pode ocorrer se as prisões se tornarem 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 corresponde 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 (*GM*, II, §§ 6 e 7) insiste em dizer. Há um gozo em castigar, de que a humanidade aprendeu a fruir coletivamente, desde cedo. 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 e de mais humano, demasiado humano. A genealogia diz a crueldade do castigo na primeira pessoa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Jhering (*apud* BRUNO, 2005: 74) afirmava que “a história da pena é a da sua constante abolição”. A ideia 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 do homem 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, antes de se dar conta, a pena já será coisa de um passado sórdido e sombrio, terá sido finalmente abolida.

Dessa perspectiva, o processo de humanização do direito penal é a gradual abolição da pena. A história tradicional 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 (2011), *Dos delitos e das penas*, foi a principal conquista da Escola Clássica. Em *Vigiar e punir*, Foucault (2014c) indica como ponto central do movimento reformista, que logo seria incorporado pelas legislações penais europeias, o repúdio aos suplícios. Com efeito, os reformadores do direito penal põem em questão o fundamento mesmo do *jus puniendi*¹⁴, expondo a inevitável contradição em que consiste a macabra celebração pública da pena enquanto suplício.

¹⁴ Conforme Jesus (2020: 5), “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 delinquentes na defesa da sociedade contra o crime”. Literalmente, *jus puniendi* é o direito de punir, cujo titular exclusivo é, desde a formação do Estado moderno, o próprio Estado.

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 (FOUCAULT, 2014c: 14).

O assassinato, repellido como crime atroz pelas leis penais, era friamente cometido, sob os auspícios das mesmas leis penais. Esta contradição, que Beccaria (2011) parece ter sido o primeiro a ver, abalava a legitimidade do sistema penal como um todo. Ao aplicar o assassinato como 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 essa 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 penal¹⁵ 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, 2009: 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 a partir da difusão da prisão como principal meio de punição nos países ocidentais, a partir de meados do século XIX. Segundo Foucault (2013: 121-2), a prisão como forma básica da pena fornece um modelo a partir do qual se desenvolve toda uma série de novos tipos 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 sequestro, um saber de observação, um saber de certa forma clínico, do tipo da psiquiatria, da psicologia, da psico-sociologia, da criminologia etc.

¹⁵ O princípio da anterioridade da lei penal, *nullum crimen, nulla poena sine praevia lege*, 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”.

Em particular, à doutrina jurídica, que é 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. *O homem delinquente*, de Cesare Lombroso, é o principal propulsor das novas ciências criminológicas: a antropologia criminal e a psicologia criminal. Sobre algumas teses de Lombroso (2017) 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. Essa forma positiva da humanização do direito penal foi positivada tanto do ponto de vista substancial quanto do ponto de vista procedimental nas legislações. A *Lei de execução penal* brasileira, por exemplo, é de clara influência criminológica.

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. Nesse sentido, um trabalho pioneiro são os *Princípios de defesa social* (1961), de Filippo Gramatica, que chegou a postular o fim do direito penal. O advento das penas alternativas, isto é, modalidades de punição mais brandas, para crimes leves, que reformulou certas disposições do *Código Penal*, também 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? 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, 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. Portanto, para Nietzsche, 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 mais humanizada das penas. Desse ponto de vista, a história do castigo pode 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 castigos. Desse modo, Nietzsche embarga as pretensões dos abolicionistas.

Vale dizer que 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” (FOUCAULT, 2014c: 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.

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 salienta, por exemplo, Max Weber (1970). 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 (2014c: 15) a respeito:

[...] 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.

Esse 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. 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 isso, 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 lhe esteja, de algum modo, relacionado.

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!...*’” (GM, III, § 15). Este malabarismo teórico é bastante semelhante ao que se vê efetuar na moderna teoria das penas, desde Beccaria (2011), que pôs o livre-arbítrio no fundamento do *jus puniendi*. A ideia 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 conduta¹⁶, de antemão sabida como ilícita¹⁷. 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, obscurecido. Cabe observar que esse 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” (SADE, 2010: 73). Apesar de seus olhos aguçados, Sade não consegue ver que a pena é um prazer, um gozo para o Estado.

Contudo, isso 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. Por isso, diz Nietzsche (A, III, § 187), 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

¹⁶ 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”.

¹⁷ Institui o art. 21 do *Código Penal*, “O desconhecimento da lei é inescusável” e, no mesmo sentido, o art. 3º da *Lei de Introdução às normas do Direito Brasileiro*, dispõe: “ninguém se escusa de cumprir a lei, alegando que não a conhece”.

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 tranquilidade: 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!

Não se trata de concluir aqui. De modo geral, as presentes considerações nos parecem mostrar o quanto é fértil o campo das investigações sobre o direito na obra de Nietzsche. Esse campo, porém, ainda não foi devidamente explorado. Por isso, querer chegar a conclusões, desfechos, arremates finais, querer dizer a última palavra jamais foi o objetivo deste ensaio. Isso 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. Este ensaio sugere simplesmente algumas hipóteses, assume determinadas perspectivas, aceita certos riscos e procura ir em frente, na medida do possível, aprofundando essas perspectivas. Este trabalho já realizaria todas as suas pretensões se pudesse se inserir na abertura desta nova senda, que é a das pesquisas em torno do direito em Nietzsche, como uma contribuição razoavelmente rigorosa.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de H. Burigo. 2.ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

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

ARAGÃO, Antônio Moniz Sodré de. *As três escolas penais: clássica, antropológica e crítica (estudo comparativo)*. 8.ed. São Paulo: Livraria Freitas Bastos, 1977.

BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. Tradução de P. Oliveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

BORGES, Jorge Luis. *Ficções*. Tradução de D. Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Vol. I. 26.ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*, de 5 de outubro de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 20 jan. 2021.

_____. Decreto-lei n. 2.848, de 27 de dezembro de 1940. *Código Penal*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del2848compilado.htm. Acesso em 20 jan. 2021.

Decreto-Lei nº 4.657, de 4 de setembro de 1942. *Lei de Introdução às normas do Direito Brasileiro*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del4657compilado.htm. Acesso em 20 jan. 2021.

_____. Lei nº 7.210, de 11 de julho de 1984. *Lei de execução penal*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L7210compilado.htm. Acesso em 20 jan. 2021.

BRUNO, Aníbal. *Direito penal: parte geral*. Tomo I. 5.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2005.

CÍCERO, Marco Túlio. *Das leis*. Tradução de O. T. Brito. São Paulo: Cultrix, 1967.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de E. F. Dias e R. J. Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

- DELMANTO, Celso et al. *Código penal comentado*. 9.ed. São Paulo: Saraiva, 2016.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e castigo*. Tradução de P. Bezerra. 7.ed. São Paulo: Ed. 34, 2016.
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de R. C. M. Machado e E. J. Morais. 4.ed. Rio de Janeiro: Nau, 2013.
- _____. *Microfísica do poder*. Tradução de R. Machado. 28.ed. São Paulo: Paz & Terra, 2014a.
- _____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: _____. *Microfísica do poder*. Tradução de R. Machado. 28.ed. São Paulo: Paz & Terra, 2014b, p. 15-37.
- _____. Nietzsche, Freud e Marx. In: _____. *Um diálogo sobre os prazeres do sexo e outros textos*. Tradução de J. L. Barreto e M. C. G. Cupertino. São Paulo: Landy, 2005, p. 47-62.
- _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de L. M. P. Vassallo. 42.ed. Petrópolis: Vozes, 2014c.
- GIACOIA JR, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- GRAMATICA, Fillippo. *Principios de defensa social*. Tradução de J. M. N. Prado. Madrid: Montecorvo, 1974.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou, matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de J. P. Monteiro, M. B. N. Silva e C. Berliner. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores)
- JESUS, Damásio Evangelista de. *Direito penal 1: parte geral*. 37.ed. São Paulo: Saraiva, 2020.
- JHERING, Rudolf von. *A finalidade do direito*. Tomo 1. Tradução de H. K. Hoffmann. Campinas: Bookseller, 2001.
- KAFKA, Franz. *O veredicto / Na colônia penal*. Tradução de M. Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- KREIMER, Roxana. Nietzsche, autor de “Funes el memorioso”: crítica al saber residual de la modernidad. In: LOUIS, Annick et al. (Orgs.). *Jorge Luis Borges: intervenciones sobre pensamiento y literatura*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2000, p. 187-97.
Disponível em:
<https://filosofiaparalavida.com.ar/Nietzsche_autor_de_Funes.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2021.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A noção de estrutura em etnologia; Raça e história; Totemismo hoje*. Tradução de E. P. Graeff, I. Canelas e M. B. Corrie. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores)

LINS, Daniel. A história da cultura é a história da crueldade. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de; FEITOSA, Charles; PINHEIRO, Paulo (Orgs.). *A fidelidade à terra: arte, natureza e política. Assim falou Nietzsche IV*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 305-12.

LOMBROSO, Cesare. *O homem delinquente*. Tradução de S. J. Roque. São Paulo: Ícone, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Tradução de M. S. P. Fernandes e F. J. D. Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

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

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de P. C. L. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Aurora*. Tradução de P. C. L. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. Tradução de P. C. L. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

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

_____. *Gaia ciência*. Tradução de P. C. L. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de P. C. L. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Obras incompletas*. Tradução de R. R. Torres Fº. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores)

_____. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida: segunda consideração extemporânea*. Tradução de A. L. M. Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017.

_____. Zur Genealogie der Moral: eine Streitschrift. In: _____. *Kritische Studienausgabe*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1980, p. 245-412.

- MARTINS, Fran. *Curso de direito comercial: contratos e obrigações comerciais*. Vol. 3. 19. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2019.
- NORONHA, Edgard Magalhães. *Direito penal*. Vol. I. 38.ed. São Paulo: Rideel, 2009.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de L. S. Machado. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores)
- SADE, Marquês de. Carta ao cardeal de Bernis, de 7 de dezembro de 1793. In: SOLLERS, Philippe. *Sade contra o ser supremo; precedido de Sade no tempo*. Tradução de L. V. Machado. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. Tradução de L. L. Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tradução de J. Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2015.
- SHAKESPEARE, William. *O mercador de Veneza*. Tradução de F. Medeiros e O. Mendes. 2.ed. São Paulo: Martin Claret, 2013.
- VIEIRA, Jair Lot (Org.). *Código de Hamurabi – Código de Manu – Lei das XII tábuas*. São Paulo: Edipro, 2017.
- WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. Tradução de L. Hegenberg e O. S. Mota. São Paulo: Cultrix, 1970.

Da Genealogia do Castigo

Este ensaio explora o conceito de castigo que Nietzsche elabora na Genealogia da moral, tendo em vista mostrar que existem reflexões de interesse jurídico na filosofia nietzschiana, que são relevantes para a discussão contemporânea acerca do direito penal. A exposição se desdobra em dois capítulos, que tratam, respectivamente: Do conceito de genealogia e Da genealogia do castigo. A longa história do castigo manifesta a radical fluidez do seu sentido, o que inviabiliza a elaboração de qualquer conceito definitivo. Todavia, a genealogia é capaz de recuperar um sentido obscurecido do castigo: ele é um afeto ativo, um prazer, um gozo, uma festa. De modo geral, Nietzsche interpreta o processo de humanização das penas como um refinamento da crueldade, em que o aspecto cruel do castigo não é gradualmente abolido, mas potencializado, encontrando-se hoje, de modo latente, mesmo na mais civilizada das penas.

Thiago Mota é doutor em filosofia e professor da Universidade Estadual do Ceará.

