

# A justiça como problema\*

Blaise Benoit\*\*

**Resumo:** Nietzsche recusa firmemente a instauração da justiça (*Gerechtigkeit*) sobre a Terra: “nós simplesmente não consideramos desejável que o reino da justiça e da concórdia seja fundado sobre a Terra” (FW/GC § 377, KSA 3.628). Entretanto, ele clama pela instauração de uma “nova justiça” (*neue Gerechtigkeit*) (FW/GC § 289, KSA 3.529), ou faz menção a uma “grande justiça [*in der grossen Gerechtigkeit*]” (JGB/BM §213, KSA 5.147), em ambas as vezes de maneira notavelmente enigmática. Assim, o presente texto considerará os diferentes campos nos quais a justiça é utilizada por Nietzsche, a fim de questionar a possibilidade de uma concepção unitária dela, em sua dimensão mais eminente.

**Palavras-chave:** justiça – vontade de potência – efetividade

Nietzsche recusa firmemente a instauração da justiça (*Gerechtigkeit*). Ele escreve, por exemplo, no parágrafo 377 da *Gaia ciência*: “nós simplesmente não consideramos desejável que o reino da justiça e da concórdia seja fundado sobre a Terra” (FW/GC § 377, KSA 3.628).

*Die Gerechtigkeit* não seria, então, um conceito a ser escrito entre aspas, para destacar que a justiça provém genealogicamente de uma configuração pulsional fraca, que se recusa a encarar a realidade? A justiça não procederá, por fim, da vontade de *vingança*? De uma sede de se vingar da *hierarquia*, à maneira das tarântulas de *Assim falava Zaratustra*, que desejam instaurar a igualdade a qualquer preço?

---

\* Tradução de Vinicius de Andrade.

\*\* Professor de filosofia da Academia de Nantes.

Pois assim me fala a justiça: ‘os homens não são iguais. E tampouco o devem tornar-se! (ZA/ZA II, “Das tarântulas”KSA 4.130).

Pois os homens não são iguais: assim fala a justiça (ZA/ZA II, “Dos doutos” KSA 4.162).

Porém, mais largamente, o pensamento de Nietzsche não contempla os requisitos ou os desenvolvimentos próprios à idéia de justiça. Nietzsche recusa o Bem em si e critica a pertinência da alternativa bem/mal. A lista é mais vasta e Nietzsche revela pelo menos à primeira leitura: a justiça divina, a justiça cósmica, a noção de ordem moral do mundo, o dever-ser, mais igualmente o direito, a lei, o contrato social, a igualdade e a justiça corretiva, o mérito e a justiça distributiva, a punição, a liberdade da vontade e a responsabilidade.

As virtudes do homem justo – por exemplo, a harmonia interior como ataraxia ou paz da alma – são destituídas, uma vez que a afirmação da justiça revela a fraqueza de um querer que recusa tanto o sensível como *vir-a-ser* quanto o *sofrimento*, ou seja, dois aspectos fundamentais da realidade. A justiça procura, pois, de forma ilusória, um *fundamento* estável para o sensível, como o mostra o “platonismo” como busca do Bem. Ela procura igualmente uma *causa* ao sofrimento, a fim de *erradicá-lo*, seja ele sofrimento *coletivo* (pensa-se no “socialismo”) ou *pessoal* (pensa-se no “cristianismo”). Por consequência, a justiça nega o trágico, ao qual seria, entretanto, conveniente *aquiescer*, dentro do campo da *Heiterkeit* como alegria serena. A justiça é mentira ou denegação, pois foge da lucidez, recusa a realidade. A justiça demanda reparação à vida, em vez de celebrá-la e intensificá-la. Querer a justiça é dar voz à indignação irrisória contra aquilo que *é*. Querer a justiça é fazer ouvir o alarido da zambumba, *das Bumbum von Gerechtigkeit* segundo a fórmula empregada no parágrafo 359 da *Gaia ciência* (FW/GC § 359, KSA 3.606). Por consequência, Nietzsche não pode ser um pensador da justiça.

Entretanto, ele diz num fragmento póstumo de agosto-setembro de 1885:

Ocorreu-me tarde – já havia passado dos vinte anos – poder descobrir o que me faltava completamente: nomeadamente, a justiça [*die Gerechtigkeit*] “Que é a justiça [*Gerechtigkeit*]? E, ela é possível? E se ela não devesse ser possível, como seria a vida suportável?” – de tal maneira me questionava sem cessar. Inquietava-me profundamente encontrar, onde quer que eu meditasse, apenas paixões, apenas perspectivas estreitas, apenas a despreocupação de quem não contemplava as condições prévias à justiça (...) Talvez a justiça ela mesma [*die Gerechtigkeit selber*] cruzaria comigo no meio do caminho! Assim começou para mim uma época de andança [*Wanderschaft*]<sup>1</sup> (KSA 11.663-664, Nachlass/FP 40[65]).

A justiça não é, pois, ignorada, o que a correspondência confirma. Pode-se se referir, por exemplo, à carta a Malwida von Meysenbug de meados de maio de 1884 (KSB 6.504): “se há sobre a Terra homens que possuem a necessidade de justiça [*Bedürfniss nach Gerechtigkeit*] mais profunda e indomável, pertencem então a estes”.

A justiça pode até mesmo ser tomada como um tema recorrente e evolutivo no pensamento de Nietzsche, que clama pela instauração de uma “nova justiça [*neue Gerechtigkeit*]”, no parágrafo 289 da *Gaia Ciência* (FW/GC § 289, KSA 3.529). Nietzsche faz também menção a uma “grande justiça [...*in der grossen Gerechtigkeit...*]”

---

<sup>1</sup> Penso que a tradução mais apropriada à *Wanderschaft* (vocábulo construído a partir do verbo *wandern*) seria *errância*, porém, para manter o paralelismo com o título da segunda parte do segundo volume de *Humano, demasiado humano, O Andarilho e sua sombra* (*Der Wanderer und sein Schatten*), a palavra escolhida foi *andança*. Provavelmente, esse foi o procedimento também adotado pelo autor francês deste texto, que traduziu *Wanderschaft* por *voyage*, uma vez que o título em francês da segunda parte de *Humano, demasiado humano* é *Le voyageur et son ombre* (N. do T.).

no parágrafo 213 de *Para além de bem e mal* (JGB/BM § 213, KSA 5.147). *Die Gerechtigkeit* permanece sendo, contudo, enigmática se considerada a obra inteira.

Este trabalho considerará, assim, os diferentes campos nos quais a justiça é utilizada por Nietzsche, a fim de questionar a possibilidade de uma concepção unitária da justiça, em sua dimensão mais eminente e problemática.

Poder-se-ia de início considerar que a filosofia de Nietzsche, em seu conjunto, tenta *fazer justiça* à totalidade do real, contra o julgamento moralizador. Fazer justiça a todas as coisas: eis aquilo para o que nos convida a *genialidade da justiça* (*Genialität der Gerechtigkeit*) do parágrafo 636 do volume um de *Humano, demasiado humano*. Essa genialidade da justiça nos incita a lutar contra as *convicções* cristalizadas (*Überzeugungen*) e, pois, a “examinar a fundo” todas as coisas, sem exceção. A justiça assim visada recapitula o filosofar nietzschiano que consiste no *Versuch* enquanto arte do ensaio, da tentativa ou da experimentação.

Contra as convicções, trata-se de tentar a interpretação adversa, levando a sério a fórmula do parágrafo 10 de *O Andarilho e sua sombra*: “E se o contrário fosse verdadeiro?” (WS/AS § 10, KSA 2.546). Mas não se trata de permanecer prisioneiro de uma lógica dos contrários (parágrafo 67 de *O Andarilho e sua sombra*: Hábito das oposições), mas, sim, de ver com cem olhos, como Argos (parágrafo 223 de *Miscelânea de opiniões e sentenças*), ou, ainda, de se confrontar com a interpretação como “nosso novo ‘infinito’” (FW/GC § 374, KSA 3.626). Deste ponto de vista, a justiça renova sua relação com a *verdade*: num sentido, não se trata tanto de *revelar*, na ordem da adequação, mas de *fazer acontecer*, no domínio daquilo que Nietzsche chamará de *transvaloração de todos os valores* (*Umwerthung aller Werthe*).

Neste contexto, a justiça é um problema, pois ela confunde a distinção entre *contemplanção* e *ação*, conforme a dupla significação

de «interpretar»: sim, a justiça pressupõe a arte de ler bem, no sentido da *fidelidade* filológica ao mundo como texto, mas a justiça implica igualmente *talhar*, ou seja, dar forma e sentido (parágrafo 12 da segunda dissertação da *Genealogia da moral*. O parágrafo 6 da segunda *Consideração extemporânea* já insistia no fato de que o homem justo “quer a verdade, não como um frio e estéril conhecimento, mas como a justiceira [*Richterin*] que ordena [*ordnende*] e pune [*strafende*], não como uma egoísta propriedade individual, mas como o direito sagrado de remover todas as fronteiras das propriedades egoístas, numa palavra, verdade como o juízo final [*Weltgericht*] e não como a presa e o prazer do caçador isolado” (HL/Co. Ext. II § 6, KSA 1.286-287).

A justiça não é senão fidelidade ao real no contexto da neutralidade: ela avalia, decide, fixa ativamente as partes assumindo a passagem de “*Jedem das seine geben*” até “*jedem das meine geben*” (, Za I/ ZA I, “Da mordida da víbora”, KSA 4.87; KSA 10.67, Nachlass/FP 3 [1] 116).

A filosofia de Nietzsche em seu conjunto é, por conseqüência, uma prática da justiça ou da “nova justiça” do parágrafo 289 da *Gaia ciência*, pensada a exemplo de Cristóvão Colombo, o aventureiro. Essa nova justiça é um *Versuch*, como tomada de risco no contexto da interpretação ao mesmo tempo discursiva e produtora.

A justiça não é, pois, simplesmente um certo *olhar* sobre o real ; ela é num sentido o *real mesmo* enquanto *aptidão* a uma certa regulação entre configurações pulsionais evolutivas; ela é igualmente o real mesmo enquanto *efetividade* dessa regulação. Pensa-se, por exemplo, no parágrafo 92 de *Humano, demasiado humano*, primeiro volume, que apresenta a justiça como “espiritualização das trocas” (segundo a fórmula de Patrick Wotling).

A justiça seria, então, uma regulação imanente às pulsões que se interpretam umas as outras sem cessar. A título de “nova” e “grande justiça”, ela iria ao caminho inverso do niilismo e também ao das

“idéias modernas”: a título de “nova” e “grande justiça”, ela tenderia a uma intensificação ou crescimento de potência (*Steigerung der Macht*), o que convida a pensar a hierarquia (*Rangordnung*) como problema. Existe, pois, uma *unidade* semântica do conceito de justiça na filosofia de Nietzsche.

Ainda assim, é possível ver a justiça sob o ângulo de uma estrutura tripartite: ordem cósmica / norma do direito / virtudes do homem justo. Essa “tripartição” iria, nesse sentido, do macrocosmo ao microcosmo. Apresentarei de maneira separada cada um dos graus dessa distinção, mas se trata de uma distinção de razão, que não implica o modelo de *partes extra partes*. Em cada um desses três “níveis” se desenrola, com efeito, a unidade do problema da regulação imanente entre configurações pulsionais evolutivas.

Em primeiro lugar, a justiça é princípio de ordem na escala do todo. Mas Nietzsche recusa a idéia schopenhaueriana de justiça eterna. Num parágrafo do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche escreve efetivamente: “Não há justiça eterna [*es giebt keine ewige Gerechtigkeit*]” (MAI/HHI § 53, KSA 2.73).

Nietzsche recusa igualmente a idéia de “justiça poética”, que reintroduz um *deus ex machina* (parágrafo 14 do *Nascimento da Tragédia*): em outras palavras, se a justiça designa a economia do todo, essa economia *é não moral*.

Poder-se-ia, então, considerar que não há lugar para a justiça *cósmica* ou a justiça *divina* no pensamento de Nietzsche, simplesmente porque, como diz o parágrafo 109 da *Gaia ciência*, “o caráter geral do mundo é (...) caos por toda eternidade” (FW/GC § 109, KSA 3.96).

O *cosmos* como reino da ordem, da beleza e da finalidade é suplantado pelo *caos*: o que reina no mundo é, pois: “a ausência de ordem, articulação, forma, beleza, sabedoria e de todos nossos antropomorfismos estéticos qualquer que seja o nome que dermos”.

Em outras palavras, não haveria concepção superior da justiça. É verdade que, no parágrafo 637 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche escreve: “queremos nos ajoelhar ante a justiça [*Gerechtigkeit*], como a única deusa [*Göttin*] que reconhecemos acima de nós [*über uns*]” (MAI/HHI § 637, KSA 2.362). “Mas não há nada fora do todo”, diz-nos o *Crepúsculo dos ídolos* (GD/CI, “Os quatro grandes erros”, § 8, KSA 6.96). Portanto: não há ponto de vista sinóptico, fundamento do assim chamado cosmos, e também não há ordem cósmica. Não há, pois, estatuto para a justiça cósmica ou para a justiça divina no pensamento de Nietzsche.

Mas o parágrafo 109 da *Gaia ciência* precisa que o caos acolhe a idéia de “necessidade”. Não a idéia de “lei”, que dá uma impressão de igualitarismo democrático (parágrafo 22 de *Para Além de Bem e Mal*), mas sim a idéia de “necessidade”. Nietzsche só fustigará, por conseqüência, a justiça eterna de Schopenhauer para valorizar a justiça eterna de Ésquilo que, como nos diz o parágrafo 9 do *Nascimento da tragédia*, vê “a Moira, a justiça eterna [*die ewige Gerechtigkeit*], sobre [*über*] deuses e homens” (GT/NT § 9, KSA 1.64).

É nesse contexto que Nietzsche distingue em outro parágrafo do *Nascimento da tragédia* a “justiça poética” – que ele fustiga – da “justiça transcendental” de Ésquilo (*die transscendentale Gerechtigkeitslösung des Aeschylus*) (GT/NT § 14, KSA 1.94-95). O comentador é, então, tentado a forjar a expressão “justiça trágica” ou “justiça dionisíaca”: contra a justiça como equilíbrio, tratar-se ia de aquiescer uma forma de necessidade do gasto, encontrada na idéia de natureza “desmesuradamente pródiga” (*verschwenderisch ohne Maass*) (JGB/BM § 9, KSA 5.21). Tratar-se-ia de uma “justiça trágica”, no sentido da *Genealogia da moral*, III, §27, ao falar na “lei da vida”: “Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de auto-supressão [*Selbstaufhebung*]: assim quer a lei da vida [*Gesetz des Lebens*], a lei da necessária “auto-superação” [*Selbstüberwindung*] que há na essência da vida [*im Wesen des Lebens*]” (GM/

GM, III, § 27, KSA 5.408). Tratar-se-ia de uma “justiça *dionisíaca*” no sentido de que o dionisíaco consiste na aquiescência ao sacrifício de tipos supremos de vida (GD/CI, “O que devo aos antigos”, § 5, KSA 6.160). Nietzsche reabilita, então, a *teodicéia* (literalmente: a justiça divina) redefinida como justificação da vida sem eliminação do sofrimento (ao parágrafo 3 do *Nascimento da tragédia*).

O problema é, pois, o seguinte: para evocar o todo, Nietzsche fala, de um lado, da “*desordem* do mundo sem Deus [*Welt-Unordnung ohne Gott*]” (KSA 12.467, Nachlass/FP 10 [21]) ou de lei do absurdo (*Gesetz des Unsinnns*) (JGB/BM § 62, KSA 5.81); de outro lado, Nietzsche evoca certa ordem trágica que conduz ao pessimismo da força. A esse estado da análise, o problema da justiça é, portanto, o problema da *ordem*.

*Hipótese alta*: a justiça é o auto-movimento da vontade de potência que se intensifica por meio de uma concepção seletiva do eterno retorno. *Hipótese baixa*: a justiça é a ficção de uma ordem elevada em direção a qual ela se lança, sendo que, na realidade, é o niilismo como desvalorização dos valores supremos que triunfa dia após dia. Donde a distinção entre a justiça entre *aspas* (a justiça “dos bons e justos” do primeiro tratado da *Genealogia da moral*) e a “nova” ou “grande” justiça, que seria uma justiça tão nobre quanto frágil: uma justiça, de alguma maneira, programática.

Em segundo lugar, a justiça é a norma do direito (*Recht*); ela se manifesta pelo direito na comunidade política. Neste estado da investigação, o problema da justiça é, pois, o problema do direito, colocado genealógicamente: qual é a origem desse valor que é o direito e qual é o valor desse valor? Ele serve a vida, intensificando-a?

O direito é tradicionalmente concebido como antídoto à *força*. Ora, Nietzsche pensa o direito *em relação a potência*, do qual ele não é senão a expressão (pensa-se aqui no parágrafo 112 da *Aurora*). “O equilíbrio é a base da justiça [*Gleichgewicht ist die Basis der Gerechtigkeit*]”, diz-nos o parágrafo 22 do *Andarilho e sua sombra* (WS/



AS § 22, KSA 2.555) (próximo do parágrafo 190 dessa mesma seção, e esse equilíbrio ascende do cálculo (*ratio*) certo ou da prudência (*Klugheit*) e não daquilo que Kant pode chamar de razão prática. A origem turva da justiça, ou seja, a dureza do estado de natureza ou o interesse no contexto da ordem das trocas é, entretanto, progressivamente *esquecida*, mas ela é *de pronto* uma desapiedada *relação de forças*, como lembra Nietzsche leitor de Tucídides no parágrafo 92 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, que recorda a terrível disputa verbal entre enviados atenienses e mélios.

Mais freqüentemente, o direito nega ou « esquece » o registro amoral da força da qual ele provém genealogicamente. Poder-se-ia, então, considerar que o direito fixa ou petrifica o vir-a-ser como relações evolutivas entre configurações pulsionais: o direito correria o risco de cair num certo esquematismo ou numa certa falta de fineza, o que destaca o parágrafo 112 da *Aurora*.

O ‘homem justo [*billige Mensch*]’ requer, continuamente, a fina sensibilidade de uma balança: para os graus de potência e direito [*Rechtsgrade*], que, dada a natureza transitória das coisas humanas, sempre ficarão em equilíbrio [*Gleichgewicht*] apenas por um instante, geralmente subindo ou descendo: – portanto, ser justo [*billig sein*] é difícil, e exige muita prática e boa vontade, e muito *espírito* muito bom (M/A § 112, KSA 3.102).

Consideremos mais precisamente o *direito penal*. Nietzsche faz dele um *problema*: *punir* é ilegítimo, mas pode ter seu valor segundo a ótica do desenvolvimento da *civilização*. Por que ilegítimo? Pois punir pressupõe a *liberdade da vontade* do *sujeito* que engaja por consequência sua *responsabilidade* na efetuação do ato repreensível. Ora, o sujeito é uma *ficção*, assim como a liberdade da vontade e a idéia de responsabilidade. Entre numerosos aforismos, lembra-se notadamente da fórmula do *Crepúsculo dos ídolos*, “o cristianismo

é uma metafísica de carrasco” (GD/CI, “Os quatro grandes erros”, § 7, KSA 6.95).

Ainda assim, o parágrafo 201 de *Para além de bem e mal* precisa bem que a recusa assustada da punição poderia provir da fraqueza. E o parágrafo 3 do segundo tratado da *Genealogia da Moral* estabelece como a civilização consegue forjar em cada um uma “memória da vontade”, a fim de que a civilização possa se perenizar. Contra toda expectativa, um sujeito responsável pode advir graças ao direito penal, e sua capacidade para *prometer* pode ajudar na *intensificação* da civilização, que pode se elevar acima da “moralidade dos costumes” (*Sittlichkeit der Sitte*) descrita na *Aurora*, a “moralidade dos costumes” sendo um tanto quanto incorporada no estatismo da *tradição* (*Herkommen*). E, além disso, a violência mais espetacular, a da punição pública precisada no parágrafo 3 do segundo tratado da *Genealogia da moral*, se interioriza e se espiritualiza.

O direito não seria, pois, senão uma interrupção que se impõe artificialmente ao vir-a-ser, por meio de uma balança pouco confiável: Nietzsche não é Dühring que, no *Valor da vida* (*Der Werth des Lebens*) considerava que o solo natal da justiça é o elemento *reativo* desejoso por *vingança*. E, contra Cálicles<sup>2</sup>, Nietzsche precisa que a necessidade de direito (*das eigentliche Bedürfniss nach Recht*) provém do forte: a lei protege o forte (GM/GM, II, § 11, KSA 5.311).

Mas a codificação das trocas próprias ao direito gera problemas. É preciso atenção para não cair na lógica do merceeiro (*Krämer*), citada em *Assim falava Zaratustra*. Contra uma regulação das trocas rígida

---

<sup>2</sup> PLATON, *Gorgias*. Trad. Monique Canto. Paris: GF-Flammarion, 1987, p. 212 (483 b-c): “Certes, ce sont les faibles, la masse des gens, qui établissent les lois, j’en suis sûr. C’est donc en fonction d’eux-mêmes et de leur intérêt personnel que les faibles font les lois, qu’ils attribuent des louanges, qu’ils répartissent des blâmes. Ils veulent faire peur aux hommes plus forts qu’eux et qui peuvent leur être supérieurs”.

demais, marcada por uma concepção demasiado estrita da reciprocidade, convém dizer com leveza, mas com profundidade, à maneira de Philine a Wilhelm Meister: “que te interessa se te amo?”<sup>3</sup>.

Existe, por conseqüência, um “para além do direito” (*Jenseits des Rechts*), ou seja, a graça (*Gnade*) como privilégio dos potentes, o que corresponde de alguma maneira à “auto-supressão da justiça [*Selbstaufhebung der Gerechtigkeit*]” (GM/GM, II, § 10, KSA 5.308).

E, em um sentido, a reparação deveria ser concebida numa escala mais vasta:

O pensamento fundamental de um direito penal novo e mais humano teria de ser: eliminar a injustiça de forma que o prejuízo possa ser reparado; em seguida, compensar o ato mau por um bom. Esse ato bom não precisaria se dirigir necessariamente aos prejudicados ou ofendidos, mas a uma pessoa qualquer; é que, por seu delito, raramente se prejudica o indivíduo, mas sim, o membro da sociedade humana, – com isso, torna-se, assim, devedor de um ato bom à sociedade. Não se deve entender isso grosseiramente, como se um roubo fosse reparável por um presente; e sim, deve aquele que mostrou sua vontade má dar prova, enfim, de sua vontade boa (KSA 8.329, Nachlass/FP 18 [53]).

É preciso retribuir o bem e o mal: mas por que precisamente à pessoa que nos fez o bem ou o mal? (JGB/BM § 159, KSA 5.100).

Neste momento da análise, o problema da justiça é o seguinte problema espinhoso: como pensar um *novo direito penal*, concebido sobre a base da *inocência do vir-a-ser*?

---

<sup>3</sup> GOETHE, Johann W. *Les années d'apprentissage de Wilhelm Meister*. Trad. de Blaise Briod. Paris : Gallimard, “Folio”, 1999. Livro IV, cap. 10, p. 299 (ver também: *Poésie et vérité*. Paris: Aubier, 1941, Livro III, p. 401). Essa passagem está citada na *Gaia Ciência* (FW/GC § 141, KSA 3.489) e em *O caso Wagner* (WA/CW § 2, KSA 6.16).

Chegamos, então, ao *terceiro* “nível”: o da virtude (*Tugend*); dito em outras palavras, a justiça como problema é aqui abordada sob o ângulo da virtude como problema.

De que maneira a virtude constitui-se como problema na filosofia de Nietzsche? Ela o é na medida em que é completamente destituída e reabilitada. Ela é destituída à maneira dos moralistas do tipo de La Rochefoucauld ou Chamfort: Nietzsche duvida sistematicamente da virtude como disposição para fazer o bem. A vaidade ou amor próprio, ou seja, as configurações pulsionais específicas, podem ser o motor das ações aparentemente virtuosas (num sentido, essa desconfiança quanto às obras poderia igualmente exprimir uma base luterana). Genealogicamente, a virtude remete à arte de mentir a si mesmo. Ela é um impasse na medida em que visa ao sucesso e à elevação individuais enquanto ela enfraquece. Ela é decadente, no sentido dito por Nietzsche em *Ecce Homo*: “enquanto o decadente em si sempre escolhe os remédios que o prejudicam” (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, § 2, KSA 6.266).

Ainda assim, a virtude pode ser reabilitada se pensada como virtù, à maneira de Maquiavel ou Stendhal das *Crônicas italianas* por exemplo. Pensa-se aqui no parágrafo 2 do *Anticristo*: “*não* a virtude, mas a capacidade (virtude à maneira da Renascença, *virtù* isenta de moralina)” (AC/AC § 2, KSA 6.170).

Para retomar o vocabulário de *Assim falava Zaratustra*, convém, por exemplo, distinguir a virtude que torna *pequeno* (que apequena) daquela que *esbanja* (que transborda). Nessa perspectiva, existem virtudes do “homem justo” no sentido da “nova justiça”: a *probidade* (*Redlichkeit, Rechtsschaffenheit*), enquanto coragem para olhar a realidade sem se disfarçar, portanto, sem mentir a si mesmo; a *Heiterkeit*, é claro, e também a luta no interior de si contra os contrários, para que o espírito livre advenha. A lista das virtudes nobres, ou das “Nossas virtudes”, para retomar o título da sétima seção de *Para além de bem e mal* não está fechada.

Por exemplo, constata-se a presença de uma retomada deslocada das virtudes cardeais preconizadas na *República*<sup>4</sup>. É, por exemplo, o parágrafo 556 da *Aurora* que, após um título explícito – “As quatro virtudes”<sup>5</sup> – enumera as qualidade requisitadas: “*Honestos* [*Redlich*] conosco mesmos e quem mais é nosso amigo; *valentes* [*tapfer*] contra o inimigo; *generosos* [*grossmütig*] para com os vencidos; *cortes* [*höflich*] – sempre: assim nos querem as quatro virtudes cardeais” (M/A § 556, KSA 3.325). O parágrafo 284 de *Para além de bem e mal* mantém esse quadro geral, modificando o conteúdo: “e continuar senhores de nossas quatro virtudes : coragem [*des Muthes*], perspicácia [*der Einsicht*], simpatia [*des Mitgeföhls*], solidão [*der Einsamkeit*]” (JGB/BM § 284, KSA 5.232).

O comentador pode, pois, falar de *estrutura tripartite*, no que se refere ao conteúdo semântico do termo *Gerechtigkeit* na filosofia de Nietzsche. Mas isso não seria um comodismo retórico ou uma espécie de concessão à “arte” da exposição? Em outras palavras: qual é a unidade que anima esses três «níveis» ou esses três “estratos”? Qual é a unidade do problema da justiça tal como Nietzsche o coloca?

Para indicar uma resposta, pode-se começar constatando, antes de tudo, que o horizonte de sentido da justiça reclama por princípio uma forma de *alteridade violenta*. Heráclito já dizia : “Não teriam sabido o nome da justiça [*Dikèsonoma*], se essas coisas não existissem”<sup>6</sup>. Mas se essa alteridade violenta é requerida, então *como acolher a injustiça enquanto injustiça no conceito de justiça, sem moralizar a justiça?*

<sup>4</sup> Ver livro IV, 427e: sabedoria, coragem, temperança, justiça.

<sup>5</sup> Lembramos que o título correto do aforismo 556 de *Aurora* é “As quatro boas” (*Die guten Vier*) (N. do T).

<sup>6</sup> Héraclite, *Fragments*. Trad. Marcel Conche. Paris : PUF, 1986, (“Epiméthée”), fragment 112, p. 390 (Clément d’Alexandrie, *Stromates*, IV, 10, 1 (II, p. 252 Stählin)).

Devias aprender a conceber a injustiça *necessária* [notwendige *Ungerechtigkeit*] de todo *pró* e *contra*, a injustiça [*Ungerechtigkeit*] como indissociável da vida, a vida mesma como *condicionada* pelo perspectivístico e sua injustiça (MA/HHI § 6, KSA 2.20).<sup>7</sup>

Precisemos então nossa questão: como acolher a injustiça *enquanto injustiça* no conceito de justiça sem ceder a duas tentações maiores:

Primeira tentação: ceder ao apelo do cinismo mais trivial. Mas Nietzsche não é Cálicles, e, além do mais, critica a baixa política de Bismarck por exemplo. O parágrafo 452 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano* é bastante claro quanto à necessidade da espiritualização e define a justiça como espiritualização da violência: “O que é necessário não são novas distribuições pela força, mas graduais transformações do pensamento; em cada indivíduo a justiça [*Gerechtigkeit*] deve se tornar maior e o instinto de violência mais fraco” (MAI/HHI § 452, KSA 2.294). E num parágrafo da *Aurora* insiste nas “pequenas doses [*Die kleinen Dosen*]” (M/A § 534, KSA 3.305) contra a impaciência política e as gesticulações do homem de ação. O realismo nietzschiano não implica a *Realpolitik*.

Segunda tentação: optar por uma lógica da redenção ou da justificação, ou ainda: optar pelo modelo hegeliano da astúcia da razão. O fragmento póstumo 26 [276] do verão-outono de 1884 insiste no fato de que o caos da alma moderna provém de crenças subsistentes sempre à justiça imanente, à justiça transcendente, à ordem da providência (expressões que ele usa entre aspas). E no parágrafo 277 da *Gaia ciência*, Nietzsche nos adverte quanto ao perigo em crer numa certa providência pessoal (*persönliche Providenz*), sempre tentadora.

---

<sup>7</sup> Recorremos aqui à tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho para o volume *Nietzsche – Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção “Os Pensadores”) (N. do T).

Em outras palavras: pode-se realmente pensar a justiça sem “teodicéia”, no sentido de Leibniz, mas igualmente no dos estóicos, ou de Hegel? Pode-se realmente pensar uma justiça *para além de bem e mal*<sup>8</sup>, uma justiça *dionisíaca* que acolha sem julgamento moralizador tanto a *criação* quanto a *destruição*? Em definitivo, pode-se realmente pensar uma justiça *não moral*? Uma teodicéia dionisíaca?

Pode-se aqui recorrer a um fragmento póstumo da primavera de 1884: “A *justiça* como modo de pensar construtivo, que separa e extermina, que procede das avaliações: *o representante supremo da vida ela mesma*”<sup>9</sup> (KSA 11.141, Nachlass/FP 25 [484]).

Ora, a vida é ilógica e injusta<sup>10</sup>... (vejam-se os parágrafos 26 da *Gaia ciência* e 259 de *Para Além de Bem e Mal*). Através dessa perspectiva, outro fragmento póstumo é precioso: “A justiça [*Gerechtigkeit*] como função de uma potência [*Macht*] possuidora de uma vasta visão panorâmica que vê acima das pequenas perspectivas de bem e mal, assim, um horizonte mais vasto daquilo que é vantajoso – ter em vista a conservação daquilo que é mais que esta ou aquela pessoa” (KSA 11.188, Nachlass/FP 26 [149]).

A unidade do problema da justiça é, pois, o problema da regulação imanente entre configurações pulsionais evolutivas, o que faz

---

<sup>8</sup> “Essa criatura tem em sua essência um grande método de conhecimento: ela sente muitos prós e contras – ela eleva-se à *justiça* [*Gerechtigkeit*] – à *compreensão para além das avaliações de bem e mal* [*zum Begreifen jenseits des Gut- und Böseschätzens*]” (KSA 11.182, Nachlass/FP 26 [119]).

<sup>9</sup> “*Gerechtigkeit als bauende ausscheidende vernichtende Denkweise, aus den Werthschätzungen heraus: höchster Representant des Lebens selber.*” (KSA 11.141, Nachlass/FP 25 [484]).

<sup>10</sup> “Somos a priori seres ilógicos e injustos – sem isso não há vida [*wir sind von vorn herein unlogische und ungerechte Wesen – ohne dies giebt es keine Leben.*]” (KSA 10.232, Nachlass/FP 6 [1]).

com que se coloque o problema de uma nova *hierarquia*<sup>11</sup>. Por consequência, a justiça seria aqui a *transvaloração de todos os valores* (*Umwerthung aller Werthe*) no nível da *civilização*, essa transvaloração de todos os valores sendo concebida à luz do eterno retorno como peso mais pesado (veja-se o parágrafo 341 da *Gaia Ciência*).

Precisemos, entretanto, que a regulação imanente é busca de *equilíbrio* (*Gleichgewicht*). Mas nunca houve equilíbrio de forças (*weshalb es nie ein Gleichgewicht der Kraft gegeben hat*) (KSA 9.530, Nachlass/FP 11 [233]). Já o fim do parágrafo 112 da *Aurora* invalidava a possibilidade do repouso da balança, com seus dois pratos em igualdade. A posição de *equilíbrio* é uma *ficção*, uma vez que tudo é fluxo<sup>12</sup>. Lê-se, por exemplo, num fragmento póstumo do verão de 1880: “Ser *justo* – nada! Tudo flui! [*Gerecht sein – nichts! Alles flüssig!*]” (KSA 9.108, Nachlass/FP 4 [34]).

Não seria conveniente então *redefinir* a justiça na ordem da afirmação da *prodigalidade*? Ser justo, não seria *superabundar*, fazendo dessa *superabundância* um valor? Não seria conveniente querer o *Überschuss von Kraft* ou o *Überschuss von Kräften*<sup>13</sup> para ser justo?

<sup>11</sup> “O problema da justiça [*Gerechtigkeit*]. O problema da medida [*Maasses*]. O problema da hierarquia [*Rangordnung*].” (KSA 12.311, Nachlass/FP 7 [50]).

<sup>12</sup> “Mas não existem coisas, mas sim, tudo flui” (KSA 8.413, Nachlass/FP 23 [26]); “O fato é o eterno fluxo” (KSA 9.108, Nachlass/FP 4 [35]); “Tudo é fluido” (KSA 10.137, Nachlass/FP 4 [80]); o “fluxo absoluto” (KSA 10.138, Nachlass/FP 4 [83]).

<sup>13</sup> Encontra-se a expressão “*Überschuss von Kraft*” notadamente nos seguintes textos: *Ecce Homo*, “Por que escrevo livros tão bons”, “O nascimento da tragédia”, §2, *op. cit.*, p. 104 ; KSA 6. 311; num fragmento póstumo do fim de 1870-abril de 1871 (KSA 7.144, Nachlass/FP 7 [27]); num fragmento póstumo da primavera 1880 (KSA 9.60, FP 3 [48]) ; num póstumo de primavera-outono 1881 (KSA 9.454, Nachlass/FP 11 [35]); num póstumo do outono de 1887 (KSA 12.426, Nachlass/FP 9 [153]); a expressão “*Überschuss von Kräften*” é por exemplo utilizada em um fragmento póstumo de maio-junho de 1885 (KSA 11.521, FP 35 [28]), e noutro do outono de 1887 (KSA 12..414, Nachlass/FP 9 [139]).



Neste estado do exame, a justiça não designaria tanto a regulação como equilíbrio, mas sim o transbordamento reivindicado: “Que a cada crescimento do homem, tenha de crescer também o seu reverso; que o homem *supremo* [*der höchste Mensch*], se tal conceito é permitido, seria o homem que representaria mais fortemente o *caráter antagônico da existência* [*den Gegensatz-Charakter des Daseins*] enquanto glória [*Glorie*] e única justificação [*Rechtfertigung*]” (KSA 12.519-520, Nachlass/FP 10 [111]).

Dioniso nos quer maldosos, diz-nos o parágrafo 295 de *Para além de bem e mal*. Por consequência, a *fecundidade* tem um preço: a justiça como transbordamento ou excesso. Essa justiça coincide com o amor: não o amor como *graça benevolente*, mas o amor *para além de bem e mal*, fundado sobre o *conflito* não dissimulado ou não edulcorado: “O que se faz por amor [*Liebe*] sempre acontece além do bem e do mal [*jenseits von Gut und Böse*]” (JGB/BM § 153, KSA 5.99).

Fragmento póstumo de novembro 1887-março de 1888: “Que é o amor? Uma necessidade para sair de si [*Was ist die Liebe ? Ein Bedürfniss, aus sich hinauszugehn*]” (KSA 13.83, Nachlass/FP 11 [207]).

Aquele está oco e quer ficar cheio [*Jener ist hohl und will voll werden*]<sup>14</sup>, esse está repleto e quer esvaziar-se [*Dieser ist überfüllt und wil sich ausleeren*] – cada qual é impelido a buscar um indivíduo que sirva a seu propósito. E este processo, entendido em sua mais alta aceção, é designado com uma só palavra nos dois casos: amor [*Liebe*] (M/A § 145, KSA 3.137).

<sup>14</sup> Eco do sermão da montanha? Ver Mateus, 5, 6: “Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice: ils seront rassasiés” (TOB p. 2314); Lucas, 6, 21: “Heureux, vous qui avez faim maintenant : vous serez rassasiés” (TOB p. 2467). Consultar igualmente Agostinho: *Confissões*, Livro I, capítulo VII.

o amor [*die Liebe*] foi falsificado como entrega (e altruísmo), ao passo que ele é um crescimento ou entrega que se sucede a uma riqueza suberabundante de personalidade [*in Folge eines Überreichthums von Persönlichkeit*] (KSA 12.427, Nachlass/FP 9 [156]).

O amor [*Liebe*] – entre seus meios a guerra [*Krieg*], em seu fundo o ódio de morte dos sexos (EH/EH “Por que escrevo livros tão bons”, § 5, KSA 6.306; WA/CW § 2, KSA 6.15).

Ainda assim, a justiça não coincide com o “*laisser aller*” ou com a anarquia dos instintos na medida em que a civilização *extorque* a estabilidade para se perenizar. Dito de outra forma, a vontade de potência pode regular-se a si mesma e, assim, *retardar* seu tempo. Pensa-se, aqui, num fragmento póstumo do verão de 1886-outono de 1887: “quando se representa a justiça [*Gerechtigkeit*] com uma balança [*Wage*] às mãos: a alegoria correta seria a justiça sobre uma balança, de forma que ela *mantenha* [hält] os dois pratos [*die beiden Schalen*] em equilíbrio [*im Gleichgewicht*]” (KSA 12.221, Nachlass/FP 5 [82]).

A justiça é, assim, auto-regulação da vontade de potência. Se o equilíbrio não existe, convém, então, se orientar a um *processo de posição* e, se se quer, de “equilibração” das forças. “A vida definir-se-ia como uma forma durável de um processo de equilibração das forças no qual variados combatentes desenvolver-se-iam, cada um no seu lado, de forma desigual [*Leben wäre zu definiren als eine dauernde Form von Prozess der Kraftfeststellungen, wo die verschiedenen Kämpfenden ihrerseits ungleich wachsen*]” (KSA 11.560, Nachlass/FP 36 [22]).

*Prozeß der Kraftfeststellungen*: a traduzir por “processo de equilibração das forças” ou por “processo de determinação [estabelecimento, fixação?] das forças”, com o risco do desequilíbrio? O problema da justiça está aí, nesta tensão entre equilíbrio e desequilíbrio ou transbordamento. De *wägen* a *überwiegen* (de “pesar a “ser mais pesado”, no sentido de “predominar”), ou *überfliessen*; de *Gleichgewicht* a *Übergewicht*, *Überfluss*, *Überschuss* ou *Übermacht*.

**Abstract:** Nietzsche firmly dismisses the instauration of justice (*Gerechtigkeit*) on Earth: “we simply do not consider desirable that the kingdom of justice and concordance be founded on Earth ” (FW/GC § 377, KSA 3.628). However he calls for the instauration of a “new justice [*neue Gerechtigkeit*]” (FW/GC § 289, KSA 3.529), or mentions a “great justice [...*in der grossen Gerechtigkeit...*]” (JGB/BM §213, KSA 5.147), in both cases rather enigmatically. The presentation will therefore envisage the various contexts in which justice is used by Nietzsche, with a view to examining to what extent a unified conception of justice –in its highest form- is possible.

**Keywords:** justice – will to power – effectiveness

## referências bibliográficas

1. GOETHE, J. W. *Les années d'apprentissage de Wilhelm Meister*. Trad. Blaise Briod. Paris : Gallimard, 1999 (“Folio Essais”).
2. ———. *Poésie et vérité*. Trad. P. du Colombier. Paris: Aubier, 1941.
3. HÉRACLITE. *Fragments*. Trad. Marcel Conche. Paris: PUF, 1986 (“Epiméthée”).
4. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1988. 15 v.
5. PLATON. *Gorgias*. Trad. Monique Canto. Paris: GF-Flammarion, 1987.