

Justiça, justeza e *amor fati*. Sobre a interpretação de Blaise Benoit

André Martins*

Resumo: O artigo tem por objetivo refletir sobre a questão da justiça na filosofia de Nietzsche. Para isso, toma como ponto de partida o texto de Blaise Benoit intitulado “A justiça como problema”, com o qual estabelece um diálogo marcado por aproximações e distanciamentos.

Palavras-chave: justiça – justeza – criação – efetividade

Nietzsche recusa firmemente a instauração da justiça na terra, e no entanto convoca a uma “nova justiça” ou a uma “grande justiça”, observa Benoit, propondo como objetivo de seu texto “A justiça como problema” buscar, a partir de uma análise rigorosa das ocorrências do termo na obra de Nietzsche, uma interpretação unitária do conceito de justiça (*Gerechtigkeit*) na filosofia do autor. Neste artigo, procuraremos acompanhar a interpretação de Benoit a partir de nossa própria leitura de seu texto, comentando-a, seguindo o que ela nos suscitou, reinterpretando-a por nossa vez, pensando com Nietzsche sobre suas questões fundamentais não apenas de conteúdo, como também metodológicas e interpretativas.

* Professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro (URFJ) e coordenador do Grupo de Pesquisas Spinoza e Nietzsche (SpiN).

No parágrafo 377 de *A gaia ciência*, Nietzsche afirma não ser desejável a *justiça* sobre a terra, associando a justiça à harmonia, claramente, a meu ver, no sentido de que uma *correção* do mundo não é desejável (cf. FW/GC § 377, KSA 3.628). Esta crítica a toda tentativa de corrigir a existência é feita por Nietzsche desde *O nascimento da tragédia* (cf. GT/NT § 15, KSA 1.97) e é posteriormente retomada na própria idéia do *amor fati*. O antagonismo em questão é aquele que opõe correção da existência a afirmação da existência, que passa por uma afirmação do mundo. É preciso sublinhar que esta afirmação da existência exige, inevitavelmente, caso efetiva e não apenas ideal, uma afirmação do mundo, isto é, que a não-harmonia dele faz parte e expressa sua multiplicidade (ou as diferentes vontades de potência). O desejo de justiça, remarca Benoit, seria um desejo de instintos fracos, que se recusam a encarar a realidade de frente, não aceitando a mudança como constitutiva da existência sensível, e portanto também o sofrimento, buscando ao contrário a *ataraxia*¹. A justiça clama por reparação da vida, ao invés de intensificá-la, escreve Benoit.

Em 1885, no entanto, Benoit o aponta com precisão, Nietzsche, em um fragmento póstumo, confessa questionar-se se sem a justiça a vida seria suportável (cf. KSA 11.663, Nachlass/FP 40 [65]). E mais, que ele iniciara um percurso no intuito de obtê-la. Em uma carta a Malwida von Meysenbug, aponta ainda Benoit, Nietzsche se inclui entre aqueles que têm uma necessidade indomável de justiça na terra (KSB 6.504).

¹ Nos dias de hoje podemos pensar não só nos exemplos dados pelo próprio Nietzsche, mas em outros, como a medicina e seu ideal, apoiado pela indústria farmacêutica e, por conseguinte, pela mídia, de uma saúde perfeita e um bem-estar completo, que rechaça todo tipo de sofrimento como insuportável e busca fórmulas de felicidade ainda que ao preço do entorpecimento e da letargia legalizados. Ideal contrário ao que Nietzsche chamará de “a grande saúde” (cf. MAI/HHL, Prefácio, § 4, KSA 2.17; FW/GC § 382, KSA 3.635 e NW/NW, Epílogo § 2, KSA 6.418.).

Contradição? Deparamo-nos, como recorrentemente na obra de Nietzsche, com afirmações que a princípio se contradizem. E é antes de mais nada louvável que o comentador ou intérprete as enfrente, como faz Benoit neste texto, ao invés de apenas esquivar-se delas sub-repticiamente. Como em todas as contradições na obra de Nietzsche, contudo, cabe perguntarmo-nos, como atitude metodológica inevitável inicial, “em que sentido” o autor faz um e outro conjunto de afirmações contraditórias, buscando no próprio texto as chaves de sua compreensão. No fragmento póstumo em questão, um aparente detalhe chama-me logo a atenção: Nietzsche não se propõe a instaurar a justiça, mas a buscar suas “condições prévias”. Busca a gênese de um estado de alma, e não a correção de algo na existência em geral ou no mundo em particular. Na referida carta, tal hipótese pode ser reforçada: o que Nietzsche busca, aquilo de que necessita, não seria uma correção, mas uma afirmação da existência. Buscaria a gênese pulsional de tal afirmação, suas condições afetivas para tal. Uma questão se impõe a essa tênue hipótese inicial: por que a ataraxia não poderia ser o estado de alma requerido para essa afirmação? A resposta, ainda na forma de hipótese, talvez seja algo como: pois a ataraxia, embora proteja das paixões tal como Nietzsche busca proteger-se, o faz ao preço de um distanciamento afetivo do mundo e da vida. Nesse sentido, Nietzsche buscaria uma justiça “na terra”: a possibilidade de afirmação da vida sem que se abra mão das sensações e dos impulsos, ao contrário, que os próprios instintos possam, ao serem afirmados, expressarem-se ativa e positivamente.

Acompanhemos as soluções interpretativas avançadas por Benoit. No mesmo sentido de nossa interpretação de leitura, Benoit lembra que em *Humano demasiado humano* Nietzsche refere-se a prestar justiça à totalidade do real, contra julgamentos moralizadores e convicções cristalizadas (cf. MAI/HHI § 636, KSA 2.361). A justiça corresponderia assim à justeza: “ajustar-se” ao devir, à multiplicidade do real, à efetividade em devir, à totalidade da exis-

tência, isto é, afirmá-la tragicamente, desejá-la. A justiça implica, uma vez que se propõe a ajustar-se não a um ideal, mas ao real mutante, efetivo e singular, uma maleabilidade de percepção, uma capacidade de aceitação ativa, uma força plástica contrária à fraqueza e ao medo que levam o homem a apegar-se a ideais imutáveis, a modelos fixos de tradução do real, que o levam, enfim, a desejar controlar o incontrolável, vingando-se da vida, ressentindo-se por seu caráter imprevisível e inovador. Em outras palavras, o que está em jogo nessa aparente contradição, nesse jogo de espelhos nietzschiano sobre o conceito de justiça, diz respeito a quem se faz justiça. É justo o ideal, a perfeição idealizada e, portanto, inexistente, de modo que então a efetividade é injusta? Ou é justo o real, a efetividade, e o que consideramos como injustiças nada mais são que contrariedades? Nesse sentido propriamente nietzschiano, e não mais supostamente divino, transcendente ou ideal, a justiça, paradoxal e necessariamente, é *criação*, uma vez que se adequar a algo que não existe previamente é experimentar-se, transformar o que há sem modelos prévios, permitir-se o *Versuch*, a experimentação de si, a arte da vida, a experiência estética de enfrentar o novo e por conseguinte de contribuir para sua invenção. A justiça não é, portanto, somente uma “fidelidade ao real”, sublinha Benoit, uma vez que o real não é fixo: “ela avalia, ela decide”. Ela interage com o real, ela o transforma, ela cria. Ela é uma “nova justiça” (FW/GC § 289, KSA 3.529). Buscar a justiça sobre a terra, contrariamente à proposta religiosa e moral, consiste assim em buscar as condições afetivas que permitam que nos livremos do ressentimento – e dele nos livramos por tirar-lhe o investimento instintual, ao sermos ativos. Pois quanto mais ativos na terra, menos nos ressentimos.

Encontrada essa “unidade semântica do conceito de justiça”, Benoit buscará então vislumbrar esse conceito “sob o ângulo de uma estrutura tripartite”, nos seguintes “níveis”: 1) ordem cósmica; 2) norma do direito; 3) virtudes do homem justo.

1) Justiça e ordem cósmica (sentido cósmico). Recusando a justiça eterna schopenhaueriana e a justiça poética do *deus ex machina* da arte trágica eurípidiana, a justiça como “economia do todo” é “não moral”. A ordem cósmica é a do caos, no sentido de uma ausência de ordem moral, prévia, harmoniosa. Ao contrário, se “não há nada fora do todo” (GD/CI, “Os quatro grandes erros”, § 8, KSA 6.96), não é possível extirpar dele o que nos desagrade a fim de corrigi-lo segundo uma pretensa ordem moral. Contra a idéia de justiça como equilíbrio, Nietzsche proporia uma compreensão da justiça como trágica ou dionisíaca, escreve Benoit. Em seu característico (talvez possamos dizer: metodológico) uso contraditório das palavras, a fim de exigir do leitor que o compreenda – ao invés de se ater ao significado prévio ou corrente correspondente ao significante em questão – e propondo, assim, uma transvaloração de todos os valores, Nietzsche fala da desordem de um mundo sem Deus e da ordem trágica do mundo, da ausência de lei e da lei da vida ou da necessidade.

2) Justiça e norma do direito (sentido social ou coletivo). O direito “serve à vida, intensificando-a?”, pergunta-se nietzschianamente Benoit. Primeiramente, o direito é pensado por Nietzsche como se originando de uma relação de forças, origem, no entanto, progressivamente esquecida, em prol do equilíbrio obtido (cf. M/A § 112, KSA 3.100). Decorre daí que se por um lado o direito é expressão de fraqueza daqueles que buscaram garantir sua pouca força por meio de um expediente legal, por outro lado o direito também protege o forte, exigindo uma reparação social pela má fé da ação dolosa do fraco. Em resumo, Benoit considera que a questão é de pensar um direito penal vislumbrado sobre a base da inocência do vir-a-ser – ao que me parece cabe aqui pensar na proposta de Spinoza de inocentar o direito natural inevitavelmente amoral de cada indivíduo, assumindo-se o caráter contingente e coletivo, mas útil e necessário para a vida comum (tanto mais quanto mais distante da moral), do direito civil.

3) As virtudes do homem justo (sentido individual). Também no que diz respeito à virtude precisamos nos perguntar em que sentido Nietzsche a critica e em que sentido dela faz o elogio. Ela é criticada no sentido moral, como uma fachada, que oculta sob a boa aparência afetos e paixões proibidos, porém sentidos, e tal ocultação visa egoisticamente aos louros atribuídos àquele que procurar fazer o bem, reduzindo-se portanto a uma vaidade e uma falsidade com os outros e consigo próprio. Em seu sentido amoral, Nietzsche a preconiza “como coragem de olhar a realidade sem se furtrar e portanto sem mentir”, nas palavras de Benoit. Em *Aurora*, por exemplo, lembra Benoit, Nietzsche explicita o que considera “as quatro grandes virtudes”, a saber, a lealdade consigo mesmo e com os amigos; a coragem contra os inimigos; a magnanimidade para com os vencidos; a polidez sempre (M/A § 556, KSA 3.325).

Benoit se pergunta então qual a unidade que anima esses três níveis da estrutura semântica do termo justiça na obra de Nietzsche. E começa por reclamar como horizonte comum “uma forma de *alteridade violenta*”, e se pergunta como pensar a injustiça sem moralizar a justiça. Para Nietzsche, tal como é explicitado no prefácio de 1886 a *Humano demasiado humano*, a injustiça é inseparável não somente do que nos desagrade, mas também do que nos agrada. Nesse sentido, a vida não é justa, ela simplesmente é.

No meu entender, contudo, não se trata fundamentalmente de uma alteridade violenta, mas simplesmente de uma inevitável contrariedade. Os trechos selecionados e cuidadosamente analisados por Benoit o indicam: a contrariedade, a agonística, o conflito, são simplesmente conseqüência direta das diferenças e singularidades individuais, mas também dentro do próprio indivíduo. A filosofia de Nietzsche desconstrói a possibilidade de uma moral natural ao mostrar que os conflitos externos existem antes de tudo internamente em cada um de nós, não como oposição de princípios, mas como multiplicidade instintual. Assim como alguma ordem deve emergir

do conflito interno para que um instinto predomine e possamos nos tornar tanto mais livres porque mais criadores, isto é, nos termos em questão, mais justos com a realidade e conosco mesmos, também a vida coletiva demanda uma ordem, sem que seja preciso para isso a instauração ou a justificação de uma moral, de certo um errado em si, de uma verdade que oprima as diferenças.

Benoit passa então à importância de se incluir o conceito de injustiça no de justiça sem cair no que chamará de duas tentações maiores: de considerar Nietzsche um cínico no sentido mais trivial do termo, ou de acreditar na justiça como uma providência pessoal.

Contra a primeira interpretação, Benoit cita o parágrafo 452 de *Humano demasiado humano*, em que Nietzsche definiria a justiça como “espiritualização da violência” (MAI/HHI § 452, KSA 2.293). Porém, podemos objetar, esse termo não é de Nietzsche, ao menos não nessa passagem. Os termos de Nietzsche são: “Não precisamos de partilhas novas e violentas, mas de mudanças de espírito progressivas; é, em todos, a justiça que deve crescer, e o instinto de violência se enfraquecer”. De minha parte, tendo a discordar de uma interpretação que traduza essa passagem como uma proposta de espiritualização da violência. Não que essa proposta não possa ser encontrada em Nietzsche. Porém, o que a passagem em questão parece nos dizer de maneira mais clara e direta é que a justiça, enquanto ordem não moral, mas sim como efeito de uma gradativa justiça à realidade, deve crescer em todos, enquanto que o instinto de violência pode expressar, ao contrário, uma não aceitação desta, uma imposição oriunda do ressentimento para com a diferença.

O que está em questão aqui, como, aliás, em toda a filosofia de Nietzsche, a meu ver, é a sutil compreensão das tênues fronteiras da expressão ressentida da vontade de potência e da expressão livre e potente dessa mesma vontade. Isso por si só não é uma objeção à

proposta nietzschiana, uma vez que o que ela enfatiza todo o tempo e fundamentalmente é a experimentação, a vivência, e não, de modo algum, uma compreensão puramente teórica, enunciativa, formal, nominal, proposicional. Sua opção pelas definições contraditórias a meu ver reforça exatamente esse ponto, levando o leitor a pensá-las fora do plano teórico ou geral, a utilizá-las como modos de trabalhar as pré-condições afetivas de sua maneira de estar no mundo: é somente no caso a caso, e mais, no caso a caso não descrito, mas vivido, que cada um poderá fazer uso de sua compreensão para fins de intensificação da vida.

A tradução dessa adaptação criativa de nossa compreensão em uma espiritualização da violência me parece redutora, como se houvesse em Nietzsche uma proposta de “humanização” das paixões oriundas de um suposto lado animal do homem. Entendo, ao contrário, que Nietzsche afirma, simplesmente, a necessidade de ordenação dos instintos, de uma ordenação não moral e não sob o controle de um sujeito ou de um eu essenciais, idênticos ou fixos. Estamos, sob essa minha interpretação, parece-me, no cerne da questão da justiça como justeza ao devir e aceitação da efetividade enquanto vida.

Contra a segunda interpretação, Benoit lembra que a vida é para Nietzsche ilógica e injusta do ponto de vista pessoal, podendo ser considerada como uma expressão imanente da vontade de potência, sem que esta siga qualquer teodicéia, finalidade ou ordem moral, gerando em seu próprio movimento e ao mesmo tempo tanto a criação quanto a destruição (cf. FW/GC § 26, KSA 3.400; JGB/BM, §259, KSA 5.207).

A unidade encontrada por Benoit para o conceito de justiça em Nietzsche seria assim, conclui, a da “regulação imanente entre configurações pulsionais evolutivas”, o que coloca o problema “de uma nova hierarquia”, associado à transvaloração de todos os valores, entendida aqui como uma transvaloração de todos os valores.

No meu entender, mais uma vez, não se trata exatamente de uma regulação de instintos, senão de uma regulação de instintos no sentido de um ajustamento criativo à realidade, potencialmente transformador desta porque é, ao ser criativo, intrínseca e inevitavelmente transvalorador. Hierarquia, se na prática há, será sempre singular, porque sempre calcada na experimentação vivida, e não em novas tábuas de julgamento do devir.

Benoit propõe então que mais do que uma regulação que vise ao equilíbrio, a justiça em Nietzsche deve ser compreendida como “prodigalidade” e “transbordamento”, sendo a “superabundância” o seu valor. Superabundância que aceita e afirma “o caráter contraditório da existência” (KSA 12.519, Nachlass/FP 10 [111]), um amor como “necessidade de sair de si” (KSA 13.83, Nachlass/FP 11 [207]) que resulta em um amor à efetividade “fundado sobre a conflitualidade não dissimulada e não edulcorada”, nas palavras de Benoit.

Benoit termina seu texto afirmando a justiça como auto-regulação da vontade de potência. Talvez, acrescento, tanto em seu sentido cósmico, quanto em seu sentido individual, mas também como horizonte e desafio para o seu sentido social ou coletivo. Terminarei este comentário, a meu turno, retomando essa questão, tecendo breves considerações a respeito e levantando uma hipótese como uma pista que permita pensá-la.

Entendendo a justiça como justeza ao real, como experimentação da afirmação trágica do devir e do todo da existência, afirmação esta ativa e criadora, ao passarmos da relação de si (justiça como virtude, como força plástica de aprovação) com o real (justiça como ordem cósmica ou caos, a ser aprovada), para a relação com o outro na coletividade (justiça como norma social ou regulação social das diferenças), como pensar o direito numa concepção de homem sem livre-arbítrio e em um mundo, portanto, sem responsabilização moral?

Uma espiritualização das pulsões ou da violência não me parece suficiente nem eficaz. Mais que isso, tendo a pensar que esse

caminho interpretativo poderia recair em uma moral, como fruto de uma suposta exigência prática, digamos. Manteria Nietzsche a tradicional divisão entre paixões, violentas e sexuais, e sua espiritualização? Ao modo de Freud? Talvez sim, dada a filosofia de Schopenhauer comum na origem de ambos. A meu ver não. Se em Freud essa divisão é explícita, em Nietzsche me parece que ela é sempre somente fruto de interpretação, de trechos que podem ser, tal como busquei fazer nesse exercício reflexivo, interpretados de outra forma, com Nietzsche querendo dizer apenas que o conhecimento da realidade é o mais potente dos afetos², de modo que implica em sua maior afirmação e se torna assim capaz de desfazer afetos oriundos de uma reatividade ou de um ressentimento em relação àquilo que simplesmente nos contraria.

Na direção dessa cisão do homem em uma parte propriamente humana porque espiritual (e divina) e outra propriamente animal (pulsional e passional), Kant fundamentaria o direito moderno ao propor uma introjeção da lei na forma da atribuição de um livre-arbítrio ao homem, de maneira a poder responsabilizá-lo moralmente e, por conseguinte, puni-lo. O coletivo não é mais tanto um problema, uma vez que a lei não é mais pensada como regulação das relações entre intimidades pulsionais e singularidades, mas entre seres dissociados de si mesmos e de sua potência própria de valoração e criação, pois que previamente auto-regulados pela moral introjetada (em termos de Freud, como um superego que funciona tal qual o imperativo categórico kantiano³).

² Reenvio a meu texto “Spinoza e Nietzsche: aproximações”. In: MARTINS, A. (org.). *O mais potente dos afetos*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 9-15.

³ FREUD, S. *O eu e o isso*, Rio de Janeiro: Imago, 1987, vol.19(ESB), p.47; *Idem*, *O problema econômico do masoquismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1987 (ESB, v. 19), p.185.

Parece-me que a filosofia de Nietzsche proporia uma ordem social não apenas no sentido fraco de possibilitar o convívio comum, mas no sentido forte de favorecer a expressão das singularidades. Seus textos sobre a disciplina, seus elogios a uma ascese do forte, sua tese de que a imposição de um instinto sobre outros em nós é fundamental para permitir a realização de grandes feitos, sem o quê dispersamos nossas forças sem orientá-las por um querer, por um desejo maior, por uma vontade de expansão, indicam essa direção interpretativa, que é ética e propositiva. Nesse sentido, essa ordem não se oporia às pulsões, mas ao contrário, as favoreceria em sua expressão mais potente⁴. Mas essa hipótese demandaria outro e mais detalhado desenvolvimento. Espero por ora ter conseguido levantar questões e avançar pistas de reflexão e estudo à altura daquelas que a leitura do texto de Blaise Benoit em mim suscitou.

Abstract: This article aims to reflect on the question of justice in Nietzsche's philosophy. In this sense, it takes as a starting point Blaise Benoit's text entitled "Justice as a problem", with whom he establishes a dialogue marked by approaches and distances.

Key-words: justice – justness – creation – effectiveness.

⁴ Tratar-se-ia, em termos da psicanálise, de pensar outra forma de *superego*, enquanto produção inevitável do *id* no encontro deste com o ambiente, com o fora, com o outro, não mais como castrador, mas um *superego* que, nos termos de Winnicott, favoreça, enquanto modalidade de *falso-self*, a expressão e a expansão criativa do *self*, uma expressão verdadeira de si. Em termos coletivos, tratar-se-ia de pensar as instituições seguindo esse mesmo princípio, no caso spinoziano, como inevitáveis e podendo favorecer a expressão das potências singulares. (Reenvio, nesse sentido, aos meus trabalhos seguintes: MARTINS, A. *Pulsão de morte?* Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009; "L'éthique dans le Traité Politique: l'appartenance à l'État sans inertie". In: Jaquet et alli (orgs.). *La multitude libre: nouvelles lectures du Traité Politique*, Paris: Éd. Amsterdam, 2008; "La politique ou la raison désirable chez Spinoza". In: *Philonsorbonne*, n.4, 2009).

referências bibliográficas

1. BENOIT, B. “A justiça como problema”. Trad. Vinicius de Andrade. In: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo: GEN, n. 26, 2010, p.53-71.
2. FREUD, S. *O eu e o isso*, Rio de Janeiro: Imago, 1987(ESB, v. 19).
3. ———. *O problema econômico do masoquismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1987 (ESB, v. 19).
4. MARTINS, A. *Pulsão de morte?* Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009.
5. ———. “L'éthique dans le Traité Politique: l'appartenance à l'État sans inertie”. In: Jaquet et alli (orgs.). *La multitude libre: nouvelles lectures du Traité Politique*, Paris: Éd. Amsterdam, 2008.
6. ———. “La politique ou la raison désirable chez Spinoza”. In: *Philonsorbonne*, n.4, 2009.
7. ———. (org.). *O mais potente dos afetos*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
8. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1988. 15 v.