

Universidade Federal Fluminense
Instituto De Ciências Humanas E Filosofia
Programa De Pós-Graduação Em Psicologia

O que se quer quando se pede por Justiça?

Sobre o Espírito de Vingança e a atualidade do Homem do Ressentimento.

Érika Figueiredo Reis

Orientadora: Profa. Dra. Cecília Maria Bouças Coimbra.

Niterói
Outubro de 2013.

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

R375 Reis, Érika Figueiredo.
O que se quer quando se pede por justiça? / Sobre o Espírito de Vingança e a atualidade do Homem do Ressentimento / Érika Figueiredo Reis. – 2013.
240 f.
Orientador: Cecília Maria Bouças Coimbra.
Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2013.
Bibliografia: f. 229-240.

1. Justiça. 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900.
3. Ressentimento. I. Coimbra, Cecília Maria Bouças. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia.
III. Título.

CDD 158

Érika Figueiredo Reis

O que se quer quando se pede por Justiça?

Sobre o Espírito de Vingança e a atualidade do Homem do Ressentimento.

Tese apresentada ao curso de Doutorado em Psicologia do Programa de Estudos da Subjetividade, da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em psicologia.

Orientadora: Profa. Dra. Cecília Maria Bouças Coimbra.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Mário Bruno (Universidade do Estado do Rio de Janeiro);

Profa. Dra. Maria Lívia do Nascimento (Universidade Federal Fluminense);

Profa. Dra. Katia Faria de Aguiar (Universidade Federal Fluminense);

Profa. Dra. Estela Scheinvar (Universidade do Estado do Rio de Janeiro).

Niterói
Outubro, 2013.

À minha avó Raimunda,

Que esteve sempre atenta
às artes, aos abismos e às sutilezas da vida,
que nos fazem ver
e ouvir

- *in memoriam* -

Agradecimentos:

Aos meus pais, José e Fátima, e aos irmãos, Sandro e Rodrigo,

que me acompanham por toda a vida;

Aos amigos-irmãos, Ju e João,

que me acolheram calorosamente em seu país e comigo permanecerão;

À Cecília, tão querida, que me acompanhou, firme e docemente, por esses longos 4 anos

e muitos dias, e tanto me ajudou na elaboração dessa tese;

Ao professor Gilvan Fogel, cujas aulas, brilhantes,

me aproximaram do pensamento de Nietzsche;

Ao professor Auterives Maciel, que apontou e iluminou muitos dos caminhos aqui percorridos

(estamos todos confiantes na renovação de sua potência de vida!);

Ao professor Mário Bruno, que gentilmente colaborou para esclarecer pontos críticos

atravessados por esse estudo;

À CAPES e ao professor João Constâncio, meu co-orientador na Universidade Nova de Lisboa,

que me estenderam a ponte para uma das experiências mais enriquecedoras que já vivi;

Às professoras Maria Lívia, Kátia e Estela,

que generosamente concederam sua leitura e participação no momento decisivo;

À Denise e aos caros amigos de longa data, sempre presentes, ainda que distantes;

Aos novos companheiros de estudos,

que comigo partilharam alegrias e tensões, ao longo de todo o doutorado.

Resumo:

Esta tese de doutorado pretende problematizar o que em nós anseia realmente por justiça, buscando pensar como e por quais caminhos os clamores por justiça e punição que hoje presenciamos em nossa sociedade têm nos permitido encontrar uma nova face do *homem do ressentimento* e seu *espírito de vingança*, na medida em que, sob vários aspectos, pensamos estar muito próximos dessa tipologia descrita e analisada na obra de Friedrich Nietzsche, a qual elegemos como o nosso principal suporte de análise, juntamente com os estudos de Michel Foucault. Como recurso metodológico, empreenderemos uma genealogia da formação do *homem do ressentimento* e do *espírito de vingança*, cuja atualidade identificamos no funcionamento dos sistemas estatais de justiça, e em todos os aparelhos e produções subjetivas que a eles se ligam e neles se apóiam, e que não cessam de produzir e promover a proliferação dos clamores justiceiros, a sede de punição, a vontade de verdade, os moralismos empobrecedores e o ódio às diferenças. A perspectiva genealógica será método e forma de resistência e criação, acompanhando o pensamento nietzscheano, segundo o qual o presente é o que nos força a pensar o passado, com vistas a um futuro que há de vir.

Abstract:

This thesis aims to discuss at what in ourselves aspire in fact for justice, trying to think how and by what paths the cries for justice and punishment that today we witness in our society have allowed us to find a new face for *the man of resentment* and *the spirit of revenge*, to the extent that, in many ways, we think we are very close to the typology described and analyzed in the work of Friedrich Nietzsche, which we elect as our primary analysis support, as well as the studies of Michel Foucault. As a methodological resource, we shall undertake a genealogy of man's formation of resentment and spirit of revenge, which actually we identify not only in the operation of state systems of justice, but also in all appliances and subjective productions that bind and rely on them, which do not cease to produce and promote the proliferation of vigilante cries, the thirsty of punishment, the will of truth, the impoverishing moralism and the hate of differences. The genealogical perspective will be the method and form of resistance and also of creation, following the Nietzschean thought, according to which the present is what forces us think the past, with a regard to a coming future.

Résumé:

Cette thèse vise à discuter ce qu'en nous souhaite en réalité de justice, en cherchant à penser comment et par quels chemins les cris pour la justice et la punition qu'aujourd'hui nous témoignons dans notre société nous a permis de trouver un nouveau visage de *l'homme du ressentiment* et de *son esprit de vengeance*, à la mesure que, à différents égards, nous croyons être très proches de cette typologie décrite et analysée dans les travaux de Friedrich Nietzsche, que nous avons choisi comme notre principal support d'analyse, ainsi que les études de Michel Foucault. Comme ressource méthodologique, nous allons entreprendre une généalogie de formation de *l'homme du ressentiment* et du *esprit de vengeance*, dont l'actualité identifiée dans le fonctionnement des systèmes nationaux de justice, et dans tous les appareils et productions subjectives qui se unissent et s'appuient sur eux, et ne cessent de produire et de promouvoir la prolifération des cris justiciers, la soif de punition, la souhante de vérité, les moralismes appauvrissantes et la haine aux différences. La perspective généalogique sera la méthode et la forme de résistance et de création, en accompagnant la pensée nietzschéenne, selon laquelle le présent c'est-ce que nous oblige à réfléchir sur le passé, en vue d'un avenir qu'advindra.

O homem é uma corda estendida entre o animal e o super homem -
uma corda sobre um abismo.

É o perigo de transpô-lo, o perigo de estar a caminho, o perigo de olhar para trás,
o perigo de tremer e parar.

O que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta:
o que pode amar-se, no homem, é ser uma *transição* e um *ocaso*.

Nietzsche, *Assim falou Zaratustra, um livro para todos e para ninguém*.

"O Prólogo de Zaratustra", 4.

O que se quer quando se pede por Justiça?

Sobre o Espírito de Vingança e a atualidade do Homem do Ressentimento.

SUMÁRIO:

▪ UM DIAGNÓSTICO DO PRESENTE	12
▪ CAPÍTULO I - A Genealogia Nietzscheana da Moral e da Justiça	31
I.1 - Moralidade dos Costumes, Memória da Vontade, Má Consciência e Crueldade.....	35
I.2 - O Terreno Jurídico-econômico da Troca e as idéias de Moralidade e Justiça	41
▪ CAPÍTULO II - A Criação da Noção de Sujeito de Direito	45
II.1 - As Práticas Psi e o Governo por Individualização	54
II.1.1 - Biopolítica e Poder de Normalização	66
II. 2 - Do dever e do direito	72
II.3 – Do Livre-arbítrio à Punição	83
II.4 - O <i>Tipo Sacerdote</i> , o <i>Tipo Padre</i> , o Ressentido	104
II.5 - A Justiça como Máscara da Vingança	116

▪	CAPÍTULO III - Das Práticas Punitivas à Produção do Escândalo da Impunidade	132
	III.1 – O Enredamento no <i>Processo</i>	139
	III.1.1 - Modo Empresarial de Captura	153
	III.2 - O Elogio da Vítima e o Endurecimento do Direito Penal	160
	III.3 - A Gestaçã da Idéia de “Justiça Infinita”	180
▪	CAPÍTULO IV - O Possível é o Futuro do Impossível:	189
	IV.1 - Resistir não é reagir, mas Criar	192
	IV.2 - Uma Arte da Memória e do Esquecimento	198
	IV.3 – Por uma Outra Idéia de Justiça	208
	IV.3.1 – A Coragem da Verdade	213
▪	RECOMECEMOS!	221
▪	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	229

CITAÇÕES DOS ESCRITOS DE NIETZSCHE – SIGLAS UTILIZADAS:

A - *Aurora. Reflexões sobre os preconceitos morais.*

AC - *O Anticristo: maldição ao Cristianismo.*

AS - “O andarilho e sua sombra” In *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres. Vol. II.*

BM - *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro.*

CI - *Crepúsculo dos Ídolos: ou como filosofar com o martelo.*

CO - Carta de Nietzsche a Overbeck.

Co. Int. II - “II Consideração Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida (1874)”.

EH - *Ecce Homo: como alguém se torna o que é.*

GM - *Genealogia da Moral: uma polêmica.*

GC - *A Gaia Ciência.*

HDH - *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres.*

UF – “O último filósofo. Considerações sobre o conflito entre arte e conhecimento (outono-inverno de 1872).

VM - “Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extra moral (verão de 1873)”.

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

UM DIAGNÓSTICO DO PRESENTE

Por isso rasgo a vossa teia, a fim de que a raiva vos atraia para fora da mentirosa toca e que a vingança que ocultais jorre da vossa palavra “justiça”. Pois *que o homem seja redimido da vingança*: é esta, para mim, a ponte que conduz à mais elevada esperança e um arco-íris após longos temporais.

Nietzsche, *Assim falou Zaratustra* – “Das tarântulas”.¹

Vivemos um tempo em que o desejo de julgar e punir tornaram-se afetos dominantes, que acompanham e alimentam os mais diversos impasses e conflitos, desde aqueles voltados para a esfera mais íntima da vida, aos atos que provocam mobilizações apaixonadas no espaço coletivo.

A multiplicação acelerada de processos judiciais e de leituras jurídico-moralistas da vida emergem como variações de uma cultura tomada por um *espírito de vingança*, por uma espécie de cultivo sombrio da reatividade, que acabou por nos encerrar em uma estranha forma de existência judicializada, moralizada, enquadrada, reativa, às voltas com práticas jurídicas serializadas e burocratizadas, que atraem milhares de pessoas com a promessa de justiça para todos, embora ofereçam-na apenas para alguns.

Mas, com esse estudo, não pretendemos trilhar o caminho da crítica à impunidade. Interessa-nos questionar o que, nos dias de hoje, vem a ser isto que chamam justiça. O que em nós anseia realmente por justiça, e a que espécie de justiça estamos nos referindo? Que múltiplos significados, desejos e estratégias estão guardados nessa pequena palavra de ordem?

Sabemos que o Judiciário conseguiu conquistar em nossa sociedade espaços de poder e sedução realmente impressionantes. No ano de 2010, o Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) noticiou que o país tem mais faculdades de Direito do que existem

¹ Z, 2007 a, p. 129.

na China, Estados Unidos, Europa e África, juntos. Há 1.240 cursos para a formação de advogados em território nacional, enquanto que nos demais lugares mencionados a soma não ultrapassa 1.100 cursos universitários. No entanto, é importante também salientar que, para exercer a função de advogado, não basta graduar-se em Direito. É preciso, ainda, ser aprovado no exame da OAB, e há mais de 3 milhões de bacharéis não inscritos na referida Ordem². A procura por um diploma em Direito é proporcional às estatísticas assustadoras referentes à quantidade de processos em circulação no Poder Judiciário do país, sobre as quais falaremos em nosso estudo. Sem dúvida, precisamos analisar essa hegemonia.

Precisamos pensar que caminhos foram produzidos para que o Poder Judiciário enfim se tornasse o destino preferencial de uma vindicativa moralidade pública. Que espécie de eficiência é essa que se alimenta de sua própria ineficiência? Que complexo de poder é esse que atrai multidões com a promessa de justiça e de soluções para os mais diversos problemas sociais e infortúnios pessoais, mas que produz sobretudo insatisfações generalizadas, seja em função da ausência de respostas, dos adiamentos insuportáveis ou da seletividade nos atendimentos?

Podemos pensar que o grande efeito desse aparente desfuncionamento, ou funcionamento positivo-seletivo do meio jurídico nada mais é do que a gestão de comportamentos, a condução de condutas, a produção de certos modos de pensar e de agir, e sobretudo de certos modos de esperar. Por um lado, e para alguns, controle repressivo; por outro, gestão flexível. Não é toa que a instituição jurídica se apresenta sempre, democraticamente, com muitas portas de entrada, porém, quando se trata de oferecer vias de saída, passa a assumir postura extremamente restritiva.

Todavia, tentaremos caminhar para além do que é visto como negativo nos sistemas de justiça, isto é, seu funcionamento precário, sua desorganização e sua não punição à tempo e à medida de satisfação do público. Antes, pretendemos ir em busca de sua positividade, ou seja,

² <http://www.oab.org.br/noticia/20734/brasil-sozinho-tem-mais-faculdades-de-direito-que-todos-os-paises> Acesso em 01/09/2013.

daquilo que este sistema produz e reproduz continuamente por meio de suas práticas, em meio às quais impunidade e punição ampla e implacável não deixam de desempenhar os seus papéis, não deixam de atender a uma mesma política judicializante e socialmente seletiva.

Entendemos que buscar a genealogia de uma tal política, de uma tal perspectiva, de um tal modo de vida, e pensar seus efeitos em nossa sociedade, em nossas composições subjetivas, no empobrecimento de nossas vidas, é sem dúvida lançar uma questão ético-política importante. É também uma forma de colocar em análise o que há de mais terrível num certo tipo de violência que provêm do Estado e de seus aparelhos; o que há de intolerável num certo tipo de violência que provêm de todos aqueles que se aliam e, de alguma forma, reproduzem a política hegemônica da reatividade e do ódio às diferenças; dos que defendem uma moralidade opressiva, característica do modo de agir do *homem do ressentimento*, como tão amplamente descreveu Nietzsche em vários momentos de sua obra, muitas vezes fazendo uso da imagem da *tarântula*, como na fala de Zarathustra, que abre esta introdução. A *tarântula*, nessa passagem, faz referência ao *homem do ressentimento*, que oculta sua impotência e sua sede de vingança por trás de uma teia de palavras e conceitos honrados e socialmente legitimados, como a justiça.

A *teia* a ser rasgada é a da moralidade, dos propósitos grandiosos, da razão triunfante e do par causalidade-finalidade, que andam lado a lado com as práticas jurídicas modernas. Em Nietzsche, redimir o homem da vingança é liberá-lo do ônus de uma memória venenosa e paralisante, de uma vida debilitada e reativa. É liberá-lo da *tarântula* que traz em sua consciência, pela qual é mordido e com a qual faz morder, inoculando veneno por onde passa. Conseguir essa redenção, essa liberação, é, para o filósofo, a ponte que conduz à *mais elevada esperança*, no sentido de uma maior confiança na vida, na necessidade e no acaso, uma confiança forte o suficiente para poder dispensar os apelos para a transcendência e para os grandes ideais.

Nessa passagem, *Zarathustra* se dirige expressamente aos pregadores da igualdade, aos caluniadores da vida, que não passam de “*tarântulas e bem ocultas almas vingativas*”, que lançam injúrias contra todos os que deles se diferenciam, aqueles para quem “*ser juiz parece-*

lhes a suma felicidade!". Por isso, *Zaratustra* exorta seus amigos a suspeitarem de todo aquele em que é poderoso o pendor para punir, e, novamente, afirma sua distância com relação àqueles pregadores, pois, disse *Zaratustra*: "*a mim, assim fala a justiça: 'Os homens não são iguais'. E tampouco devem tornar-se! Que seria meu amor pelo super-homem, se falasse de outro modo?'*" (Nietzsche, 2007a, p. 131)³.

Certamente, há os que pensam que a crítica da reatividade, do ressentimento e da vingança estaria inevitavelmente aliada a uma certa ingenuidade cristã, que pregaria o perdão infinito das faltas; outros, ainda, mais severamente, hão de afirmar que tal crítica acaba servindo aos propósitos de um sistema notabilizado pela prática da impunidade. Ao longo de nosso estudo, tentaremos afirmar nossa distância em relação a esses dois posicionamentos, de tal modo que não nos interessa defender o perdão, uma questão de ordem religiosa e transcendente; tampouco tentaremos justificar o grande rol das chamadas impunidades (e suas queixas encharcadas de moralismos), quando lançamos nossas críticas contra o afã das punições. Queremos sim discutir, problematizar, questionar e criticar os efeitos sociais de uma cultura tomada pelo *espírito de vingança* e pelo ressentimento, sempre disfarçados sob o manto de defesa da justiça e da luta contra a impunidade. Queremos buscar a genealogia de uma política judicializante e penalizante ao extremo, bem como a genealogia das composições subjetivas que vêm sendo engendradas a partir de uma tal política.

A mesma perspectiva genealógica fortalece minha implicação com o tema aqui proposto, pois, como psicóloga, há quatorze anos trabalhando no Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro, inserida na máquina estatal e atravessada por processos de subjetivação muito próprios às práticas psis, qualquer forma de combate e resistência deve começar por uma análise crítica e genealógica das práticas específicas que desenvolvemos dentro do judiciário⁴, como essas práticas participam ativamente da construção dos modos hegemônicos

³ Ao longo do texto, optamos por sublinhar a expressão que, em Nietzsche, já vinha destacada por meio do uso do itálico.

⁴ Minha experiência como psicóloga atuante em Varas de Família foi abordada na Dissertação de mestrado, defendida na UFRJ, no ano de 2005, sob o título: *Varas de Família: Do Agonismo das Identidades Parentais à Criação de um Novo Direito Relacional*; e publicada como: *Varas de Família: um encontro entre psicologia e direito*. Curitiba: Juruá, 2009.

de se pensar a justiça no contemporâneo, e, finalmente, como tais práticas foram produzidas por uma longa história ligada à genealogia da moral, à vontade de verdade e ao desejo de normas, sistemas e enquadramentos, que categorizam, individualizam, despotencializam e tornam reativos e vingativos *ad infinitum* – porque colocam as pessoas contra a própria potência da vida.

Em todos esses anos, o mais instigante para mim foi pensar como as próprias pessoas procuram pelo Estado e por seus controles; como os sujeitos são tomados por processos individualizantes, normalizadores, violentos e constrangedores à sua liberdade, e não apenas a eles aquiescem, mas também pedem por eles, desejam que eles façam parte de suas vidas. O mais inquietante é, sem dúvida, não propriamente a realidade dos pequenos fascismos praticados cotidianamente pelos muitos aparelhos do Estado, mas, fundamentalmente, como eles se tornaram desejáveis e facilmente reproduzíveis. A questão refere-se, portanto, à lógica da vontade de potência e da produção do desejo.

O combate aqui travado será certamente contra o Estado, mas não contra uma espécie de monstro frio e distante, não contra uma realidade transcendente ou abstração mitificada, mas contra uma maneira de fazer e de pensar; contra práticas que continuam ligadas à matriz de individualização do Estado, de tal forma que, entre o nível do micropoder e o do macropoder, não há e não será forjado um corte, mas sim uma junção pelo problema do governo dos homens (Foucault, 2008 a).

O problema da justiça toca a questão do Estado na forma da dívida infinita, ou seja, como as forças reativas vinculadas ao Estado (por exemplo, na forma da Igreja, da família e do Judiciário), ou como a vontade de poder produzida e reproduzida pelas categorias estatais, quer tornar a todos nós eternos devedores. Está-se devedor do Estado, quando somente se consegue falar em nome de suas regras, de suas leis e de seus sistemas. Nossa aposta e risco, sempre renovados, será falar desde o lugar que ocupamos dentro da máquina estatal, mas tentando avançar para além dela, tanto quanto possível, buscando encontrar conexões diversas, a fim de pensar o problema da justiça, da vingança e do ressentimento sob uma outra perspectiva.

Como psicóloga atuante em Varas de Família, lido comumente com pessoas aflitas em busca de verdades, julgamentos e punições, e que, para isso, procuram sustentar vorazmente seus desejos através de um saber psicológico capaz de legitimar decisões judiciais e até de produzir leis, como a recentemente criada Lei da Alienação Parental⁵.

Os saberes psis nasceram e se fortaleceram por meio de práticas jurídicas e, no mundo contemporâneo, ambos, psicologia e Direito, continuam a se servir um do outro para conquistarem maiores espaços de poder e formas de gestão e condução de condutas. Assim, tal como a todos os psis que atuam no espaço jurídico, tomam-me como especialista, é inegável. E aos especialistas que habitam esse lugar, pedem-se não apenas verdades e normas, mas também julgamentos e punições moralistas, ainda que sob a forma de “aconselhamentos”, “recomendações” e conclusões técnicas, a serem obtidas por meio de saberes socialmente legitimados, aliados a investigações quase policiais.

Não é fácil escapar a essa armadilha, que, sem dúvida, confere poder a quem se deixa por ela seduzir. Não é fácil colocar em xeque os especialismos psis, quando se é tomada por um deles, tanto no sentido da expectativa social que recai sobre si mesma, quanto à possibilidade de, em algum momento, ser capturada por essas engrenagens. Vale dizer que o canto de sedução e a teia de captura partem de vários segmentos sociais, desde os centros de poder propriamente jurídicos, que impõem deveres, funções e sanções; passando pela população, atraída com promessas tantas vezes repetidas de cura e solução de conflitos; por todos os clichês da luta contra a impunidade, em favor da justiça, que nos cercam a todos; até chegar aos próprios colegas de profissão, dentro da lógica da vigilância aplicada primeiro àqueles que lhe são próximos.

Nesse contexto, não foram bem recebidas muitas das críticas que inspiraram e estão presentes neste estudo, dentre as quais destacamos nosso questionamento com relação às chamadas práticas inovadoras de justiça, as quais, certamente, vêm conferindo ao trabalho do psicólogo um novo *status* e um considerável ganho de poder, reaproximando-o – se algum dia delas se distanciou – de práticas que favorecem o fortalecimento de práticas penais. A

⁵ Em outro momento falaremos um pouco mais a respeito desta lei.

participação direta do psicólogo na elaboração de leis; o incentivo à criação de mecanismos punitivos, sob a justificativa de proteção; a repetição acrítica da defesa dos “direitos do cidadão”, a partir de discursos que reativam cinismos pseudo-democráticos; seu envolvimento com os novos paradigmas empresariais, que hoje sustentam as práticas jurídicas – e sabemos o quanto o mundo dos negócios, amparado pela justiça, comunica-se com os subterrâneos dos sistemas de opressão, penalização e domínio das camadas mais pobres da população; enfim, como o psicólogo tem contribuído para a individualização das responsabilidades, quando ignora ativamente a genealogia, os interesses sócio-políticos e os sistemas categorizantes que produziram os crimes e os castigos, as práticas e os saberes socialmente respeitados, são, para nós, pontos críticos que desestabilizam nosso trabalho, tiram-nos o sossego, e que, por isso, precisam ser continuamente pensados e problematizados.

Pensar a atualidade do *homem do ressentimento* em nossa sociedade, sob as mais diversas formas, foi o maior dos abismos enfrentados nesse estudo, pois, em muitos momentos, colocou-me diante de caminhos desconhecidos, de falsas bifurcações moralistas e sorratamente perigosas, entre a impunidade e a punição, entre o perdão e a memória envenenante.

Pensar o contemporâneo, de um modo geral, é sempre uma experiência desestabilizadora, porque coloca em questão o dever constante que somos, e nos convoca a desvios e rupturas, muitas vezes nos levando a dúvidas paralisantes, especialmente quando nos invadem pensamentos perturbadores a respeito de que práticas colocamos em jogo em nosso trabalho, em nossas vidas, e como elas podem se tornar possíveis adesões ao que mais queremos combater.

O que poderia ser mais perturbador do que pensar que, em algum momento, podemos consentir com aquilo que nos parece intolerável? Como podemos atender, sem nos darmos por isso, a chamados insidiosos que nos fazem embarcar em cumplicidades inesperadas com os opressores? É preciso estar atento e forte para afirmar um pensamento crítico e retomá-lo a cada desvio de percurso, a cada suspeita de enfraquecimento e vertigem diante do que nos parece insondável, seja em relação à sociedade, seja no que toca à nós mesmos. O perigo de

estender uma corda sobre o abismo, o perigo de pôr-se a caminho, de fazer-se ponte, é inescapável e sempre vertiginoso, lembrando o aforismo nietzscheano, “*se você olhar longamente para um abismo, o abismo também olha para dentro de você*” (BM, 1992, §146, p. 79).

Não é fácil, mas é preciso recusar criticamente esse mandato social dirigido aos psicólogos que atuam nos sistemas de justiça, esse pedido permanente por uma determinada forma de intervenção que nos remete à produção e à gestão de subjetividades, dentro de uma perspectiva que, nesse estudo, qualificamos como moralista, porque pautada em códigos, contratos, normas e representações cristalizadas do bem e do mal agir.

Sabemos que afetos de vingança, ressentimento e reatividade atravessam nossas vidas cotidianas para além do âmbito propriamente jurídico, ainda que com a mesma perspectiva julgadora tão comum aos profissionais do Direito (da qual sem dúvida a população se alimenta).

Como Nietzsche (1998) diagnosticou, nossa cultura ocidental padece de ressentimento e reatividade. Estes seriam os principais sintomas do adoecimento do homem moderno, ou antes, a própria fórmula do que Nietzsche entendeu por *doença*, na medida em que “*estar doente é em si uma forma de ressentimento*” (Nietzsche, EH, 1995, p. 30).

O *homem do ressentimento* nietzscheano é fundamentalmente um tipo que alimenta um *espírito de vingança*, cuja genealogia confunde-se com a própria genealogia do cristianismo e sua histórica revolta contra os valores mais nobres. Nietzsche (GM, 1998) identificou o *homem do ressentimento* com o *tipo sacerdote*, ou o *tipo padre*. Trata-se de um tipo ressentido, niilista, negador da exuberância da vida e promotor de ideais ilusórios. Um tipo que conseguiu inverter os valores de potência, agressividade e amor próprio (signos de nobreza), em favor de uma moral escrava, elogiosa da fraqueza e da compaixão, entendida como esquecimento de si, isto é, o querer perder-se do *próprio* caminho para acudir o outro (Nietzsche, GC, 2001).

Sim, todo esse despertar de compaixão e clamor por ajuda exerce uma oculta sedução: pois nosso “*próprio caminho*” é coisa muito dura e exigente, distante do amor e da gratidão dos demais – não é de mau grado que a ele escapamos, a ele e a nossa consciência mais própria,

para nos refugiar sob a consciência dos demais e no gracioso templo da “religião da compaixão” (idem, *ibidem*, §338, p. 228).

É importante salientar que o *tipo padre* na filosofia de Nietzsche (GM, 1998) – que também apareceu na obra de Foucault (1995; 2002), quando este estudou a extensão do poder pastoral na modernidade - ultrapassa o personagem cristão específico, tal como conhecido pelo senso comum, para indicar uma certa *psicologia*, ou uma formação subjetiva característica daqueles que desejam impor seu poder sobre os outros por meio da defesa de certos valores morais, como se estes representassem a própria fonte da salvação ou da cura. Em suma, os novos *padres*, que hoje encontramos, são aqueles marcados por uma terrível vontade de verdade e um desejo sem igual de eliminar as diferenças e, assim, ilusoriamente, consertar e enquadrar a multiplicidade e a exuberância da vida - como muitos de nós psicólogos.

Portanto, essa formação subjetiva e essa transformação no modo de valorar, inaugurada com o cristianismo, se estendeu ao longo do tempo e se fez presente sob várias formas de pensamento e de ação. Além dos moralismos exacerbados, é preciso também ressaltar uma certa exaltação religiosa da vontade de verdade a qualquer preço e sob quaisquer circunstâncias, algo que podemos encontrar seja na perseguição ilimitada por uma equidade científica, seja em certos discursos de defesa da justiça. Nisso tudo há muito de ressentimento e *espírito de vingança*, se acompanharmos o sentido nietzscheano conferido a esses termos.

Há muito tempo que no Ocidente partiu-se da antiga idéia de vingança para o *espírito de vingança*, com o objetivo de colocar o outro sob o jugo de uma dívida infinita. Essa é a peculiaridade do que Nietzsche (GMII, 1998) chamou de *espírito de vingança*: uma cobrança infinita que difere de outras disposições vingativas imediatas, de tal modo que a questão não reside simplesmente em poder ou não vingar-se, em poder ou não reivindicar para si um direito, mas sim em que medida tal reivindicação deixa de ser justa, nobre, circunscrita e finita, para tornar-se desmesurada, arrogante, infundável, venenosa e envenenante. Em suma, o problema está em saber quando uma vontade de potência, própria de um *ethos* nobre, torna-se uma vontade desmedida de poder, um insaciável querer dominar. Quando essa

transformação ocorre, já estamos no domínio do *espírito de vingança*, já entramos no registro do *homem do ressentimento*.

Violências e vinganças não têm uma essência, mas uma história; não representam um mal ou um bem em si mesmas, mas nomeiam práticas que podem nascer em terrenos distintos e perseguir objetivos muitas vezes opostos. Por isso, violências e vinganças precisam ser valoradas, observando-se a ação específica que passou a ser nomeada com um ou outro termo. Por conseguinte, o que estamos nomeando como *espírito de vingança* tem um sentido muito preciso, estreitamente ligado à análise nietzscheana das sociedades modernas ocidentais, uma análise que ganhará corpo ao longo de nosso estudo, especialmente quando abordarmos o tema da genealogia da moral e do *homem do ressentimento*, presentes na filosofia de Nietzsche.

Partimos então do princípio de que as práticas devem ser diferenciadas e avaliadas a partir da análise de sua emergência, bem como dos propósitos que parecem perseguir. Nessa perspectiva, o cultivo da vingança por parte dos aparelhos do Estado, e de todos aqueles que ocultam vontades desmedidas de verdade e de poder sob a idéia de justiça, não podem ser colocados ao lado, ou confundidos com atos que emergem de uma indignação legítima frente a alguma violência sofrida, atos que podem ser considerados de resistência, se o que visam é romper com certos silenciamentos constrangedores e assim buscar outras verdades.

Trata-se de uma avaliação crucial que precisa ser feita a todo o momento, uma vez que, à sombra de um ressentimento florescente, o que se pode perceber na modernidade são inúmeras tentativas de *“sacralizar a vingança sob o nome de justiça – como se no fundo a justiça fosse apenas uma evolução do sentimento de estar ferido – e depois promover, com a vingança, todos os afetos reativos”* (Nietzsche, GMII, §11, p.62).

Acompanhando essa linha de raciocínio, pretendemos, com esse estudo, analisar como e por quais caminhos os clamores por justiça e punição que hoje presenciamos em nossa sociedade têm nos permitido encontrar uma nova face do *homem do ressentimento* e seu *espírito de vingança*, na medida em que, sob vários aspectos, estamos muito próximos dessa tipologia descrita e analisada por Nietzsche ao longo de sua obra.

O que se quer, afinal, quando hoje se pede tão insistentemente por justiça? Pensamos que uma possível resposta a esta questão inquietante do nosso tempo presente atravessa a análise da extensão e da intensidade dos afetos reativos que podem habitar e dominar os processos de subjetivação, sob a forma de uma vontade de verdade que não conhece limites, um desejo violento de punição e uma perspectiva de vida cercada de moralismos empobrecedores.

O modo como nossa sociedade foi tomada por uma perspectiva judicializada e judicializante; o crescimento de pedidos de punição cada vez mais severos; o elogio e a instrumentalização da figura da vítima, produzindo o endurecimento do Direito Penal; o modo empresarial e seletivo como vem funcionando nossos sistemas de justiça; a proliferação de reivindicações vorazes por lucros e benefícios, seguindo por vias jurídicas; a criminalização progressiva dos aspectos mais íntimos e até banais da vida cotidiana, como forma de melhor enquadrá-los; enfim, a incrível extensão dos sistemas de justiça em nossas vidas, gerindo-as, normalizando-as, formatando-as, debilitando-as, de uma forma quase que inescapável, representa um dos mais importantes efeitos da vigência do *espírito de vingança* em nós; da atualidade do *homem do ressentimento*, com novas roupagens apelativas, moralizantes e mercadológicas, tão próprias de nossa época.

No entanto, quando associamos o *homem do ressentimento* à crescente judicialização da existência na atualidade não estamos, de modo algum, associando a genealogia da idéia de justiça com o ressentimento. A idéia de justiça não nasceu no solo do ressentimento.

Em sua *Genealogia da Moral*, Nietzsche (1998) criticou duramente as teses de Düring⁶, segundo as quais o sentimento de justiça seria essencialmente um ressentimento, um sentimento reativo em resposta a uma agressão, e um impulso de retribuição que poderia ser traduzido pela palavra vingança. É sempre importante lembrar que, para Nietzsche (GM, 1998), é fundamental que observemos as transformações conceituais por que passam certas idéias e

⁶ Renomado professor-filósofo de Berlim, autor do livro *O valor da vida. Uma reflexão filosófica*, de 1865, onde trata da origem da justiça. Um adversário que desempenhou um importante papel na filosofia de Nietzsche, sobretudo no que diz respeito aos temas da justiça e do ressentimento, tendo sido citado (e criticado) por diversas vezes na obra *Genealogia da Moral* (Paschoal, 2011).

práticas, como é o caso da justiça. Assim, ao contrário do que foi defendido por outros genealogistas, ou do que se poderia concluir com base na configuração atual das práticas jurídicas, “o *último terreno conquistado pelo espírito da justiça é o do sentimento reativo*” (Nietzsche, GMII, 1998, p.63). Houve um longo e acidentado percurso até que chegássemos a formar uma cultura jurídica pautada no *espírito de vingança*.

Nietzsche (GMII, 1998) destacou que, historicamente, a primeira idéia de administração do direito pertenceu à esfera dos tipos fortes e ativos, que, através de sua própria concepção do que deveria ser justo e permitido, procuravam conter o excesso de um *pathos reativo*, que poderia destruir a vida em comunidade. Nessa perspectiva genealógica, o nascimento do Direito estaria relacionado à guerra que os poderes ativos e agressivos empreenderam para conter os desregramentos do *pathos reativo*, buscando meios de pôr fim “*ao insensato influxo do ressentimento*” (Nietzsche, GMII, 1998, § 11, p. 64).

Assim, o sentido genealógico da idéia de justiça deve ser buscado no campo das relações de poder entre os homens. Longe de estar vinculada a ressentimentos ou a sentimentos altruístas e cristãos, a gênese da idéia de justiça se relaciona com a necessidade de intercâmbio, troca e busca de equilíbrio nas relações de poder, como forma de preservar sua própria potência e a de uma comunidade. “*Equilíbrio, portanto, é também um conceito muito importante para a mais antiga doutrina legal e moral; equilíbrio é a base da justiça*” (AS, 2008, § 22, p. 178).

O desenvolvimento das idéias de culpa, dever e livre-arbítrio é tardio. O que está na gênese da justiça é a relação contratual entre credor e devedor, isto é, a idéia de cobrança de uma dívida, muitas vezes permeada por múltiplas formas de crueldade. Então, se há um lugar para a idéia de justiça em Nietzsche, esta não pode ser confundida com a interpretação dominante na cultura ocidental da justiça como um *em si*, como algo identificado com uma ordem transcendente, que encontraria justificativa na possibilidade de uma igualdade universal, de uma igualdade de direitos para todos.

“Justo” e “injusto” existem apenas a partir da instituição da lei (e *não*, como quer Düring, a partir do ato ofensivo). 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 (Nietzsche, GMII, 1998, §11, p.65).

Prosseguiremos, então, procurando analisar brevemente o percurso que nos conduziu à atual idéia de justiça ressentida, tomada por um *espírito de vingança* insaciável. Ao longo desse caminho, o foco não será oferecer um histórico do desenvolvimento da instituição da Justiça, mas sim, e fundamentalmente, pensar a genealogia e a atualidade do *homem do ressentimento* em nossas vidas, algo que emerge com clareza no funcionamento dos sistemas de justiça estatais e nos clamores por punição que proliferam em nossa sociedade.

A filosofia de Nietzsche será nosso principal ponto de apoio para elaborar um diagnóstico do que há de intolerável no presente e, ao mesmo tempo, será a ponte que nos permitirá avançar em busca de outros caminhos. Ao seu lado, também estarão presentes outros autores que se aproximam da perspectiva filosófica nietzscheana, dentre os quais, sobretudo, Michel Foucault, que não deixou de reconhecer a força do pensamento de Nietzsche em seu percurso filosófico, como na montagem de uma potente *máquina de guerra* ético-política, construída com a denúncia e o combate de tudo aquilo que nos enfraquece e, mais ainda, com formas de resistência sempre plurais, dentro da possibilidade da transvaloração e da criação.

Nietzsche foi para Foucault, reconhecidamente, o pivô de sua única ruptura intelectual: o pensamento do descontínuo, ao qual Foucault teve acesso primeiramente a partir da leitura dos escritos nietzscheanos sobre história, mais precisamente, da *II Consideração Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida* (Revel, 2004).

O descontínuo nietzscheano é a afirmação da singularidade e da imprevisibilidade dos acontecimentos; da linearidade rompida; é a narrativa dos acidentes, dos desvios, dos acasos, dos cálculos mal feitos, dos ínfimos e dos grande erros de percurso. A pesquisa genealógica, tão cara a Nietzsche e a Foucault, parte dessa descontinuidade, dessa dispersão própria dos acontecimentos, característica da emergência das forças, pela qual não se poderia isolar um

único responsável, uma vez que “*ela sempre se produz no interstício*” (Foucault, 1979 a, p. 24). Então, face à mistificação da unidade, de que o pensamento tradicional da história é portador, é preciso jogar o jogo da necessidade e do acaso (Nietzsche, A, 2004a, §130). Como ensinou *Zaratustra*:

Em verdade é uma benção, e não uma blasfêmia, quando eu ensino: “Acima de todas as coisas está o céu acaso, o céu inocência, o céu casualidade, o céu arrojado”./ “Por casualidade”- esta é a mais velha nobreza do mundo, e foi ela que devolvi às coisas, redimindo-as da sua escravidão à finalidade (Nietzsche, Z, 2007a, *Antes que o sol desponte*, p. 202).

É o pensamento da descontinuidade que torna possível a assunção da dimensão genealógica, cujo trabalho fundamental é exatamente o de fazer aparecer as descontinuidades que nos atravessam.

Em lugar da pesquisa da origem, da procura por um único princípio causal, Nietzsche nos falou da emergência de uma invenção em um dado momento histórico, acompanhando um estado singular das forças em combate. Como disse Foucault (1999), “*a invenção – Erfindung - para Nietzsche é, por um lado, uma ruptura; por outro, algo que possui um pequeno começo, baixo, mesquinho, inconfessável*” (p.15). São esses começos mesquinhos e inconfessáveis que os pesquisadores e historiadores não deveriam temer, pois foi de mesquinaria em mesquinaria que os acontecimentos, qualificados hoje como grandiosos, se formaram, como foi o caso, por exemplo, da invenção das religiões ou dos sistemas de justiça, de modo que “*à solenidade de origem, é necessário opor, em bom método histórico, a pequenez meticulosa e inconfessável dessas fabricações, dessas invenções*” (idem, ibidem).

O método genealógico será o fio condutor deste estudo; aquele que nos permitirá, não apenas aproximar Nietzsche e Foucault, mas também pensar a questão do presente, repensando o passado, em favor de um futuro. Em outras palavras, será empreendida uma genealogia da formação do *homem do ressentimento* e do *espírito de vingança*, cuja atualidade identificamos no funcionamento dos sistemas estatais de justiça, e em todos os aparelhos e produções subjetivas que a eles se ligam e neles se apóiam, e que não cessam de produzir e promover a proliferação dos clamores justiceiros, a sede de punição e o ódio às diferenças.

Portanto, por meio da genealogia, serão apresentados a denúncia e o combate das forças reativas que orquestram um certo tipo de violência que vinculamos ao ressentimento. Fazer genealogia será, então, preparar o começo de uma destruição ativa das forças reativas, como pré-condição da resistência ao presente e de toda criação futura.

A busca genealógica por repensar um passado aparentemente perdido e muito distante, está à serviço da resistência ao presente e da abertura de possíveis no real. Tornar o passado presente, visando o futuro, é uma forma de resistência criativa. A genealogia será, portanto, método e forma de resistência, pois é o que nos permite identificar onde estão as forças reativas e que formas de violência e pequenos fascismos elas estão sustentando; é também o que permite acabar com o juízo, por *uma nova justiça*; o que permite a denúncia e a mudança, seja pela recusa, pela destruição ativa de valores moralistas, ou pela criação de novas práticas – ainda por vir...

Tomar a genealogia como método de trabalho e perspectiva de vida fortalece o pensamento crítico, na medida em que permite desativar certos dispositivos de poder, dando a eles uma nova direção, um outro sentido, de tal modo que já não se pode mais aderir a movimentos reivindicativos conservadores, que acabam por desembocar no Estado e em suas leis, reproduzindo as mesmas forças com outras máscaras.

Portanto, o que se quer é não reivindicar leis, não favorecer o poder punitivo do Estado, tampouco os sistemas de julgamento que constroem e oprimem. Quer-se, sim, destruir moralismos para recriar novas éticas de existência, não esquecendo que nessa destruição ativa sempre há uma certa dose de crueldade que não poderia ser excluída - a começar pela dureza contra nós próprios, contra valores arraigados, crenças protetoras e comodidades auferidas com as pequenas parcelas de poder exercidas sobre os outros. Há também certa dose de agressividade nas avaliações que precisam ser feitas; avaliações que definem caminhos, direções, sentidos. Há decerto uma violência que será sempre necessária: aquela que quer destruir para criar, isto é, destruir todas as forças que impedem que as forças ativas se exerçam; que quer forçar uma dureza pontual, finita, específica, para imprimir uma nova

memória, capaz de *fazer promessas*, como veremos em Nietzsche (GM, 1998). Uma dureza que inclui a idéia de uma crítica sempre reativada.

O método genealógico é o que permite fazer esse discernimento entre forças ativas ou reativas; entre vontades de potência que afirmam, e aquelas que não param de negar – e que, por isso, se transformam em vontade de poder. É preciso pensar como e com que fim as violências foram gestadas em nossa sociedade. Nisto reside a ética e a política que podemos encontrar na obra nietzscheana.

Quando Nietzsche (GM, 1998; Co.Int. II, 2005) nos apresentou à arte da memória e do esquecimento, a ser elaborada, continuamente, por meio da genealogia, da interpretação, da avaliação e da criação, ele nos indicou uma importante ferramenta de intervenção no real, que nos permite transpor resignações e ressentimentos; que nos faz combater silenciamentos venenosos e, ao mesmo tempo, construir memórias que sejam ponte para a produção de diferenças, para a busca de desvios para longe daquilo que não mais nos interessa, de tudo aquilo que nos rouba potência. É preciso saber esquecer o que nos atormenta e paralisa, mas também *querer lembrar* o que no presente é o efeito de heranças mortíferas que, por terem sido silenciadas pelos jogos de poder, sem qualquer forma de reparação à sociedade, sobretudo aos que foram por elas diretamente atingidos, nos perseguem sob a forma de práticas de violência e tortura que seguem vigentes nas delegacias, nas prisões, nas instituições de adolescentes qualificados como infratores, nas casas e nas ruas que se rebelam; ou, ainda, sob a forma da indiferença frente aos extermínios de populações pobres, aos desaparecimentos inexplicáveis e às lutas das minorias que, na verdade, dizem respeito a todos nós, sem exceção, porque falam da liberdade e da possibilidade aberta de nos fazermos múltiplos, plurais, criadores.

Enfim, afirmar uma nova forma de pensar a justiça desde dentro de uma máquina estatal implica inevitáveis recaídas e retomadas de percurso, como vivenciamos ao longo de toda elaboração desse estudo. Descompassos na linguagem, naturalizações as mais diversas, especialmente com relação à indignação com certas impunidades - à beira de resvalarmos em reivindicações estranhas à aposta que queremos fazer -, passaram por nós e talvez continuem à

espreita. Como já dizia Nietzsche (EH, 1995), *saúde* não é algo que se alcance de uma vez por todas, mas sim algo que se conquista, que se perde e que se abandona, para novamente reconquistar.

Talvez a dificuldade maior seja acionar o *intempestivo* e escapar ao próprio tempo; ou acelerar o fluxo do tempo, como fazem os artistas - como fez Kafka com a máquina da justiça -, a fim de ver e fazer ver o que já está no real, mas que ainda não se enxerga com tanta clareza, pois que os hábitos e as normalizações não param de obscurecer nossa visão. Acionar o intempestivo e colocar-se contra o tempo, apostando na radicalidade do pensamento, é querer tornar-se impróprio ao lugar que se ocupa e, a partir desse desconforto, arriscar denúncias, recusas e criações.

Nesse sentido, torna-se necessário suportar o intolerável, não para sustentar seu fardo como um *camelo*, e defender formas de conservação de si, do *status quo* e da repetição do “*tu debes*”. Mas suportar o intolerável como se suporta as duras verdades do real, para então nele poder cavar brechas, criar novas conexões com o desejo e, assim, favorecer a efetuação de possíveis. É preciso fazer de qualquer situação de impotência, não o signo de uma terrível inferioridade e fraqueza, mas sim um impulso para o pensamento. Como disse certa vez Deleuze (2005), inspirado em Artaud, é preciso não esquecer que a impotência pertence ao pensamento, “*tanto assim que devemos fazer dela nossa maneira de pensar, sem pretender restaurar um pensamento onipotente. Devemos, antes, nos servir dessa impotência para acreditar na vida, e encontrar a identidade do pensamento e da vida*” (p. 205).

Como anunciou Nietzsche-Zaratustra (2007a), é preciso passar pelas três metamorfoses, aquiescendo com o seu *eterno retorno*, não pela via do mesmo, mas pela produção da diferença: do camelo ao leão, do leão à criança. O camelo é o animal do *homem superior* nietzscheano, do *espírito de suportação*, aquele que carrega duros fardos, que se prende ao dever, que assume o que é, e marcha para o próprio deserto. Contudo, nesse deserto, sempre é possível que nasça o leão, aquele que quer vencer o *dragão* do “*tu debes*”, para então dizer “*eu quero*”. O leão é aquele que opõe um *sagrado não* ao dever. Tornar-se leão é necessário, na medida em que se pode abrir para si mesmo a liberdade de novas criações. Mas o leão ainda

não cria novos valores. Para ir além, é preciso que o leão torne-se criança e, então, alcance a inocência, o esquecimento e o *sagrado dizer “sim”*, condição para todo e qualquer ato criador, “o espírito, agora, quer a sua vontade, aquele que está perdido para o mundo conquista o seu mundo” (Nietzsche, Z, 2007 a, *Das três metamorfoses*, p. 53).

Levando o método genealógico às últimas consequências, radicalizando-o e lançando-o como flecha ao futuro, chegamos à possibilidade de pensar a questão do *querer justiça*, e o seu sufocante atrelamento à teia do *espírito de vingança* e do *homem do ressentimento*, como questão concernente e fundamental à própria existência. Uma questão que, para nós, ultrapassa o problema da instituição jurídica, porque diz respeito ao homem por inteiro, como mais uma maneira singular de problematizar a existência, de pensar, enfim, o que estamos fazendo de nós mesmos. O intolerável a que chegamos nos deve conduzir à ação e ao pensamento. Será sempre necessário retomar a análise e a crítica, pois nossa responsabilidade ética atravessa nossos silêncios, nossas recusas e nossas ações, segundo a perspectiva de que: “*Também o que deixais de fazer urde o tecido do futuro de todos os homens; também o vosso nada é uma teia de aranha e uma aranha que vive do sangue do futuro*” (Nietzsche, Z, 2007 a, *Da virtude amesquinhadora*, p. 208).

Assim será o percurso que escolhemos trilhar: no primeiro capítulo, nos propomos a analisar a genealogia nietzscheana da moral e da justiça, com destaque para o nascimento da eticidade dos costumes e das práticas iniciais de justiça. No capítulo dois, abordaremos a criação da noção de sujeito de direito, realçando o histórico da produção de sujeitos, a emergência das práticas pñs e o fortalecimento do governo por individualização. Apresentaremos, também neste capítulo, uma breve análise acerca das noções de dever e direito; alguns aspectos da invenção do conceito de livre-arbítrio e da produção da necessidade de punir; algumas das principais características do *tipo* nietzscheano do *sacerdote*, associando-o ao florescimento do ressentimento; e, ainda, como certas práticas de vingança surgem mascaradas de justiça.

No capítulo três, nos dedicaremos a explorar o caminho que se fez das práticas punitivas à produção do escândalo e da indignação com a chamada impunidade, colocando em relevo o

enredamento das pessoas nos processos jurídicos; uma breve análise sobre o tempo das negociações e do modelo empresarial de funcionamento dos sistemas de justiça; os efeitos da exaltação da figura da vítima sobre o endurecimento do direito penal; bem como a gestação da idéia de “justiça infinita”.

Finalmente, no capítulo quatro, tocaremos a questão do possível sempre a margear e por vezes furar, a barreira do impossível, ou, ainda, a questão do impossível como memória de um futuro que há de vir. Nesse momento do estudo, serão acentuadas as práticas de resistência como ação criativa; o jogo da criação a transitar pela memória e pelo esquecimento; e a possibilidade aberta de pensarmos nos termos de *uma nova justiça*, contra julgamentos moralizadores e convicções cristalizadas. Um *querer* justiça que tem a *coragem da verdade*, porque acompanha a multiplicidade do real, a efetividade em devir, a totalidade da existência; desejando-a e afirmando-a trágica e alegremente.

CAPÍTULO I

A GENEALOGIA NIETZSCHEANA DA MORAL E DA JUSTIÇA

As idéias nascem doces e envelhecem ferozes.

Jorge Luís Borges⁷

Quando abordou conceitos e práticas históricas, tais como moral, justiça e castigo, Nietzsche (GM II, 1998) assim o fez a partir de uma perspectiva de fluidez dos sentidos, isto é, a partir do princípio de que as idéias, práticas e conceitos são apropriados ao longo da história por forças e potências diversas que a cada vez lhes impõem novos significados e novas funções. Para o filósofo, todo sentido é da ordem da multiplicidade, de tal forma que nada permanece idêntico a si mesmo, tampouco poderia ser enquadrado e absolutamente definido: *“Definível é apenas aquilo que não tem história”* (Idem, ibidem, §13, p. 68).

Seguindo essa perspectiva, é sempre importante considerarmos *“a longa história e a variedade de formas”* (Nietzsche, GMII, 1998, §3) que se encontram atrás da construção de conceitos, idéias e instituições, como é o caso da justiça - e como é o caso da moral por trás da justiça.

Desde *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres*, de 1876/1877 - anterior, portanto, à *Genealogia da Moral*, de 1887 -, Nietzsche questionava a origem de nossos valores e preconceitos morais, elegendo como fundamental o seguinte problema:

Sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau” e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? (1998, §3, p.9).

⁷ 2009, p. 120.

Nietzsche estava interessado no valor que a moral poderia ter para a vida, isto é, se ela realmente poderia ser um fator de aumento de potência de vida. Uma tal possibilidade o filósofo não encontrou no modelo socrático-platônico-cristão, especialmente no que diz respeito à pretensão ao absoluto, ao incondicional e ao verdadeiro, presentes naquele modelo, como se fosse possível perseguir o bem e o mal absolutos por trás do mundo. Nietzsche, ao contrário, trouxe a invenção dos valores morais para a imanência, para o terreno *humano, demasiado humano*, o terreno *vasto e perigoso* dos conflitos e dos interesses, dos jogos de poder e de dominação.

Embora não haja rupturas substanciais ao longo de seus escritos com relação aos problemas da moral e da justiça - conforme ele próprio observou (Nietzsche, GM P, 1998) -, a partir de *Assim falou Zaratustra* (1883-1885), Nietzsche inaugurou novos meios de tratá-los, após ter introduzido em sua filosofia conceitos como o de vontade de potência⁸, eterno retorno e além-do-homem, articulando-os ao seu procedimento genealógico (Paschoal, 2005). Esses novos meios correspondem mais especificamente à invenção de uma linguagem mais própria e uma disposição mais forte para tratar problemas que, segundo ele, brotavam *“a partir de uma raiz comum, de algo que comanda na profundidade, uma vontade fundamental de conhecimento que fala com determinação sempre maior, exigindo sempre maior precisão”* (GM, P, 1998, p.8).

Pode-se considerar que Nietzsche caminhava em direção à radicalização de sua postura quanto ao valor da moral. Para o filósofo, em verdade, ao invés de falarmos na existência de fenômenos morais, melhor seria atentarmos para as interpretações morais dos fenômenos (Nietzsche, BM, 1992), observando-se a potência vital que pode ser conferida às diferentes interpretações que emergiram ao longo da história, e que deram voz a diferentes formas de vontade de potência, as quais foram por ele descritas a partir da construção de *tipos*.

⁸ Em alguns momentos, substituímos Vontade de poder por Vontade de Potência, acompanhando a leitura de FERRAZ, M. C. (1994), segundo a qual a palavra potência melhor expressa o dinamismo próprio da partícula *“zur”*, que contém a idéia de *“em direção a”*, tal como inscrita em *“Wille zur Macht”* (= vontade de potência/ vontade de poder). Esse dinamismo é transposto para o termo potência, como algo em devir, não mero objeto de uma vontade que lhe seria exterior. Para a autora, essa substituição (potência em lugar de poder) evita leituras equivocadas da expressão nietzscheana; uma expressão que *“dá inteligibilidade à natureza, à própria vida, confundindo-se com a tendência de todo elemento vital (mesmo no nível das pulsões, dos instintos) a aumentar e intensificar a própria potência”* (p. 66).

A tipologia construída por Nietzsche, apresentada sob a forma do *homem do ressentimento*, do sacerdote, do escravo, do nobre, do forte, do indivíduo soberano, e outros, indica justamente o modo de efetuação da vontade de poder ou de potência. Como salientou Deleuze (1976), em Nietzsche, um *tipo* nada mais indica que o resultado ou o efeito de uma relação de forças, de diferentes naturezas, que compõem um sujeito.

Nessa perspectiva, é importante pensarmos os tipos nietzscheanos fora de qualquer ligação identificatória pré-concebida com regimes políticos, poderes socialmente legitimados ou força física. Forte e fraco, nobre e escravo apontam para a maior ou menor efetuação de uma potência em determinado momento ou período histórico. Um tipo não é alguém possuidor de alguma força abstrata, mas sim a emergência de uma vontade de potência singular capaz de imprimir uma inscrição própria na história. Por exemplo, pode-se dizer que o tipo senhor, nobre ou soberano é aquele que aprendeu a comandar a si mesmo, aquele que está atento ao devir de si, que busca criar para si um destino, produzir realidades, inventar novos valores, procurando estar sempre à altura do que lhe acontece. Ao passo que o tipo escravo, ressentido e fraco precisa se submeter a um outro ou a um ideal, precisa ser tutelado, precisa se apoiar em alguém para viver, muitas vezes procurando extrair do outro a força que não encontra em si mesmo. Esse tipo está desatento ao devir de si, não sabe criar destinos e, por isso, busca enquadramentos para si e para os outros (Fogel, 2005).

Em muitos momentos de sua obra, mas especialmente em *Genealogia da moral*, Nietzsche combateu a exaltação de valores específicos, tais como o não-egoísmo, a compaixão (como esquecimento de si), a abnegação e o auto-sacrifício, que, de tanto serem idealizados e divinizados, acabaram sendo tratados como “*valores em si*”, como valores dados desde sempre, embora produzissem (e continuam a produzir) uma negação da vida, entendida como vontade de potência. Por isso, para Nietzsche (GM P, 1998) “*necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão*” (§6, p. 12). Isso porque, segundo o filósofo, pode-se encontrar nos valores tidos como bons, e incondicionalmente bons (como é o caso da justiça, por exemplo), sinais de perigo, regressão, envenenamento e efeitos

narcotizantes que fazem o presente viver “às expensas do futuro” (idem, p.13), um futuro idealizado, de ordem transcendente.

Ao longo de sua obra, Nietzsche procurou colocar em questão o valor conferido aos valores morais vigentes em sua época, mas não negou a importância ou a necessidade de criação de uma espécie de moralidade ou eticidade de costumes para facilitar a vida em sociedade. O filósofo identificou essa eticidade dos costumes, que surge articulada a práticas de adestramento e seleção, com a própria cultura de uma sociedade, com o trabalho do homem sobre si mesmo, que pode ser pensado sob dois aspectos: um arbitrário e histórico, que indica aquilo a que se obedece; e outro, que corresponde ao princípio que ultrapassa o dado histórico propriamente dito, isto é, o próprio fato de se obedecer a qualquer coisa:

Considere-se toda moral sob esse aspecto: a “natureza” nela é que ensina a odiar o *laissez aller*, a liberdade excessiva, e que implanta a necessidade de horizontes limitados, de tarefas mais imediatas – que ensina o *estreitamento das perspectivas*, e em determinado sentido também a estupidez, como condição de vida e crescimento. “Deves obedecer seja a quem for, e por muito tempo: *senão* perecerás, e perderás a derradeira estima por ti mesmo” – esse me parece ser o imperativo categórico da natureza, o qual certamente não é “categórico”, como dele exige o velho Kant (daí o “*senão*”), nem se dirige ao indivíduo (que importa a ela o indivíduo!), mas sim a povos, raças, eras, classes, mas sobretudo ao inteiro bicho “homem”, a o homem (Nietzsche, ABM, 1992, §188, p. 89).

I.1 - MORALIDADE DOS COSTUMES, MEMÓRIA DA VONTADE, MÁ CONSCIÊNCIA E CRUELDADE:

A moralidade não é outra coisa (e, portanto, *não mais!*) do que obediência a costumes, não importa quais sejam; mas costumes são a maneira *tradicional* de agir e avaliar. (...) O que é a tradição? Uma autoridade superior a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque *ordena*.

Nietzsche.⁹

Nietzsche (GMII, 1998) denominou como um trabalho *pré-histórico* esse trabalho do homem em si próprio, trabalho este que encontramos justamente na invenção da moralidade dos costumes. Mas, como frisou Deleuze (1976), é possível pensar que esse trabalho preceda de alguma forma a história universal, pois, se por um lado houve a pressão histórica de um Estado ou de uma Igreja, por outro, é preciso considerar a atividade do homem como ser genérico, a atividade da espécie humana enquanto se exerce sobre o indivíduo, de modo que *“toda lei histórica é arbitrária, mas o que não é arbitrário, o que é pré-histórico e genérico, é a lei de obedecer às leis”* (p.200). Segundo a interpretação deleuziana, pré-histórico, em Nietzsche, significa genérico, sendo a cultura a atividade pré-histórica do homem, que consistiu em fornecer hábitos ao homem e em adestrá-lo no obedecimento às leis.

De acordo com Giacóia Jr. (2010), na filosofia nietzscheana, a *eticidade do costume* aponta para esse processo pré-histórico de autoconfiguração do gênero homem, sua transição do estado de natureza para a condição de *homo sapiens*, com base na instituição de usos e costumes, de uma constância no agir e de uma repetição constante de um certo programa de ações.

Esse trabalho do homem sobre si próprio foi o que reforçou a consciência humana, deu-lhe uma consistência e uma firmeza suficientes para tornar o homem capaz de prometer, torná-lo confiável enfim (Deleuze, 1976; Nietzsche, GM, 1998). Em Nietzsche, ser capaz de lembrar é devir homem; e devir homem é ter a capacidade de prometer. Prometer pressupõe a

⁹ A, 2004 a, §9, p. 17-19.

lembrança da palavra empenhada, o exercício de uma memória da vontade, capaz de criar um elo causal entre aquilo que se promete e o que se faz como resolução da promessa. Esta seria a forma mais incipiente da emergência do pensamento causal, isto é, a forma mais primitiva de regularidade que, posteriormente, se desenvolverá como racionalidade científica, enquanto estudo das relações de causa e efeito (Giacóia Jr., 2010).

Mas a criação dessa memória da vontade, por meio da invenção de uma série de mnemotécnicas, só pôde ser realizada por meio da instrumentalização da violência e da imposição de certas representações de valor, tendo em vista que *“apenas o que não cessa de causar dor fica na memória”- eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra*” (Nietzsche, GM II, 1998, §3, p. 50). Portanto, a criação de uma moralidade dos costumes precisou ser precedida de uma grande dose de crueldade, a qual, embora tenha sido posteriormente “espiritualizada”, refinada, ou ainda escamoteada em muitos momentos pelo homem moderno, o que se pode ver é que ela não foi inteiramente eliminada, e tampouco poderia sê-lo. Como afirmou Nietzsche (A, 2004 a):

Nada foi comprado tão caro como o pouco de razão humana e de sentimento de liberdade que agora constitui nosso orgulho. É este orgulho, porém, que nos torna hoje quase impossível sentir os imensos períodos de “moralidade do costume”, que precederam a “história universal” como a verdadeira e decisiva história que determinou o caráter da humanidade: em que o sofrimento era virtude, a crueldade era virtude, a dissimulação era virtude, a vingança era virtude, a negação da razão era virtude, enquanto o bem estar era perigo, a sede de saber era perigo, ser objeto de compaixão era ofensa, o trabalho era ofensa, a loucura era coisa divina, a mudança era imoral e prenhe de ruína! – Vocês acham que tudo isso mudou e que, portanto, a humanidade trocou de caráter? Ó conhecedores dos homens, aprendam a conhecer-se melhor! (§18, p. 26).

Que aprendamos a nos conhecer melhor, ou que possamos ter o cuidado de escutar a história e conhecer como, para que e em que momento certos valores nos foram ensinados e outros descartados. Nessa idéia está a chave do grande interesse de Nietzsche pelo método genealógico, como arte de interpretação singular, que abre caminhos para o questionamento, a destruição e a criação de valores. Não à toa, Nietzsche (1998) iniciou sua *Genealogia da moral* com uma provocação inquietante: *“Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de*

nós mesmos somos desconhecidos – e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos?” (P, §1, p. 7).

Em Nietzsche, a crueldade faz parte da condição trágica da vida, algo como uma necessidade vital, necessária para a destruição de mundos e formas que deixaram de fazer sentido, demandando assim novas criações. A crueldade está ligada à própria luta pela expansão da vida. Sendo assim, como bem lembrou Barrenechea (2004), o surgimento da civilização deve ser pensado para além da dicotomia civilização ou barbárie, haja vista o fato de que a primeira repousa na segunda, isto é, toda forma societária foi instaurada a partir de atos bárbaros, de instintos bestiais, da luta entre instintos, do embate entre vontades de potência, o que torna um falso problema querer separar em absoluto os impulsos ditos civilizados das chamadas tendências bárbaras, sobretudo se tal distinção se baseia na presença ou não da crueldade.

Em suma, a questão é que o processo civilizatório não exclui a crueldade ou o que se poderia chamar de certas tendências bárbaras. O que ocorre é um trabalho do homem consigo mesmo por meio de uma espécie de policiamento, de uma ordenação regular de suas práticas, enfim, da criação de uma eticidade de costumes para fins de conservação, como já o dissemos. E a condição para que ocorra essa transfiguração do bicho homem em animal sociopolítico é justamente a repressão dos seus impulsos instintivos ou, mais precisamente, a inversão da direção natural da descarga instintiva que, ao invés de se exteriorizar de forma direta, volta-se para o próprio homem, que se vê então obrigado a criar outros canais de escoamento da energia pulsional, de modo a substituir seus alvos de satisfação, buscando ou criando formas que sejam aceitáveis pela comunidade, ou mesmo gratificações novas e “*subterrâneas*”, como descreveu Nietzsche (GMII, 1998, §16):

Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi inibido em sua descarga para fora (p.73).

A crueldade, o prazer na destruição, a hostilidade, tudo isso acabou voltando-se contra o próprio homem, dando origem à *má consciência*, aquilo que Nietzsche (GM II, 1998) denominou como “*o sofrimento do homem com o homem, consigo: como resultado de uma violenta separação do seu passado animal (...), resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos*” (p. 73). Como interpretou Giacóia Jr. (2010), vê-se aqui o prodigioso esforço de autocriação do homem por meio da organização do seu caos pulsional, de tal forma que a genealogia nietzscheana pode ser entendida como tentativa de reconstituição da pré-história da alma humana, evidenciando nesse processo a existência de uma verdadeira arena de combate e aliança entre as potências telúricas da fome, da sexualidade, da agressividade, da crueldade, do desejo de posse, da sede de vingança e seus derivados, que passaram a ser contidos e moldados, também com o auxílio da criação de uma série de instituições. Essa *economia* das pulsões é que constitui o ônus mais evidente do processo civilizatório, na medida em que ela implica na repressão dos instintos e na conseqüente produção da má consciência no homem, sua enfermidade crônica (entenda-se o grau de enfermidade na mesma proporção em que tal repressão instintiva torna-se exacerbada).

Assim como o processo civilizatório foi engendrado por meio de atos de violência, o mesmo ocorreu com o surgimento do Estado e com a criação dos mais rudimentares fundamentos do Direito (Nietzsche, GMII, 1998, §17). Como frisou Barrenechea (2004), há uma presença contínua da crueldade nas mais diversas sociedades, de tal forma que a memória, o sentido de responsabilidade, a formação da consciência, o direito, o Estado, enfim, todos os aspectos que são tão valorizados em termos de conquistas civilizatórias foram criados de uma forma bárbara, com violência, mortes e padecimentos.

Assim, Nietzsche (GMII, 1998) defendeu posição contrária às teorias modernas, segundo as quais o Estado teria sido criado a partir de um contrato social, tal como defenderam Hobbes e Rousseau, por exemplo. Para Nietzsche, diferentemente, as tábuas da lei foram impressas com sangue, o direito foi conquistado com violência. O modelo nietzscheano é o da luta e das relações de domínio, e não aquele proposto pelas teorias do contrato:

Deste modo começa a existir o “Estado” na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia 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! (GMII, §17, p. 75).

Pode-se então depreender que a aceitação tácita da lei faz parte um jogo de dominação e de violências repetidas, e não o efeito de uma grande e nobre conversão moral. Novamente, como disse Nietzsche, *“tudo o que é grande sobre a terra foi banhado em sangue”*(GM II, §6). O que ocorre é que muitas vezes os jogos de dominação fazem parte de todo um ritual, como ocorre nos sistemas de justiça, em meio ao qual, através de sóbrios procedimentos, impõe-se obrigações e direitos. Enfim, a questão é que a crueldade, a violência, a chamada barbárie, está inescapavelmente entre nós e em nossas instituições e sistemas de regras; a guerra e os jogos de dominação não foram substituídos por contratos em tempo algum.

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 (Foucault, 1979 a, p.25).

Em outros termos, não podemos falar em substituição em sentido absoluto, como se a crueldade e a violência tivessem sido substituídas em algum momento por uma racionalidade dos cálculos e das estratégias, dos procedimentos cuidadosos e equilibrados, quando, em verdade, essa tal racionalidade que encontramos nos sistemas de justiça, por exemplo, é frágil e superficial, criada tão somente para manter dominações e preservar os efeitos de vitórias importantes, de modo a calar a guerra e conservar certas relações de força. Trata-se de uma racionalidade que, como descreveu Foucault (2002), será cada vez mais abstrata e astuciosa, com o fim de não permitir que as relações de dominação e a possibilidade de inversão das forças venham a ser novamente colocadas em jogo.

Daí a importância fundamental de se buscar sob as formas do justo, sob as tais racionalidades abstratas e astuciosas, sob as ordenações e instituições morais de um Estado, o passado esquecido das lutas, das vitórias e das derrotas que continuam profundamente

inseridas sob as formas moralizadas e moralizantes da lei, da verdade e do direito. Nas palavras de Foucault (2002),

Trata-se de redescobrir o sangue que secou nos códigos, e, por conseguinte, não, sob a fugacidade da história, o absoluto do direito: não reportar a relatividade da história ao absoluto da lei ou da verdade, mas, sob a estabilidade do direito, redescobrir o infinito da história, sob a fórmula da lei, os gritos de guerra, sob o equilíbrio da justiça, a dissimetria das forças (p. 66).

I.2 - O TERRENO JURÍDICO-ECONÔMICO DA TROCA E AS IDÉIAS DE MORALIDADE E JUSTIÇA:

A justiça se revela como um desses rodeios que às vezes toma a vontade de potência para chegar a manter a possibilidade de sua intensificação.

Patrick Wotling.¹⁰

Como vimos, na filosofia nietzscheana o mais árduo trabalho do homem consigo mesmo consiste na organização de um caos pulsional e na criação e sustentação de uma memória da vontade, que torna possível a faculdade de prometer, de assumir compromissos, de tornar-se responsável e dotar-se de uma forma mais ou menos estável, algo que só foi possível com a irrupção violenta da má consciência, e que só foi levado a termo também com atos de violência (Nietzsche, GMII, 1998, § 17).

Para Nietzsche (1998; 2004 a; 2008), a capacidade de fazer promessas e de cumpri-las está no limiar do processo civilizatório, de modo que a *hominização* do animal homem principia sobretudo como resposta e responsabilidade. E esta característica primitiva de prometer e cumprir com a palavra dada se situa no âmbito jurídico-econômico da troca, da compra e da venda. Ou seja, Nietzsche (GMII, 1998) procurou demonstrar, com sua genealogia, que conceitos morais exaltados pela tradição, tais como consciência do dever, responsabilidade, culpa, obrigação e outros, não seriam nada mais que efeitos advindos de relações econômico-jurídicas primitivas. Segundo essa perspectiva, o Direito não provém da moral, mas, ao contrário, a raiz pré-histórica de toda moralidade deve ser buscada nessa modalidade antiga do direito das obrigações, ligado às relações de troca. Assim, de acordo com Nietzsche (GMII,1998), o sentimento de culpa e de obrigação pessoal teve sua origem na relação entre compradores e devedores.

Como ressaltou Giacóia Jr. (2010), em Nietzsche, a humanidade do homem se forma a partir da avaliação, ou seja, da capacidade de fixar valores e equivalências, que também passam

¹⁰ 2008, p. 147.

por representações econômico-jurídicas. Assim é que penas e castigos também são instrumentalizados em termos de equivalências, seguindo a chamada obrigação de direito pessoal, de tal forma que os regimes de castigos ganham sentido como equivalentes de lesões aplicadas naquele que rompeu com sua promessa.

Pois será desse solo antropológico, desse terreno econômico-jurídico do débito e do crédito, que irão emergir os mais refinados conceitos de moralidade, assim como também os mais importantes contornos do imaginário religioso: o sentimento do dever, o senso de responsabilidade, a consciência de culpa como voz interior da consciência moral e, claro, a idéia de autonomia da vontade – tão combatida por Nietzsche.

Isso quer dizer que, para Nietzsche (GM, 1998), a fonte originária do sentimento de justiça, o mais remoto cânon da justiça e da equidade, formou-se a partir de uma transposição da matriz obrigacional do crédito e do débito, que passou a funcionar como princípio regulador das relações entre as formas mais incipientes da ordenação comunitária.

Portanto, os conceitos morais e os sombrios afetos de culpa e má consciência remontam a essa materialidade histórica da dívida, de tal modo que a idéia profundamente arraigada de equivalência entre dano e dor também desenvolveu-se a partir da relação contratual entre credor e devedor.

Foi igualmente aí [na esfera das obrigações legais] que pela primeira vez se efetuou este sinistro, talvez indissolúvel entrelaçamento de idéias, “culpa e sofrimento”. 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 desprezar pelo dano, por um extraordinário contraprazar: *causar* o sofrer – uma verdadeira festa, algo, como disse, que era tanto mais valioso quanto mais contradizia o posto e a posição do credor (Nietzsche, GMII, 1998, §6, p. 55).

A idéia de vingança traduz o mesmo problema, isto é, a satisfação desejada com o fazer sofrer, sobretudo quando se experimenta uma sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como inferior (o devedor que não cumpriu seu dever), ou pelo menos assistir

à mesma ação agressiva levada adiante por um superior, uma autoridade ou algum aparelho de Estado.

Nós modernos preferimos não olhar para trás e ver como a crueldade já foi abertamente considerada um prazer festivo da humanidade, menos ainda gostamos de enfrentar o fato de que a crueldade continua sendo fonte de prazer, embora sem dúvida haja momentos de espiritualização dessa mesma crueldade. O que acontece na modernidade é que *“cresceu a vergonha do homem diante do homem. O olhar pessimista enfatiado, a desconfiança diante do enigma da vida. (...) o bicho homem aprende afinal a envergonhar-se de seus instintos”* (Nietzsche, GMII, 1998, §7, p.56-57). Tal vergonha fez com que a dor com a crueldade doesse mais, trazendo consigo a necessidade de sublimações e sutalizações, ou seja, de transposições para o plano imaginativo e psíquico, onde a crueldade consegue, enfim, mudar de nome, de forma a não levantar suspeitas sobre si (Nietzsche, idem, ibidem).

Partindo dessa perspectiva genealógica relativa à criação da noção de moralidade entre nós, Nietzsche (1998) acabou por definir o homem como um animal avaliador, um ser que mede e valora. Desde a mais antiga relação pessoal, a relação entre credor e devedor, há a medição de uma pessoa com outra e, por meio dessa mediação e avaliação mútuas, o pensamento, de certo modo, foi adquirindo novos contornos. Para o filósofo, foi dessa forma rudimentar de direito pessoal (envolvendo trocas, obrigações, compensações, etc.) que emergiram os mais incipientes complexos sociais e se estendeu o hábito de comparar, medir e calcular um poder e outro. E, seguindo esse percurso, logo a humanidade chegou à sua grande generalização: *“ ‘cada coisa tem seu preço; tudo pode ser pago’ - o mais velho e ingênuo cânon moral da justiça, o começo de toda ‘bondade’, toda ‘equidade’, toda ‘objetividade’ que existe na terra”* (Nietzsche, GM II, 1998, §8, p. 60).

Seguindo a genealogia nietzscheana, assim foi constituída a idéia de justiça: um acordo feito de boa vontade entre homens de poderes semelhantes. Quanto àqueles de poderes não equivalentes, cabia aos mais poderosos fazer avaliações e forçar compromissos, muitas vezes com o uso de violência, visando o bem estar ou a preservação da comunidade.

Acompanhando essa linha de raciocínio, podemos então concluir que, tal como a idéia de justiça, a noção moderna de sujeito de direito, que hoje nos é cara, também passou por processos de criação e de adaptação aos interesses dominantes. Por isso, aquilo que hoje se entende por sujeito de direito também precisa ser genealogicamente revisto.

CAPÍTULO II

A CRIAÇÃO DA NOÇÃO DE SUJEITO DE DIREITO

Sabemos que a força calma do Estado envelopa sua violência; suas leis, o ilegalismo; suas regras, o arbitrário. Todo um pulular de abusos, excessos, irregularidades forma não o inevitável desvio, mas a vida essencial e permanente do “Estado de direito”.

Michel Foucault.¹¹

A princípio, é importante reafirmar o quanto as noções de sujeito autônomo e sujeito do conhecimento foram amplamente criticadas por Nietzsche, do mesmo modo que o conceito de livre-arbítrio, seu par indiscutível. Para o filósofo, é um equívoco pensar que há um sujeito livre e consciente por trás de toda ação, um “eu” causal pressuposto em todos os atos cognitivos, em todas as percepções e em todos os juízos. Diferentemente, na concepção nietzscheana, o sujeito é sempre múltiplo, atravessado por afetos e pulsões, e faz-se tão somente na ação.

Portanto, nessa perspectiva, não há lugar para pensarmos uma idéia de sujeito ligada à identidades, substâncias ou essências permanentes, isto é, tudo aquilo que nos remete à dualidade alma e corpo, e a um “*atomismo da alma*” (Nietzsche, BM, 1992, §12, p.19), noções amplamente rejeitadas por Nietzsche. Para o filósofo, há uma relação de continuidade entre aquilo que chamamos alma e o que vemos como corpo, de tal forma que a continuidade alma-corpo é uma multiplicidade de pulsões e afetos, em meio a qual pensamentos conscientes e pulsões orgânicas ocorrem num mesmo *continuum*, não são entidades separadas. Assim é que, para Nietzsche, a consciência não passa de uma espécie de espelho ou é tão somente a superfície dos nossos processos inconscientes, isto é, da relação entre múltiplas pulsões que estão em constante luta, umas querendo tornar-se dominantes sobre as outras.

¹¹ 2012 e, p. 60.

Então, pode-se pensar que, em Nietzsche, não há uma completa dissolução do que entendemos por sujeito, em benefício de uma espécie de processos sem sujeito, na medida em que é possível notar, em sua filosofia, a persistência de uma idéia de subjetividade e de processos de subjetivação, tal como encontramos em Foucault ou em Deleuze (Constâncio, 2012). Como concluiu Constâncio (2012), Nietzsche rejeitou o conceito de sujeito, mas não deixou de pensar a subjetividade, ou seja, o modo como percebemos, pensamos, queremos e agimos; assim como também repensou o conceito de identidade, reforçando a idéia de multiplicidade e o caráter relacional e pulsional de tudo aquilo que nos constitui, incluindo-se aí nossa capacidade de criar e recriar nossas próprias máscaras, pois elas sempre emergem a partir de uma interação entre o plano da consciência e o plano da vida pulsional e afetiva. Mas vale lembrar que essa idéia de máscara não guarda por trás sujeito algum, essência alguma. O que há é transmutação de valores, reavaliações que fazem emergir novidades; enfim, liberdade de criação de valores e transformação da vida pulsional. Esse percurso permite-nos pensar em algo muito próximo daquilo que Nietzsche chamou *espírito*, que envolve todo um sistema de relações e cultivos, sobre o qual voltaremos a falar em outro momento.

Portanto, trata-se de uma idéia de subjetividade múltipla; uma multiplicidade de sujeitos existentes em uma só pessoa (Nietzsche, BM, 2012, §12). Sendo assim, nosso querer, ou o que se entende por livre-arbítrio, faz parte de um fenômeno complexo, envolvendo a consciência de um pensamento que comanda, de um afeto de comando e de uma série de sensações e sentimentos ligados ao corpo, ou seja, todo um processo que não se esgota em um pensamento consciente e autônomo de comando, que é mera superfície de múltiplas pulsões em combate, de uma luta entre vontades de potência distintas. Disto se conclui que o que decide quando agimos é o conjunto das relações de potência que abrigamos, as quais abrangem uma série de percepções, perspectivas e interpretações, conscientes ou não (Constâncio, 2012).

Decidimos com o corpo todo e com a história relacional e pulsional gravada nesse corpo. Nossas ações não se reduzem a meras escolhas conscientes. Nisto reside o cerne da crítica nietzscheana ao conceito de livre-arbítrio, ou da liberdade da vontade. Daí também a

constatação de que nossas intenções emergem, diferentemente, em conformidade não apenas com a relação entre pulsões e consciência, mas também a partir dos vários contextos sociais, históricos e políticos.

Em breve voltaremos à essa questão do livre-arbítrio associado à punição, ao ressentimento, ao espírito de vingança, ao elogio da fraqueza e à exaltação da condição de vítima. Por ora, consideramos importante ressaltar como o conceito de livre-arbítrio tornou-se o fundamento da noção de sujeito de direito, e como ambos estão estreitamente ligados a uma perspectiva moral de entender o mundo.

Mais adiante – no item três do capítulo dois -, veremos que rejeitar a existência de um arbítrio inteiramente livre não quer dizer necessariamente abandonar qualquer idéia de responsabilidade. Colocar o livre-arbítrio em questão é crucial para vermos que a perspectiva moral não é a única possível para pensarmos os impasses e conflitos gerados por nossas ações. Há muito em jogo numa ação considerada má ou criminosa, por exemplo. Além do aspecto da condição pulsional, há todo um contexto sócio-político, todo um sistema histórico e normativo, dos quais as pessoas são chamadas a participar. Assim, considerar apenas a escolha consciente de um determinado sujeito é ignorar todo um sistema que contribuiu para a emergência de um dado acontecimento.

A noção de sujeito de direito que hoje conhecemos, de sujeito consciente e livre para agir, autônomo e racional, faz parte de uma perspectiva moral ancorada no conceito de indivíduo (uno e indivisível), que acaba por falsificar a realidade ao abstrair todo um conjunto de fatores em favor de explicações focadas em escolhas vistas como absolutamente individuais e livres. Podemos pensar que a crítica moral culpa o sujeito e *desculpa* todo um sistema mais amplo gerador de crises, conflitos e despotencializações. Podemos também pensar nos termos de uma pseudodespolitização massiva e estratégica de muitos dos eventos que nos sucedem. Pseudodespolitização porque, em verdade, trata-se de um outro modo de política e não propriamente da ausência dela. Enfim, bem se vê a funcionalidade do conceito de livre-arbítrio e de sujeito de direito para os propósitos dos sistemas de justiça e seus jogos de poder, especialmente no chamado capitalismo democrático de direito.

Como descreveu Foucault (1999), a construção histórica do conceito de sujeito de direito funcionou ao mesmo tempo para objetivar e dividir os sujeitos, assim como também para transformá-los em algo tematizável pelo saber e controlável, ou sujeitável, pelo poder. Isso porque, as práticas jurídicas de poder, em verdade, produzem os sujeitos que afirmam representar, isto é, elas colocam em funcionamento uma dupla função do poder: a jurídica e a produtiva. A função jurídica, que guarda um sentido negativo, diz respeito à lei que diz não, que limita, que barra e interdita, mas que, fundamentalmente, mascara os efeitos da principal função do exercício do poder: a função positiva de produzir, sejam saberes, prazeres ou discursos (Foucault, 1988).

A noção de sujeito de direito é uma abstração forjada pela modernidade jurídica, uma categoria formal criada para sustentar inúmeras relações de poder e para difundir a crença em uma suposta liberdade e igualdade entre os homens. Assim, criou-se a idéia universalizada de um sujeito hipoteticamente livre e senhor de sua circunstância, gozando de formal dignidade jurídica. Um claro engodo, não há dúvidas.

Mas vale lembrar que nem sempre foi assim. Conforme destacou Giacóia Jr. (2010), a noção de pessoa enquanto sujeito de direito, tal como passou a ser entendida na modernidade, difere da concepção de sujeito dos antigos ordenamentos jurídicos, onde não aparecem pessoas individualmente consideradas. Diferente disso, o que se encontra é uma noção de personalidade que remete às comunidades de estirpe, tais como clãs e tribos, em geral fundados em laços de parentesco consanguíneo, que praticavam a vingança privada. Esses tribos e clãs constituíram formas incipientes de complexos comunitários, em meio aos quais a responsabilidade era considerada coletiva e a vingança adquiria um caráter privado, na medida em que era praticada enquanto uma prerrogativa interna do grupo.

A emergência da má consciência e a formação de uma memória da vontade no homem, associada à sua crescente capacidade de fazer e de cumprir promessas, com o passar do tempo, fez emergir um sentido novo para o que se passou a chamar justiça, cuja gênese, como vimos, reside nesse entrecruzamento entre a pré-história da memória e o desenvolvimento das relações de troca e busca de equilíbrio, isto é, das relações negociadas entre credores e

devedores. É também nesse domínio que, em Nietzsche, se deve procurar os obscuros começos da sociedade e do Estado, evidenciando, assim, uma ruptura explícita com a clássica explicação jusnaturalista fundada na racionalidade de um pacto originário (Giacóia Jr., 2010).

Portanto, a noção de sujeito de direito foi construída. Ela emergiu em um determinado período histórico, a partir de um jogo de forças que se apropriaram de alguns acontecimentos e idéias, inventaram outras e forjaram um novo conceito, que tornou-se útil para muitos propósitos, dando ensejo a novas interpretações no âmbito das práticas de justiça. Como disse Nietzsche (GMII, 1998), *“todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados”*(§12, p.66).

Em suas análises sobre as formas jurídicas, Foucault (1999) retomou em muitos aspectos a filosofia nietzscheana, sobretudo no que diz respeito ao método genealógico de abordar as práticas de discurso e de produção de sujeitos, procurando ressaltar o entrecruzamento de forças que fizeram emergir certos conceitos e acontecimentos históricos. Pode-se mesmo considerar que Foucault retomou não apenas o método genealógico de Nietzsche, mas que também assumiu uma postura nietzscheana em relação à filosofia.

Como Nietzsche, Foucault se interessou pela análise histórica da própria formação do sujeito, isto é, de como a idéia de existência de um sujeito de conhecimento foi inventada em um dado momento da história, por meio de obscuras e mesquinhas relações de poder, sem grandiosidades ou acontecimentos transcendentais. Como ironizou Nietzsche (VM, 2004b), entender o conhecimento como algo de ordem transcendente não passa de uma fábula:

Em qualquer canto longínquo do universo difundido no brilho de inumeráveis sistemas solares, houve certa vez uma estrela na qual animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais arrogante e mais ilusório da “história universal”: mas não foi mais que um minuto. Com apenas alguns suspiros da natureza a estrela se congela, os animais inteligentes logo morrem. – Tal é a fábula que alguém poderia inventar, sem conseguir ilustrar, no entanto, que exceção lamentável, tão vaga e fugidia, tão fútil e sem importância, o intelecto humano constitui no seio da natureza (p.64).

Em Nietzsche, como em Foucault, a invenção do sujeito de conhecimento é o resultado da luta e do compromisso entre os instintos, ou seja, é nada mais que o efeito de um combate. Desaparece, assim, o sujeito em sua unidade e soberania. Desaparece a unidade de um sujeito que era assegurada pela crença na continuidade do instinto em direção ao saber, do desejo ao ato de conhecer e do corpo rumo à verdade (Foucault, 1999).

A reelaboração foucaultiana da teoria do sujeito coloca-se em contraposição ao postulado cartesiano do sujeito como fundamento e núcleo central de todo conhecimento, mas também trilha um caminho diferente daquele proposto pela psicanálise, a qual, como reconheceu Foucault (1999), também colocou em xeque a prioridade do sujeito consciente e autônomo. Ao longo dessa reelaboração, Foucault procurou destacar como o sujeito, fundado e refundado pela história, foi constituído por práticas sociais, as quais, ao engendrarem novos domínios de saber, produziram não somente objetos, técnicas e conceitos, mas também novas subjetividades.

Em meio às produções de subjetividades por práticas sociais, há que se destacar a produção de certas formas de verdade, ou de novas relações entre o homem e a verdade, ou ainda, uma nova política da verdade, sobretudo em se tratando de práticas jurídicas. Especialmente a prática penal, em sua ação de julgar e arbitrar os danos, as responsabilidades e as punições, em função dos erros imputados aos homens, definiu um novo tipo de sujeito de direito, o qual, não deixou de ganhar novos contornos ao longo da história.

Para Foucault (1988), o sujeito de direito tornou-se o objeto de uma tecnologia específica de poder e de saber, que uniu a noção de responsabilidade jurídica à idéia de dever e de culpa real, formando assim um duplo ético-moral do sujeito jurídico, que foi bastante alimentado pelas modernas técnicas de normalização da medicina psiquiátrica, especialmente para fins de punição e controle.

A partir dessas práticas sociais de punição, controle e vigilância foi sendo gestado, em meados do século XIX, um certo saber do indivíduo normal e anormal, assim como uma determinada forma de análise utilizada para operar essa distinção: o exame. E foi essa nova forma de análise, inventada a partir de problemas jurídicos penais, que fez emergir a sociologia,

a psicologia, a psicopatologia, a criminologia e a psicanálise. Isso quer dizer que, segundo Foucault (1999), todas essas ciências humanas nasceram em ligação direta com a formação de controles políticos e sociais, no momento de formação da sociedade capitalista.

De acordo com a leitura de Foucault (1999), as ciências do exame produziram e fizeram circular certos modelos de verdade que ainda hoje podem ser encontrados no comportamento cotidiano, no âmbito das ciências e no domínio da política. Sua grande importância reside no fato de terem fornecido os elementos moralizantes que fundamentaram os controles sociais operados pelo Estado e pelos grupos dominantes, sendo de grande utilidade para a formação de uma sociedade disciplinar.

No fim do século XVIII, com a aceleração do capitalismo e a multiplicação das pequenas propriedades, surgiu a necessidade de invenção de mecanismos de controle mais eficientes para proteger e regulamentar a nova forma material de riqueza, os pequenos comércios e as novas relações de prestação de serviços. Inicialmente, a invenção de novos controles sociais partiu de grupos populares e práticas para-judiciárias, até que, progressivamente, deu-se a estatização dessas instâncias de controle (Foucault, 1999).

A invenção da prisão, por exemplo, ou, mais especificamente, a idéia de aprisionar para corrigir, teve sua gênese ligada a práticas paralelas à justiça estatal, como a *lettre de cachet*, que serviu de mecanismo de controle de grupos que, por meio de um sistema de trocas, faziam uso do poder real para reivindicar punições¹².

Em síntese, Foucault (1999) procurou mostrar como o poder central, estatal, tomou para si os mecanismos populares de controle social, transformando-os, no início do século XIX,

¹² As *lettres de cachet*, que emergiram por volta do século XVIII, expressavam uma ordem do rei francês que concernia a uma pessoa individualmente, e a obrigava a fazer alguma coisa, embora fosse mais usada como instrumento de punição. A maioria delas era solicitada à monarquia por indivíduos diversos, e eram suscitadas principalmente por condutas de imoralidade, condutas religiosas dissidentes e conflitos de trabalho. O importante a ser ressaltado é que as *lettres de cachet* punitivas resultavam na prisão do indivíduo, embora a prisão não fosse uma pena do direito penal dos séculos XVII e XVIII. Ou seja, essa grande punição do século XIX, teve sua gênese na prática para-judiciária da *lettre de cachet* (Foucault, 1999, 4ª conferência).

num grande panoptismo¹³ de vigilância disciplinar, tão potente e afinado com a política capitalística em ascensão, que conseguiu ofuscar e colocar em segundo plano toda uma teoria própria do Direito Penal. A principal guinada foi a mudança de foco, que saiu da utilidade social e recaiu no ajustamento do indivíduo reconhecido como perigoso, com o objetivo manifesto de alcançar sua reforma psicológica e moral. Daí nasceu a grande noção de periculosidade, segundo a qual o que importa não é mais o ato em dissonância com a lei, mas sim a possibilidade do ato ilegal, a virtualidade do comportamento criminoso, a iminência do perigo.

Como a noção de periculosidade demanda o controle de virtualidades, o aparelho judiciário passou a reunir em torno de si uma série de outros saberes de vigilância, diagnóstico e correção, ou seja, a polícia, os médicos, os psicólogos e os pedagogos. Foucault (1999) observou nesse momento histórico a inauguração de uma sociedade disciplinar, cujo exercício de poder esteve amparado na vigilância detalhada do indivíduo e na constituição de um saber sobre os vigiados, um saber que persegue a correção, a disciplinarização e a normalização. Lembramos novamente que aqui está a gênese das ciências humanas, como a psicologia, na forma de um saber-poder voltado para a normalização.

As sociedades disciplinares colocaram em funcionamento, em múltiplas instituições, e não só na prisão, micro-tribunais permanentes, que foram úteis ao judiciário, sem dúvida, mas também de grande importância para o exercício de poderes sociais, econômicos e políticos, uma vez que o poder epistemológico advindo com as práticas da vigilância e do exame, que extraem saberes dos indivíduos, facilitou sobremaneira a prescrição e a condução de condutas.

Em suma, a partir dos procedimentos jurídicos da punição, foi possível assistir à lenta formação de uma rede de saberes que sustentou o exercício de poderes de normalização

¹³ Referência ao Panopticon, modelo de construção elaborado por Jeremy Bentham, que indica um edifício em forma de anel, no meio do qual há um pátio com uma torre no centro e, nele, a presença de um vigilante, cujo olhar podia atravessar toda a cela, sem que fosse visto. O panoptismo é uma forma de poder que repousa sobre o exame e descreve a sociedade da ortopedia generalizada (Foucault, 1999).

(Foucault, 2001). Dentre essas tecnologias de saber voltadas para o exame minucioso do indivíduo, em busca da definição de sua normalidade, ou dos parâmetros ideais para obter sua normalização, interessa-nos particularmente o papel desempenhado pelas práticas psi.

II.1 – AS PRÁTICAS PSI E O GOVERNO POR INDIVIDUALIZAÇÃO:

O homem de que nos falam e que nos convidam a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma “alma” o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo.

Michel Foucault.¹⁴

Em primeiro lugar, é preciso destacar a prática de se constituir, por meio do exame psicológico ou psiquiátrico, um duplo psicológico-moral que se supõe estar oculto por trás de toda infração. A criação desse duplo foi o que permitiu estender o poder de punir para além da infração inscrita na lei.

Estamos nos referindo a discursos de verdade que se atribuem o poder, direto ou indireto, de decidir pela liberdade de um homem, por exemplo. Discursos que defendem uma legitimidade científica formal, mas que, ao mesmo tempo, como lembrou Foucault (2001), podem fazer rir, ou seja, podem mostrar-se ridículos e desqualificados em termos de conteúdo, pois o que importa não é propriamente o que se diz, mas quem o diz e para que está sendo dito. Isso quer dizer que a autoridade conferida ao perito, e a necessidade que o judiciário passou a ter de seu saber, para sustentar e justificar seu julgamento e sua punição, tornaram-se mais importantes do que os próprios atos praticados pelo suposto criminoso e, ainda, mais importantes do que o conteúdo formal dos laudos periciais.

A relação estabelecida entre verdade e justiça, ou, dito de outro modo, a defesa da existência de uma pertinência essencial entre o enunciado da verdade e a prática da justiça, aliada à presunção estatutária de verdade conferida ao relatório dos peritos, fez com que estes passassem a gozar de certos privilégios, a tal ponto que seus discursos, reconhecidos como

¹⁴ 1987, p. 31-32.

verdadeiros, passaram a dispensar não apenas as regras de formação de um discurso científico, mas também as próprias regras do direito. Foi nesse terreno que germinou o “terror ubuesco” desses discursos.

O terror ubuesco, a soberania grotesca ou, em termos mais austeros, a maximização dos efeitos do poder a partir da desqualificação de quem os produz: isso, creio eu, não é um acidente na história do poder, não é uma falha mecânica. Parece-me que é uma das engrenagens que são parte inerente dos mecanismos do poder. O poder político, pelo menos em certas sociedades, em todo caso na nossa, pode se atribuir, efetivamente se atribuiu, a possibilidade de transmitir seus efeitos, e muito mais que isso, de encontrar a origem dos seus efeitos num canto que é manifestamente, explicitamente, voluntariamente desqualificado pelo odioso, pelo infame ou pelo ridículo. Afinal de contas, essa mecânica grotesca do poder, ou essa engrenagem do grotesco na mecânica do poder, é antiquíssima nas estruturas, no funcionamento político das nossas sociedades (Foucault, 2001, p.14).

Vale ressaltar que o ubuesco e o grotesco, marcas de uma *indignidade do poder* (Foucault, 2001, p.16), podem surgir tanto nos discursos verdadeiros dos peritos, como também na burocracia arbitrária das máquinas administrativas, que estrategicamente abrigam funcionários impotentes, a fim de tornar o exercício de certos poderes ainda mais incontornáveis. Podemos observar um incrível retrato desse grotesco administrativo na obra de Kafka, *O Processo*, onde o personagem Joseph K. luta ao longo de toda a trama para escapar da teia jurídica inominada que acaba por conduzir seus movimentos, inclusive em direção ao próprio tribunal que lhe sequestra a vida. Falaremos um pouco mais sobre essa obra no capítulo três desse estudo.

A questão é que esse discurso verdadeiro, estatutário e, frequentemente, desqualificado, está no âmago de nossa prática judiciária e penal. Mais ainda, está no cerne da prática médica e psicológica associada aos sistemas de justiça, cujo objetivo precípua foi inicialmente o de estabelecer os contornos de uma procurada culpa real, isto é, o de criar meios de apresentar um indivíduo que pareça com o seu crime, antes mesmo deste indivíduo tê-lo cometido.

Portanto, a inclusão das práticas psis no judiciário serviu para ampliar o exercício desse poder, uma vez que, a partir da criação de um duplo psicológico-moral, que estaria oculto em todo indivíduo perigoso, tornou-se possível ultrapassar os limites de um sujeito jurídico descrito nos códigos, para se chegar à idéia de um sujeito de direito complexo, que também é objeto de uma tecnologia de saber voltada para sua readaptação, sua correção, sua reinserção, sua normalização e também sua punição dita humanizada, porque individualizada, por peritos e administradores.

Como concluiu Foucault (2001), por meio dessa relação estabelecida entre verdade-justiça-perícia, que passou a melhor fundamentar o que seria a culpa real do criminoso, os profissionais da área psi acabaram por se transformar em novos juízes, na medida em que seus saberes passaram a instruir efetivamente os processos judiciais, muitas vezes até suplantando o saber jurídico. Desde então, o ofício de punir vê-se misturado ao suposto ato de curar. O juízes encontram então, nos discursos psis, uma justificativa mais refinada para impor seu exercício de poder, tornando, assim, menos duro e mais aceitável o ofício de julgar.

O julgamento passa a ser considerado um ato de seguridade e salubridade social, contra um mal que se supõe disseminado. Enquanto isso, psicólogos, psiquiatras e assistentes sociais tornam-se espécies de *moduladores da pena*, pois regulam e dissolvem a dificuldade e a angústia de julgar e punir. Como disse Foucault (2012 a), *“todo mundo precisa de um modulador da pena: o procurador, o advogado, o presidente do tribunal. Isso permite fazer funcionar o código como se quer, dar-se boa consciência”* (p.89).

Todavia, além dos peritos, que mais diretamente interferem nas práticas de julgamento e punição, outros agentes de produção subjetiva penetram com seus discursos nesse ambiente de justiça, como, por exemplo, os sistemas midiáticos. Todos sabem como esses veículos de comunicação desempenham um papel produtivo ao incitar o medo contra certas camadas da população, ou mesmo desencadeando o pânico geral, como quando explora, com forte apelo emocional, certos crimes espetaculares. Em síntese, *“É a irrupção do perigo na vida cotidiana. Ressurgência explorada desavergonhadamente pela imprensa”* (Foucault, 2012 a, p.83).

Portanto, entre uma justiça que se inocenta de punir pretendendo tratar o criminoso, e uma mídia que forma opiniões sociais, contra supostos inimigos da “paz social”, para serem publicizadas e reproduzidas incessantemente, temos o aumento vertiginoso de uma prática punitiva, que não abre mão da conhecida seletividade.

Temos então três fenômenos superpostos que não combinam: um discurso penal que pretende tratar, mais do que punir; um aparelho penal que não cessa de punir; uma consciência coletiva que reivindica algumas punições singulares e ignora o cotidiano do castigo, silenciosamente exercido em seu nome (Foucault, 2012a, p. 84).

De tudo o que foi apresentado, pode-se perceber que o maior traço de união entre juízes e psicólogos encontra-se no poder de normalização, fortalecido e atualizado pelo jogo de diferentes instituições, que fazem proliferar na sociedade discursos de moralização e medo, os artifícios historicamente mais eficazes para a condução de condutas.

É importante também frisar que tal condução de condutas, tal governo das pessoas, fez-se, sobretudo, por individualização, pela criação de indivíduos ou, ainda, pela invenção de uma alma-sujeito aplicada a corpos sujeitados pelas disciplinas, as quais organizaram um novo modo de relação entre poder e saber (Foucault, 2002). Com a noção de governo por individualização, Foucault quis mostrar como os sujeitos são fabricados por relações de sujeição, de modo que para chegarmos ao sujeito devemos partir, não de uma substância, de uma psique, de um eu, ou de uma unidade qualquer, mas sim das relações de poder que engendram corpos sujeitados e almas-sujeito.

O governo por individualização tem sua gênese ligada à organização de um poder de tipo pastoral e à prática religiosa de direção de consciência desenvolvida pelo cristianismo. Trata-se de um poder que almeja cuidar de todos e de cada um, isto é, cuidar de uma multiplicidade em movimento e, ao mesmo tempo, de cada indivíduo em particular. Como definiu Foucault (1995; 2002), trata-se de um tipo de poder totalizador e individualizante, que promete a salvação; estabelece um jogo de méritos e deméritos; cria toda uma rede de servidões e sujeições; e, finalmente, coloca em jogo uma individualização que vai ser adquirida pela produção de uma verdade interior, secreta e oculta. Em síntese, o poder pastoral implica

um saber da consciência e a capacidade de dirigi-la. E sua importância é tamanha que Foucault relacionou a formação desse tipo de poder com a própria história do sujeito.

É portanto toda a história dos procedimentos de individualização humana no Ocidente que está envolvida na história do pastorado. Digamos ainda que é a história do sujeito. O pastorado esboça o prelúdio do que chamei de governamentalidade. Pela constituição tão específica de um sujeito, de um sujeito cujos méritos são identificados de maneira analítica, de um sujeito que é sujeitado em redes contínuas de obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração de verdade que lhe é imposta. Pois é essa constituição típica do sujeito ocidental moderno que faz que o pastorado seja sem dúvida um dos momentos decisivos na história do poder nas sociedades modernas (Foucault, 2002, p. 242).

Para Foucault (2002), a medicina foi uma das grandes potências hereditárias do pastorado, na medida em que tomou para si o encargo de conduzir a existência cotidiana dos homens, tomando o corpo humano como objeto e alvo de poder, na forma de um controle detalhado. Não à toa, Foucault (1979 b) relacionou a emergência da norma e o fortalecimento do poder de normalização às práticas médicas, e não às jurídicas, como se poderia imaginar.

O homem ocidental foi individualizado através do pastorado. Foi um poder de tipo pastoral que lhe fixou uma identidade, que o sujeitou a uma rede de obediências incondicionais, que lhe impôs a verdade de um dogma e lhe extorquiu o segredo da sua verdade interior. Assim, a exaltação e o uso do conceito de verdade, de atos de verdade e obrigações de verdade, revelam-se fundamentais para a análise do que significou o poder pastoral na história do sujeito, na medida em que, desde então, o sujeito passou a ser requisitado a dizer a verdade e, ainda, a dizê-la a propósito de si mesmo (Foucault, 2004 f).

Esse foi o percurso em meio ao qual fixou-se a idéia ocidental de sujeito verdadeiro, e forjou-se a necessidade que cada um passou a ter de procurar sua verdade íntima. De acordo com Gros (2004 b), a objetivação do sujeito em um discurso verdadeiro adquire historicamente sentido a partir da injunção geral e permanente de obedecer, ou seja, somente se é sujeito da verdade, no ocidente moderno, nos termos de uma sujeição ao Outro.

Foucault (2008) qualificou o pastorado como um fator e um agente de individualização. Em suas palavras, *“é preciso tornar-se sujeito para se tornar indivíduo (todos os sentidos da palavra sujeito)”* (Foucault, 2008, p.310). E, dentre todos os sentidos da palavra sujeito, dois em especial ganham relevância: *“sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou auto-conhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a”* (Foucault, 1995, p. 235).

É curioso pensar que, a princípio, o cristianismo, com seu pastorado, incitou uma hermenêutica do eu que implicava, primeiramente, o sacrifício do eu e a não-identidade. Para Foucault (1993), trata-se de uma contradição profunda e, ao mesmo tempo, a maior riqueza das tecnologias cristãs do eu, na medida em que a verdade do eu fez-se a partir do sacrifício do eu, oferecido em confissão. Em outras palavras, a hipótese foucaultiana é a de que a confissão dos pecados faz parte de um jogo discursivo de verdade que requer o sacrifício do sujeito. Nessa perspectiva, segundo o autor, o problema colocado para a cultura ocidental foi encontrar a possibilidade de fundar a hermenêutica do eu, baseada não mais no sacrifício do eu, mas sim numa positiva, teórica e prática emergência do eu, isto é, numa tecnologia da identidade do eu.

Segundo Foucault (1993) a inclinação rumo à identidade do eu, mais do que ao seu sacrifício, era o objetivo da instituição judicial desde meados da Idade Média, e tornou-se também o objectivo das instituições médicas, psiquiátricas e psicológicas desde os momentos finais do século XVIII. Aqui está, para o filósofo, o terreno onde cresceu todas as antropologias do modo ocidental de pensar.

Vê-se bem que, com o pastorado, primeiro deu-se a sujeição e, em seguida, a individualização. Vale também ressaltar como esse tornar-se sujeito trouxe consigo um enorme desejo de individualidade, que, apesar de ter sido posteriormente bastante incitado pela consciência burguesa e capitalista, ele a antecede, pois foi um desejo primeiramente produzido pelo cristianismo (Foucault, 2008).

Portanto, a sujeição do desejo está ligada a um desejo de sujeição, ou, mais precisamente, a sujeição do desejo ao mesmo tempo requer e institui o desejo de sujeição. Poderíamos acrescentar que esse desejo de sujeição aproxima-se do desejo por mais normas e

normalizações, dentro de uma circularidade que envolve expectativas existenciais, sociais e dependências primárias. Em suma, a produção do desejo de sujeição é um efeito e também um dos mais poderosos instrumentos do poder de sujeição, de normalização, de individualização (Lapoujade, 2002).

Os mecanismos de exploração, que separam os indivíduos daquilo que eles produzem, e os mecanismos de dominação, contra os quais historicamente se depararam as lutas étnicas, sociais e religiosas, diferem dos mecanismos de sujeição, que visam prioritariamente a submissão da subjetividade. Para Foucault (1995), são estes últimos os mais importantes na atualidade, não obstante tais mecanismos já terem sido o foco de resistência desde os séculos XV e XVI, na forma de revoltas contra as subjetividades impostas por um poder religioso e moralizante.

Hoje, os mecanismos de sujeição e de submissão da subjetividade revelam-se como os mais importantes pelo fato de o Estado Moderno ter integrado, em sua estratégia ao mesmo tempo totalizadora e individualizante, essa antiga tecnologia de poder pastoral de uma forma ainda mais astuciosa. Como afirmou Foucault (1995), *“podemos considerar o Estado como a matriz moderna da individualização ou uma nova forma do poder pastoral”* (p. 237).

A tecnologia de poder pastoral tornou-se para o Estado moderno uma das principais ferramentas de uma biopolítica de governo das pessoas, cuja eficácia reside sobretudo no fato de seus procedimentos serem disseminados e praticados pelos próprios membros da sociedade, tornados agentes da disciplinarização e da normalização no campo social. Trata-se de uma tecnologia de poder mais refinada do que a das disciplinas, pois apóia-se nas técnicas de si, ou seja, na sondagem que continuamente se deve fazer em si mesmo. Como descreveu Foucault (1995),

Esta forma de poder aplica-se a vida cotidiana imediata que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o a sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele. É uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos (p.235).

Essa citação nos remete claramente não apenas ao pastorado cristão propriamente dito, mas às condições históricas que tornaram possível a extensão de um governo da individualização, o qual preparou um terreno fértil para o florescimento das práticas psis, enquanto efeitos de poder relacionados ao saber, à competência e à qualificação. Uma relação de saber-poder que muitas vezes leva os psis a atuarem como se fossem novos padres, ou como sacerdotes moralistas – para lembrar a crítica moral nietzscheana -, de modo a forçar o indivíduo a se voltar para si mesmo e, assim, ligá-lo a sua própria identidade de um modo coercitivo.

As chamadas práticas psis estão vinculadas a uma história e a uma atuação política que não deve ser ignorada. Alçar-se a uma dimensão de poder e reconhecimento por meio do tratamento de desviantes, do ajustamento dos infratores, do diagnóstico patológico de criminosos, reduzindo-os a uma dimensão psicológica reificada, não pode ser considerado politicamente isento (Coimbra, 1995). Assim como não pode ser considerado politicamente isento gerar técnicas para reformar eus, a partir de uma preocupação crescente com a qualidade da população e com a prevenção da criminalidade, criando normas e dispositivos que pretendem tornar inteligíveis, julgáveis e enquadráveis as condutas dos seres humanos.

Contudo, relacionar a prática psi com o pastorado e com o governo por individualização permite-nos pensá-la como uma produção histórica, que teve uma gênese, tomou certas direções políticas, produziu sujeitos e objetos, mas ainda guarda a possibilidade de trilhar outros caminhos. Aqui está a importância de historicizá-la e desnaturalizá-la. Como disse Foucault (2002), *“A história não é simplesmente um analisador ou um decifrador das forças, é um modificador”* (p.204). Nesse sentido, fazer genealogia e dar sentido à história, interpretá-la, é também ocupar uma posição estratégica decisiva. O saber histórico está inserido em um combate político, e para operar mudanças é preciso retomá-lo.

Para nós psicólogos, cumpre pensarmos a genealogia da prática instituída e nosso posicionamento diante dessas mesmas práticas. Como defendeu Coimbra (1995),

Se pretendemos desnaturalizar as diferentes instituições sociais, as primeiras que devemos denunciar são aquelas instituídas por nós próprios, por nossas práticas, por nossos saberes, pelos lugares ocupados por nós (p. 346).

Um psicólogo inserido em algum sistema de justiça participa de uma relação de forças que, sem dúvida, impõe certos modos de funcionamento, que sustentam relações históricas de poder. Pensar a esse respeito revela-se nossa principal encruzilhada ético-política, pois nascemos com a prisão. Nascemos em meio ao crescimento de práticas punitivas e individualizantes, e nos fortalecemos, historicamente, azeitando essas engrenagens, muitas vezes inclusive no sentido de sermos um álibi privilegiado para prender e punir, sob a justificativa moralizante de oferecer tratamento e readaptação. Como lembrou Foucault (2012b):

A psicologia e a psiquiatria criminais correm o risco de ser o grande álibi atrás do qual, no fundo, se manterá o mesmo sistema. Elas não poderiam constituir uma alternativa séria ao regime da prisão, pela boa razão de que nasceram com ele. A prisão que vemos instalar-se logo depois do Código Penal é dada, desde o começo, como um empreendimento de correção psicológica. O que já é um lugar médico-judiciário (p. 34).

Todavia, nessa encruzilhada, podemos também pensar que essas relações de força não podem escapar a uma certa instabilidade. Pois então é nessa instabilidade que é preciso investir. Mais ainda, talvez somente de dentro do sistema, ou especialmente desse lugar, seja possível enxergar certas brechas, posicionar-se nos poucos interstícios descuidados pelos mecanismos de dominação e sujeição, e aí começar a construir pequenas máquinas de guerra, na forma de denúncias, transgressões, recusas e silêncios.

Quando Nietzsche se qualificou como psicólogo, ou declarou que fez psicologia em muitos momentos de sua obra (1992; 1995; 1998; 2000 a), quase sempre ele se referia à prática genealógica, e, como se pode imaginar, nunca à ciência racional e iluminista de sua época, que privilegiava o estudo da consciência e, em muitos aspectos, aproximava-se do cristianismo, sobretudo no sentido de adensar a superficialidade e culpabilizar os sujeitos. Disse o filósofo:

Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e *teoria da evolução da vontade de*

poder, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado. A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e livre de pressupostos – de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora (Nietzsche, 1992, BM, §23, p. 29).

Descer às profundezas, em Nietzsche, quer também dizer fazer genealogia, isto é, voltar às mesquinhas e aos pequenos jogos de poder que fizeram emergir certas práticas e disposições subjetivas. É nessa perspectiva que a psicologia pode aparecer como uma possibilidade de combate à moral e uma possível abertura rumo à liberação da cultura cristã. E não poderá fazê-lo caso ignore o campo social e político onde está inserida, ou resolva se encerrar em análises circulares que dizem respeito à célula familiar, isto é, a um simbólico familiarista, que trata a família como um grande filtro, ou uma caixa de ressonância do mundo social. Como salientou Donzelot (1980), ao invés de nos liberar da privatização da família operada pelo capitalismo, muitas práticas psi acabam por nos afundar cada vez mais nela.

Para Nietzsche (GM, 1998), foram os padres que criaram a noção de intenção, de culpabilidade e de má consciência, sendo, portanto, uma espécie de precursores de nossa psicologia moderna. A obra *Genealogia da Moral: uma polêmica*, além de um tratado crítico à moral, pode ser considerada um alerta para as práticas psis de ontem e hoje, que em muito se aproximam da direção de consciência sacerdotal, quando reproduzem esquemas moralistas dominantes de percepção do mundo.

Nietzsche (GM, 1998) talvez tenha sido o primeiro, ou pelo menos o pensador mais contundente, a nos oferecer uma visão da formação da consciência – e da má consciência - através de um modo específico de internalização violenta operado pela moral, fundando uma subjetividade culpada. E foi esse aspecto de culpabilidade que levou Nietzsche a pensar a moralidade como uma doença.

Na esteira de Nietzsche, como vimos, Foucault também relacionou as práticas psis ao cristianismo, mais especificamente, à tecnologia de poder pastoral, haja vista sua estreita associação com um certo programa normativo. Deleuze e Guattari (1992), por sua vez,

conferiram aos psicanalistas o posto de novos padres, especialmente por terem introduzido a culpabilidade no desejo. Em síntese, mais do que estar à serviço da moral, a psicologia e todas as demais práticas psis, quando tentam impor uma concepção moralista da vida e do desejo, são passíveis de se constituírem a si próprias como uma nova moral.

Em suma, o que mudou da pastoral cristã originária para a atual não foram as técnicas propriamente ditas, mas sim os objetivos e o refinamento mundano em grande parte obtido por meio das práticas psis e da medicina social. Assim, ao invés de prometer a salvação em outro mundo, promete-se assegurá-la neste mundo, através da boa saúde, do bem estar e da segurança, por exemplo. A família e a escola passaram a assumir funções pastorais, de modo a melhor conformar seus membros às regras de uma sociedade cada vez mais normalizada. Até mesmo a polícia foi inventada, em meados do século XVIII, não apenas para manter a lei e a ordem, mas para assegurar certos padrões urbanos de saúde e higiene, necessários à manutenção das condições burguesas em ascensão (Foucault, 1995).

O poder de tipo pastoral, que é também um poder de normalização e individualização, encontrou apoio em múltiplas instituições e ampliou-se por todo o corpo social, produzindo o que Foucault (1995) definiu como um *“duplo estrangimento político”* (p.239), na forma de uma individualização crescente e, ao mesmo tempo, uma totalização própria às estruturas do poder moderno. Por essa razão, para o filósofo, de pouco adianta focarmos o combate em uma liberação do indivíduo com relação ao Estado. Antes, é preciso pensar em liberarmos-nos do tipo de individualização ligada ao Estado, promovendo, em seu lugar, novas formas de subjetividade (Foucault, 1995).

A nova *“microfísica de poder”*¹⁵ instaurada em meados do século XVIII com as disciplinas, marcou o momento da troca do eixo político para a individualização, e permitiu que emergisse toda uma série de preocupações de ordem biopolítica, ou seja, uma preocupação crescente com a regulação da vida e seus processos de nascimento, produção e morte (Foucault, 1987; 1979b). A biopolítica integra a disciplina. A esse respeito, vale ressaltar que

¹⁵ “Arranjos sutis, de aparência inocente, mas profundamente suspeitos, dispositivos que obedecem a economias inconfessáveis, ou que procuram coerções sem grandeza” (Foucault, 1987, p. 128).

Foucault abordou a questão da norma e do poder de normalização relacionando-os não apenas às disciplinas, mas também à biopolítica, uma vez que *“as disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida”* (1988, p.131).

O chamado sujeito de direito é, portanto, atravessado não somente pela via da soberania, na forma de leis jurídicas, mas, sobretudo, por um poder de normalização de ordem biopolítica, que atinge indivíduos e populações, do qual, sem dúvida participam as práticas psíquicas, com sua produção de desejos e subjetividades.

II. 1.1 – Biopolítica E Poder De Normalização:

Depois de tudo, somos todos governados e, sob este título, solidários.

Michel Foucault.¹⁶

No contexto da biopolítica e do biopoder, o fundamental é pensar como o biológico, o fato de viver, passou a interferir no político, isto é, no campo de controle do saber e de intervenção do poder.

De acordo com Foucault (1979 b), há relações estreitas entre soberania, disciplina e gestão governamental, e não uma relação de substituição de uma pela outra, ao longo da história. Por essa razão, no âmbito dos sistemas de justiça, é preciso pensar para além da questão do sujeito de direito (vinculado à questão da soberania), e observar nesse mesmo ambiente os efeitos do poder de normalização e de uma biopolítica interessada não apenas em indivíduos, mas também em fenômenos em série, em estatísticas e em previsões, como, por exemplo, se observa na preocupação crescente com índices de criminalidade e com a produtividade de juízes e funcionários.

Como indicou Foucault (2002), essa preocupação biopolítica com os fenômenos em série busca estabelecer mecanismos reguladores que estabeleçam alguma espécie de equilíbrio, ainda que não altere o fenômeno em especial. Ou seja, enquanto a disciplina quer controlar tudo e não deixar escapar nada, os dispositivos de segurança operam a partir de um *laissez faire* controlado.

Sabe-se que tal *laissez faire* controlado ocorre em benefício dos que exercem domínio sobre outros, e quase sempre em detrimento dos mais pobres. Como lembrou Foucault (2012 c), não é à toa que as campanhas por segurança pública procuram apoio em medidas espetaculares, justificadas por infrações tornadas monstruosas e inaceitáveis, que possam

¹⁶ 2010 b, p. 369.

justificar ações rápidas, muitas vezes brutais e, sobretudo, acima da legalidade. Essas medidas são também o que tornam as políticas estatais de segurança críveis e rentáveis, de tal forma que *“Doravante, a segurança está acima das leis. O poder quis mostrar que o arsenal jurídico é incapaz de proteger os cidadãos”* (Foucault, 2012 c, p. 102).

Enquanto a lei codifica o proibido e a disciplina prescreve o que deve ser feito, o dispositivo de segurança distancia-se de ambos e procura apreender o ponto em que as coisas vão se produzir, a fim de regulá-las, freá-las ou limitá-las, ainda que use, para tanto, alguns instrumentos de proibição e de prescrição (Foucault, 2008 a). Nessa leitura se insere o que Foucault (2012b) denominou como *gestão dos ilegalismos*:

Só uma ficção pode fazer crer que as leis são feitas para serem respeitadas, a polícia e os tribunais destinados a fazê-las respeitar. (...) O ilegalismo não é um acidente, uma imperfeição mais ou menos inevitável. É um elemento absolutamente positivo do funcionamento social, cujo papel está previsto na estratégia geral da sociedade. Todo dispositivo legislativo providenciou espaços protegidos e aproveitáveis nos quais a lei pode ser violada, outros em que ela pode ser ignorada, outros, por fim, em que as infrações são sancionadas. No limite, diria de bom grado que a lei não foi feita para impedir tal ou tal tipo de comportamento, mas para diferenciar as maneiras de dobrar a própria lei (p.35).

Entre o disciplinar e a regulamentação, o elemento sempre presente será a norma, que controla corpos individuais e, ao mesmo tempo, os acontecimentos aleatórios de uma multiplicidade biológica, de modo que *“a sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam a norma da disciplina e a norma da regulamentação”* (Foucault, 2002, p. 302).

A biopolítica indica um saber sobre a vida que faz proliferar todo um conjunto de tecnologias políticas normalizadoras. E a ligação com o direito se faz na forma de uma implicação recíproca, ou seja *“de um lado a ‘normatividade’ da lei responde aos critérios de ‘medida’ dados pela norma. De outro lado, a norma se reporta às formas da lei para atuar concretamente”*(Fonseca, 2002, p. 150). Poder soberano e gestão governamental normalizadora andam lado a lado. As leis não deixaram de proliferar, mas vêm sendo cada vez mais usadas como táticas (Foucault, 2008 a).

As práticas psíquicas e o governo por individualização historicamente exercem um papel biopolítico e normalizador na produção do desejo. Sendo assim, se uma população é formada por indivíduos, como se poderia atingir a todos de maneira especialmente eficaz, senão pela produção do desejo? Para Foucault (2008 a), há na população pelo menos uma invariante, que também é seu motor de ação: o desejo. O desejo, muito útil à direção pastoral da consciência, também aparece como um elemento fundamental para as técnicas de poder e de governo, pois é aquilo que nos leva à ação, e pode ser penetrável, produzido e incitado. Nas palavras de Foucault (2008 a):

Esse desejo é tal que, se o deixarmos agir e contanto que o deixemos agir, em certo limite e graças a certo número de relacionamentos e conexões, acabará produzindo o interesse geral da população. O desejo é a busca do interesse para o indivíduo. O indivíduo, de resto, pode perfeitamente se enganar, em seu desejo, quanto ao seu interesse pessoal, mas há uma coisa que não engana: que o jogo espontâneo ou, em todo caso, espontâneo e, ao mesmo tempo, regado do desejo permitirá de fato a produção de um interesse, de algo que é interessante para a própria população. Produção do interesse coletivo pelo jogo do desejo: é o que marca ao mesmo tempo a naturalidade da população e a artificialidade possível dos meios criados para geri-la (Foucault, 2008 a, p. 95).

Será em virtude desse jogo do desejo, dessa economia do desejo, que as técnicas de governo estarão cada vez mais voltadas para o conhecimento das necessidades e aspirações da população, a fim de melhor torná-la objeto, de uma forma tal que ela aparece *“como consciente, diante do governo, do que ela quer, e também inconsciente do que a fazem fazer”* (Foucault, 2008 a, p.140). Assim, mais do que nunca interessa a um saber de governo constituir um saber a respeito de todos os processos da população.

Como se pode perceber, a história do conceito de sujeito de direito não fez parte propriamente do refinamento progressivo de uma racionalidade jurídica, mas sim ajustou-se perfeitamente a um determinado campo de validade, de verdade e de dominação, facilitando a atuação de certas regras e a aplicação de certas práticas (Foucault, 2004 f).

Sendo assim, não há porque defender uma história de perfeição crescente, ou a idéia de um progresso em direção a uma certa objetividade, mas sim pensar em termos de condições

de possibilidade que propiciaram a formação dos saberes e poderes de uma determinada época, isto é, das condições que permitiram a emergência de múltiplas configurações que deram lugar a determinadas formas de saber e de exercício de poder.

As obras de Nietzsche e Foucault partilham do mesmo olhar filosófico ao procurar despertar, por meio da genealogia, os saberes esquecidos, e a história de formação dos saberes socialmente reconhecidos, especialmente os jogos de poder que lhe conferiram certos privilégios. Com isso, Nietzsche e Foucault tentaram romper com os discursos centralizadores, formais e unificadores, que estão ligados às instituições e aos saberes científicos (Foucault, 1979).

Se fosse pretensioso, daria como título geral ao que faço “genealogia da moral”. Nietzsche é aquele que ofereceu como alvo essencial, digamos ao discurso filosófico, a relação de poder. Enquanto que para Marx era a relação de produção. Nietzsche é o filósofo do poder, mas que chegou a pensar o poder sem se fechar numa teoria política. (...) Os autores que gosto, eu os utilizo. O único sinal de reconhecimento que se pode ter para com um pensamento como o de Nietzsche é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar. Que os comentadores digam se é ou não fiel, isto não tem o menor interesse” (Foucault, 1979e, p. 143).

Com respeito à citação acima, nunca é demais lembrar como foi crucial para Foucault analisar as práticas sociais a partir das dinâmicas de poder. Como Nietzsche, Foucault também não trabalhou a partir da noção de contrato, tampouco partiu da noção moderna de ideologia. Para ele, o exercício do poder não está subordinado a estruturas produtoras de efeitos ideológicos, como seriam os aparelhos de Estado. Ao contrário, o exercício do poder emerge em pontos estratégicos, não está localizado num ponto determinado, ainda que em certos grupos haja uma concentração de poder maior do que em outros. O exercício do poder transmite-se, conecta-se, distribui-se por toda a malha social, podendo ser conquistado ou perdido em meio às lutas, capturas e reapropriações constantes. De igual modo, a invenção de conceitos e seus usos também nasceu em meio a lutas de saber e de poder, de tal forma que não há a supressão da guerra em nossa sociedade, ou em nossa civilização, mas sim a sua inscrição em níveis menores e silenciosos, algo que se pode observar claramente no funcionamento das instituições e nos jogos de poder (Foucault, 1979 a; 1988).

Fazer genealogia, como Nietzsche e Foucault, é seguir em busca dos disfarces, dos esconderijos, de tudo aquilo que foi desprezado pelos saberes dominantes e excluído pelos historiadores tradicionais. Porém, procurar disfarces não quer dizer revelar essências ocultas, mas, antes, evidenciar as misturas, as interferências, os efeitos dos múltiplos embates e a consequente impossibilidade de se fazer distinções claras e precisas. Por isso, Nietzsche (GM, P, §7) definiu a genealogia como cinza, e Foucault (1979a) não deixou de valorizar este aspecto em seu trabalho: *“a genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentada. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos”* (p. 15). O cinza é o efeito de uma mistura de cores, de modo que para fazer genealogia é preciso explorar as múltiplas tonalidades, matizes e perspectivas, sobretudo aquelas deixadas de lado no esclarecimento de certas construções históricas, como a que estamos abordando.

Como já mencionamos, para Foucault (1988; 1999), dentre todas as práticas sociais, as práticas judiciárias e as práticas psis são as que mais fazem emergir novas formas de subjetividade. A imagem do direito enquanto legalidade é tão somente sua face mais visível, pois há uma outra, aquela produtora de comportamentos e desejos que, frequentemente, é escamoteada. A primeira está ligada ao que o filósofo denominou como o modelo da soberania, um modelo jurídico-discursivo de caráter negativo; a segunda diz respeito ao plano das práticas, onde se percebe claramente a produção de subjetividades, os mecanismos de normalização e a condução de condutas¹⁷. A criação da noção de sujeito de direito está intrinsecamente implicada com práticas de disciplina e de normalização, dentre as quais também estão inseridos os múltiplos mecanismos de segurança, sendo a noção de sujeito de direito mais um dos veículos dessas práticas de governo dos homens.

Claro está que o Direito, tanto quanto a Psicologia, não possuem uma essência e, como práticas, podem encarnar sistemas distintos e ações éticas diferenciadas; políticas e racionalidades muitas vezes opostas e em constante embate. Há quem defenda inclusive a

¹⁷ Para ampliar a discussão acerca da imagem e do funcionamento de uma prática de Direito normalizada e normalizadora, remetemos ao livro de Márcio Alves da Fonseca, *Michel Foucault e o Direito*. São Paulo: Max Limonad, 2002.

possibilidade de se pensar um direito novo, materializado em práticas que poderiam escapar aos mecanismos de normalização (Fonseca, 2002). Essa possibilidade estaria aberta, em Foucault (2002), sob a condição de uma virada antidisciplinar, liberada do princípio da soberania. Todavia, o que se observa, com mais frequência, é a tentativa de enfrentar o poder de normalização, que circula nos ambientes jurídicos, por meio da invenção de mais leis, supostamente reguladoras e limitadoras de influências não jurídicas. Esta saída seria nada mais do que retornar ao velho princípio da soberania, pois a isto se resume a tão propalada defesa do sujeito de direito, e a invocação sempre renovada por mais e novos direitos, ignorando-se que muitas vezes os mais básicos e fundamentais são reiteradamente desrespeitados, ao menos seletivamente desrespeitados.

De todo modo, o que de fato nos interessa nesse momento de nosso estudo reside mais propriamente em questionar o que é isso que chamam direito próprio de um sujeito, enquanto propriedade privada e identitária. Assim como também é de nosso interesse discutir sua contrapartida moral denominada como dever.

Em outros termos, pensamos que é um passo importante abordarmos a genealogia das noções de dever e direito, para que possamos pensar mais amplamente o vínculo existente entre o sujeito moderno de direitos, o *homem do ressentimento* de Nietzsche e os mecanismos normalizadores e de governo de condutas analisados por Foucault, sobretudo no que diz respeito à relação desses três eixos com nossas práticas contemporâneas de justiça.

II.2 - DO DEVER E DO DIREITO:

O tribunal implica que haja categorias comuns às partes presentes (...) e que as partes aceitem se submeterem. Ora, é tudo isso que a burguesia quer fazer crer a propósito da justiça, de sua justiça. Todas essas idéias são armas de que a burguesia se serviu em seu exercício de poder.

Michel Foucault.¹⁸

Em nosso ordenamento jurídico, somos identificados como um Estado democrático de direito, cuja Constituição Federal, promulgada em 1988, expõe como seus principais fundamentos a soberania, a cidadania, a dignidade da pessoa humana, os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa, e o pluralismo político.

Tais princípios norteadores aproximam-se da Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada na Assembléia Geral das Nações Unidas, em 1948, como resposta às atrocidades praticadas durante a segunda metade do século XX, especialmente ao longo da segunda grande guerra. Em seu artigo primeiro, tal Declaração defende que todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e em direitos; que são dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade¹⁹.

Não cabe aqui explorarmos detalhes dos princípios jurídico-morais acima mencionados, mas sim interessa a esse estudo neles destacarmos os conceitos de dignidade humana, liberdade e igualdade de direitos, os quais supostamente seriam inerentes aos indivíduos e deveriam ser reconhecidos e assegurados por todo Estado Democrático de Direito.

Inicialmente, o conceito moderno de dignidade humana foi construído como algo regido pelo princípio de que ninguém deve ser tratado como meio para a consecução de um fim. Isso

¹⁸ 2010 a, p. 56-57.

¹⁹ Carta Internacional dos Direitos Humanos, aprovada pela Assembléia Geral da ONU, através da resolução 217 A (III), de 10 de dezembro de 1948.

quer dizer que toda pessoa deve ser reconhecida em seu valor absoluto (sua dignidade), como um fim em si mesma, tendo sua autonomia e liberdade respeitadas e asseguradas (Giacóia Jr, 2012). Nesse aspecto, vale ressaltar que esse conceito de dignidade humana, construído a partir da filosofia moral kantiana, surgiu desvinculado de toda argumentação não racional ou teológica.

Conforme salientou Giacóia Jr. (2012), foi Kant quem enunciou paradigmaticamente a fórmula e a divisa do ideal moderno ético, cuja natureza é essencialmente iluminista. Tanto é que, para Kant, a dignidade da pessoa decorre da liberdade e da autonomia, enquanto capacidade ou poder legislador. Em Kant, há uma realidade objetiva na lei moral, cuja validade é universal.

Para Foucault (2005b), a filosofia crítica kantiana está estreitamente ligada ao pensamento ético-político moderno, o que faz de Kant o primeiro a enunciar o sentido filosófico do seu próprio tempo, pois que ele iniciou uma reflexão sobre a história e uma análise do momento singular em que ele escrevia, e em função do qual ele escrevia. Nisto reside uma *“atitude de modernidade”* (Foucault, 2005b, p. 341), um *ethos*, um modo de agir, que rompe com a tradição teológica e prepara o caminho para que possamos fazer a crítica do que pensamos, dizemos e fazemos, isto é, uma análise de nossos limites, através de uma ontologia histórica de nós mesmos.

Mas, ao passo que Kant propôs pensarmos nos limites que deveríamos renunciar a transpor, Foucault reverteu a questão crítica kantiana, de modo a que passássemos a identificar o que é singular, contingente e fruto de imposições arbitrárias, em meio àquilo que nos é colocado como universal, necessário e obrigatório. Em suas palavras, *“transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível”* (Foucault, 2005b, p.347). Trata-se de uma crítica não transcendental, no sentido kantiano do termo, mas sim genealógica, no sentido nietzscheano.

Vale lembrar que mesmo Nietzsche não deixou de reconhecer a importância da filosofia kantiana na luta contra o pensamento teológico-religioso, assim como também não deixou de apresentar duras críticas, dentre as quais interessa-nos salientar aquelas que foram dirigidas à

moralização do pensamento, uma vez que a concepção kantiana de lei moral remete a deveres e normas; reconhece obrigações e formula preceitos e regras de conduta que teriam validade universal, sendo legitimadas por um livre consenso racional (Giacóia Jr., 2012). Nada mais distante da perspectiva ética nietzscheana, fortemente contrária a todo imperativo categórico, a toda pretensão de universalização. Eis a fórmula do imperativo categórico, apresentado por Kant em sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785): “*Age sempre em conformidade com uma máxima tal que possas querer, ao mesmo tempo, que ela valha também como lei universal da natureza*” (apud Giacóia Jr. 2012, p. 32).

Há em Kant um vínculo estabelecido entre a vontade humana, a lei moral e a universalidade de certos deveres. Por isso, Nietzsche atribuiu à Kant uma certa motivação religiosa, visto que ele expulsou a teologia de sua filosofia crítica, em sua *Crítica da Razão Pura*, mas ela acabou por entrar em seu pensamento pela porta dos fundos, quando o filósofo tomou como tema a moral e a ética, preocupando-se mais com a necessidade de justificação moral e com a obediência a um comando imperativo universal, do que com a crítica genealógica desses valores. No aforismo 335 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche (2001) expôs o essencial de sua crítica à filosofia kantiana:

Lembra-me o velho Kant, que, como punição por ter obtido furtivamente a “coisa em si” – também algo ridículo! -, foi furtivamente tomado pelo “imperativo categórico”, e com ele no coração *extraviou-se de volta* para “Deus”, “alma”, “liberdade” e “imortalidade”, semelhante a uma raposa que se extravai de volta para a jaula – e a sua força e esperteza é que havia *arrombado a jaula!*” (p.223).

Nietzsche, ao contrário, denunciou a falácia de toda e qualquer pretensão universalista de valores, deveres e obrigações, voltando-se, diferentemente de Kant, para a questão genealógica, isto é, procurando questionar a gênese e o valor dos valores morais: “*necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram*” (Nietzsche, GM, 1998, p.12). Para Nietzsche (GC, 2001), pensar o próprio juízo como lei universal é um egoísmo cego,

pequeno e não exigente, no sentido de que denuncia a ausência de uma singularidade e o efeito de uma moral de rebanho.

Segundo Giacóia Jr. (2012), tanto Kant, como Nietzsche, continuam tendo grande impacto na modernidade. Quanto ao primeiro, pode-se destacar a idéia ainda vigente da defesa de direitos humanos universais; quanto ao segundo, salienta-se a crítica acirrada a todo e qualquer princípio universalizante, cuja importância reside na denúncia de que sempre pode subsistir, de maneira subterrânea, certas pretensões tirânicas de poder e dominação nas teorias que defendem valores humanistas pretensamente universais.

Quando mencionamos a questão dos direitos humanos, é sempre importante lembrar como esses direitos estão apoiados em certas concepções de homem e em certas concepções de direitos, em direção aos quais é preciso lançar um olhar crítico, pois emergiram historicamente a partir de práticas sociais que se sustentaram a partir da invenção de objetos, subjetividades e saberes. Daí a própria temática humanista ser tão variável ao longo da história. Como lembrou Foucault (2005 b), houve um humanismo que se apresentou como crítica ao cristianismo; um humanismo cristão em oposição a um humanismo ascético; houve um humanismo hostil e crítico em relação à ciência; um outro que colocou sua esperança nessa mesma ciência; o próprio marxismo; o existencialismo; ou, ainda, os stalinistas diziam-se humanistas. Portanto, a noção de direitos humanos não passa da objetivação de uma prática. Como bem lembrou Paul Veyne (1982),

Tudo gira em volta desse paradoxo que é a tese central de Foucault e a mais original: o que é feito, o objeto, se explica pelo que foi o fazer em cada momento da história; enganamo-nos quando pensamos que o fazer, a prática, se explica a partir do que é feito (p. 162).

Assim é que, desde a primeira grande declaração produzida em 1789, quando a burguesia lutou para se sobrepôr à aristocracia fazendo emergir a Revolução Francesa, até a mais recente declaração de 1948, pode-se perceber na prática uma defesa de direitos para as elites, ao mesmo tempo em que se oferece aos demais a ilusão de uma participação, sob o lema da igualdade e da liberdade para todos. Não há como esconder que os marginalizados pela sociedade sempre estiveram fora, sempre estiveram à margem da garantia desses direitos,

uma vez que são as práticas sociais e seus jogos de poder que definem quais humanos esses direitos devem beneficiar (Coimbra; Lobo; Nascimento; 2008).

É preciso também lembrar que a própria noção do humano e daquilo que passou a não ser considerado como humano surgiu a partir da construção negativa do que seria o inumano, o anormal, o monstruoso, o socialmente perigoso, em oposição aos quais os “verdadeiros” humanos deveriam buscar sua definição. A exemplo de como atua uma moral escrava, uma moral do ressentimento, diz-se primeiro não a um fora, a um outro, para somente depois voltar-se para si. Dentro de uma perspectiva nietzscheana, trata-se de uma ação que é no fundo reação. O *homem do ressentimento* precisa primeiro conceber o “*inimigo*” como mau, ou melhor, como “*o mau*”, e a partir disso ele elabora a imagem equivalente do que seria bom, “*o bom*”, ou seja, ele mesmo (Nietzsche, GM1, 1998, §10, p. 29-31).

Canguilhem (1978) e Foucault (2001) procuraram expor como, historicamente, a idéia de norma surgiu a partir da forma negativa do anormal, isto é, como a idéia de indivíduo anormal é existencialmente anterior ao conceito de homem normal. E, assim, a partir dessa negação, nasceu nossa concepção de homem normal, sujeito de direitos e deveres, mais normativos que jurídicos, é bom ressaltar.

Acompanhando o mapa genealógico traçado por Foucault (2001), a grande família indefinida e confusa dos anormais emergiu ao longo do século XIX ao lado de uma série de instituições de controle, voltadas para três elementos principais: o monstro humano, dividido entre o domínio jurídico e o biológico, entre o interdito e o impossível; o indivíduo a corrigir, alvo das técnicas de disciplinamento, situado entre os procedimentos negativos da interdição judiciária e aqueles positivos da correção disciplinar; e, finalmente, o onanista, que surgiu das novas relações entre a sexualidade e a organização familiar e de todo um policiamento discursivo do desejo sexual. Para Foucault (2001), esses três elementos serviram para apoiar toda uma teoria da degeneração, e para colocar em ação inúmeras práticas de detecção e classificação dos anormais. Assim como também serviu para sustentar uma série de justificações sociais e morais para a invenção de punições exemplares para a defesa da

sociedade. Formou-se, assim, uma complexa rede de saber normalizado e normalizador em estreita relação com os procedimentos jurídicos tradicionais de punição.

Pode-se perceber como nossa cultura punitiva ainda é sustentada por essa idéia de anormalidade que precisa ser julgada, punida e corrigida. Pode-se perceber também como, para fugir da chamada anormalidade, clama-se sempre por maiores garantias de segurança, exige-se tolerância zero especialmente em relação aos que são colocados à margem, reivindica-se um policiamento cada vez mais ostensivo e incentiva-se a maximização de poderes penais. Defende-se cada vez mais uma superioridade da lei, uma transcendência da lei, uma imposição acrítica e implacável da lei, de tal forma que todo caos que emerge é explicado pela ausência de tal aplicação, pelo não respeito àquela desejada transcendência. Tudo passou a girar em torno do Direito, seja da aplicação da lei jurídica punitiva, em defesa da sociedade; seja em defesa dos direitos privados.

Mas, além de questionarmos a concepção de homem em que se baseia a noção de sujeito de direito, convém observarmos a genealogia daquilo que hoje entendemos por direito, não no sentido da Instituição jurídica, mas sim do direito como uma espécie de propriedade privada que se reivindica e que se quer conservar. É importante também observar como essa noção de direito emergiu estreitamente articulada à noção de dever.

Em *Aurora*, de 1881, Nietzsche (2004 a, §112) propôs uma “*contribuição à história do dever e do direito*”, a partir da definição de que nossos deveres nada mais são do que os direitos de outros sobre nós. A princípio, esses direitos foram construídos entre homens de poderes semelhantes, capazes de fazer contrato e dar retribuição, de modo que cumprir um dever era também justificar um poder, graças ao qual se podia retribuir na mesma medida em que se recebia. Desse modo, cumpria-se o dever com orgulho, pois, assim o fazendo, era possível reconquistar a própria autonomia, fazendo aos outros algo que fizeram por nós. Como descreveu Nietzsche, os outros, ao terem feito algo por nós, “*eles penetravam na esfera de nosso poder, e nela se conservariam duradouramente, se não efetuássemos, com o ‘dever’, uma retribuição, isto é, se não penetrássemos em seu poder*” (2004 a, §112, p. 82). Portanto, longe

de qualquer sentimento de moralidade, direitos e deveres estavam relacionados à capacidade de poder:

O sentimento do dever depende de partilharmos, nós e os outros, a mesma *crença* quanto à extensão de nosso poder: de sermos *capazes* de prometer determinadas coisas, de nos comprometermos em relação à elas (“livre-arbítrio”). Meus direitos – são aquela parte de meu poder que os outros não apenas me concederam, mas também desejam que eu preserve (idem, *ibidem*).

Vale ressaltar que a expressão *livre-arbítrio* surge entre aspas justamente porque, para Nietzsche, como já o dissemos, não há arbítrio inteiramente livre, pois pensar dessa forma implica pensarmos a possibilidade imaginária de que nossas ações poderiam ser determinadas de maneira absoluta por um eu livre e consciente.

Com relação à concessão de direitos, segundo Nietzsche (A, 2004 a), ela decorreria de dois caminhos principais: o primeiro seria o da inteligência ou cautela, mediante o qual aquele que concede direitos sempre espera algo em retorno, como, por exemplo, a proteção dos seus próprios direitos com relação ao outro, a evitação de uma luta inútil ou perigosa, ou ainda a possibilidade de uma futura aliança, que não poderia ser realizada caso houvesse a diminuição da força do outro. Poderíamos pensar, aqui, no interesse do Estado em conceder direitos aos cidadãos (ainda que tal concessão seja tão somente anunciada) para, em troca, determinar certos deveres e, assim, facilitar a vida em comunidade.

O segundo caminho seria o da dádiva ou da cessão *gratuita* de direitos por parte daqueles que têm poder mais do que bastante para ceder e garantir a um outro uma parte desta potência (Nietzsche, A, 2004 a). Pensamos que Nietzsche aqui se refere à abundância própria de um homem nobre, ou de uma sociedade rica e potente, capaz de oferecer mais do que julgar e cobrar.

De acordo com tal genealogia, os direitos emergiram enquanto graus de poder reconhecidos e assegurados, mas em constante mutação, acompanhando as mudanças nas relações de poder entre os envolvidos (Nietzsche, A, 2004 a, §112).

Seguindo essa linha de pensamento, se nosso poder diminui, diminuem também nossas possibilidades de conquistar direitos, na medida em que muda o sentimento daquele que nos concedia, podendo, este concessor, restabelecê-los, ou negá-los, conforme os dois caminhos principais acima descritos. Se, ao contrário, cresce nosso poder, passamos a necessitar menos do reconhecimento alheio, ou seja, diminui o poder dos outros sobre nós, e, com isso, surgem, por parte dos outros, tentativas de fazer com que nossa capacidade de poder retorne ao estágio anterior, muitas vezes a partir de estratégias que procuram invocar em nós a noção do “dever” (Nietzsche, A, 2004 a, §112).

Talvez possamos citar, como exemplo, o efeito produzido nas decisões de governo por parte de manifestações políticas, seja na forma de greve, ocupações, passeatas e escrachos dirigidos às figuras dominantes de poder. A união de muitos indivíduos, ou de um povo, em torno das mesmas reivindicações aciona um quantitativo de poder sobre àqueles que estão na posição de governo, e que se sentem ameaçados, a ponto de operar a transformação das reivindicações em direitos conquistados, ou retomados. Ocorre, portanto, uma inversão de poder, e uma luta contínua, também discursiva, pela tomada do poder político de cobrar de um outro (governo ou população) direitos e deveres.

Em síntese, para Nietzsche, os direitos que adquirimos fazem parte de relações de poder. Quando a luta é vencida, direitos são conquistados; quando se perde, direitos são retirados ou concedidos aos vencedores. Nosso poder então diminui, e nosso dever passa a ser essa concessão. O vencedor, aquele de maior poder (ainda que provisório), conquista e concede direitos, ou os retira. Ao mesmo tempo em que pode cobrar deveres, ao invés de ser conduzido por eles, isto é, pouco precisa observar deveres para ser reconhecido em seus direitos pelos demais.

Como se vê, para Nietzsche (A, 2004a), “*O direito dos outros é a concessão, feita por nosso sentimento de poder, ao sentimento de poder desses outros*” (§112, p. 83). Isto posto, conclui-se que quanto maior o poder, mais direitos se pode adquirir.

Em *O andarilho e sua sombra*, de 1880, Nietzsche (2008) já havia identificado a criação dos direitos, baseados em acordos entre iguais, como meios prudentes de evitar a dissipação

inútil entre poderes semelhantes. Nesse contexto, o acordo se desfaz quando uma das partes se torna decisivamente mais fraca do que a outra, e, assim, cessa a troca de direitos e ocorre a submissão de um dos lados. Contudo, Nietzsche não deixou de ressaltar que, também por prudência, o vencedor pode poupar a força do submisso e não desperdiçá-la inutilmente, com vistas a situações mais vantajosas no futuro.

É possível pensar que um bom governante seja aquele que pauta suas ações nesse regime de prudência, de modo a não ameaçar seu governo ao produzir situações globais de insatisfação. Promover ou impor enfraquecimentos generalizados a toda uma população, se ao fim não geram rebeliões súbitas e indignadas, acabam por gerar empobrecimentos de ordens diversas, inclusive no próprio terreno do governo, que depende da força ativa e criativa da população para aumentar o seu próprio enriquecimento. Um regime de prudência está ligado à capacidade de avaliação contínua dos estados de direito, uma vez que estes nada mais são que “*meios temporários que a prudência aconselha, não são fins*” (AS, 2008, §26, p. 181).

Essa situação de poupar as forças daquele que perdeu seu poder (o que se tornou devedor) faz-nos lembrar não somente uma espécie de generosidade por abundância, própria do homem nobre, mas também a hipótese nietzscheana de uma comunidade que conseguiu conquistar poder suficiente para não precisar exigir tantos deveres ou impor tantas punições aos seus membros, pois não dá tanta importância a eventuais desvios que não chegam a ser perigosos para a existência do todo. Assim, a ira coletiva pode ser contida, e o *espírito de vingança* aplacado. Como disse Nietzsche (GMII, §10),

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. 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...”(p.61-62).

Partindo da hipótese de que a troca está na gênese da justiça, Nietzsche (HDH, 2000 a, §93) salientou que os direitos entre os homens também nasceram a partir da idéia de troca, pois o direito concedido a um outro requer que este outro seja indispensável ou que tenha

algum valor, como ocorre, por exemplo, na relação entre o invasor e uma cidade sitiada, quando a posse desta última é importante e útil para o primeiro. Assim, mesmo os fracos têm direitos, embora menores. E Nietzsche (HDH, 2000 a) encerrou seu aforismo com uma citação de Spinoza:

Daí o famoso *unusquisque tantum juris habet, quantum potentia vale* [cada um tem tanta justiça quanto vale seu poder] (ou, mais precisamente: *quantum potentia valere creditur* [quanto se acredita valer seu poder])” (§93, p.71).

Como identificou o tradutor Souza, P. C. L. (Nietzsche, 2000 a), trata-se de uma citação do *Tratado teológico-político* de Spinoza, capítulo II, §4 e § 8, no momento em que Spinoza expôs sua definição de *direito natural*, como sendo nada mais que o poder e as próprias leis da Natureza, segundo as quais tudo acontece. Para Spinoza (1973), o direito natural de cada indivíduo estende-se até onde vai sua capacidade: *“tudo o que faz um homem, seguindo as leis da sua própria natureza, fá-lo em virtude de um direito natural soberano, e tem sobre a Natureza tanto direito quanto poder”* (§4, p. 315).

Mais adiante, no §8, afirmou novamente Spinoza: *“dado que o direito de cada um tem por medida a sua potência, tudo por que se esforça e tudo o que faz, quer seja sábio ou insensato, fá-lo por um direito soberano de natureza”* (p. 317). Portanto, em Spinoza, direito natural quer dizer potência de agir. Para Spinoza, a capacidade natural do homem, seu direito natural, deve ser definido não pela razão, mas por toda a vontade que o leva a agir e a se conservar, na medida em que somos mais conduzidos por um desejo cego, por uma potência de agir da natureza, do que propriamente pela razão.

Pode-se considerar que, em Nietzsche, o problema da justiça e dos direitos nos remete à questão de como encontrar um equilíbrio provisório nas relações de poder, sempre em constante variação, de acordo com o tempo e as circunstâncias.

O “homem justo” requer, continuamente, a fina sensibilidade de uma balança: para os graus de poder e direito, que, dada a natureza transitória das coisas humanas, sempre ficarão em equilíbrio apenas por um instante, geralmente subindo ou descendo: - portanto, ser justo é

difícil, e exige muita prática e boa vontade, e muito *espírito* muito bom. – (Nietzsche, A, 2004 a, §112, p. 83).

O ser *justo* aparece aqui vinculado à percepção apurada das variações de poder, onde a manutenção de um equilíbrio entre os graus de poder, sempre instável, supõe um trabalho constante e cuidadoso de avaliação da instabilidade dessas relações. Além disso, no aforismo acima, também é mencionada a questão do *espírito*, mas que, vale ressaltar, em Nietzsche, nada tem a ver com transcendência, e sim com tensão vital, capacidade de aumento de potência e criação de valores.

Nietzsche (HDH, 2000 a) chegou a associar a idéia de justiça com uma espécie de genialidade, à serviço da boa avaliação e “*adversária das convicções*”, de modo a conhecer o mais possível aquilo que é avaliado e “*por isso, põe cada coisa na melhor das luzes e anda à sua volta com olhar cuidadoso*” (§636, p. 305). Por isso que, para o filósofo, toda e qualquer convicção, se não é cega, é, no mínimo, míope.

O mesmo poderia ser dito a respeito de toda e qualquer universalização, como é o caso da abstração jurídica e formal do homem como sujeito de direito, que idealmente gozaria de liberdade e de igualdade entre os demais.

Como já havíamos pontuado, a concepção universalizada dos direitos humanos está estreitamente amparada numa concepção de homem pautada numa suposta vontade livre, como se toda e qualquer ação fosse comandada por um arbítrio inteiramente livre, por um agente causador isolado, passível de culpa e punição.

II.3 - DO LIVRE-ARBÍTRIO À PUNIÇÃO:

Não acredito na justiça, porque a justiça pressupõe o livre-arbítrio, então ninguém pode ser castigado, nem recompensado. E isso nos leva a frase de Almafuerter que eu sempre cito: “Somente peça justiça, mas será melhor que não peça nada, porque pedir justiça já é um excesso”

Jorge Luís Borges.²⁰

A crença no livre-arbítrio parte do princípio geral de que por trás da ação há um sujeito, isto é, um agente responsável pela ação, um eu, um substrato, uma substância, enfim, uma consciência livre para expressar ou não uma força. Segundo Nietzsche (GMI, 1998, §13), isso ocorre porque o senso comum duplica a ação, colocando o mesmo acontecimento como causa e como efeito.

Como exemplo, Nietzsche citou o relampejar de um corisco, quando se costuma atribuir, ao mesmo acontecimento, a causa (supostamente o corisco) e depois o efeito (o relampejar). Mas o que seria o corisco senão o próprio relampejar? Em outras palavras, se diante do brilho de um raio, dizemos que o brilhar é resultado de um agente que é o raio, já estamos separando as coisas, duplicando a ação, pois raio é brilhar, isto é, o brilhar é o modo de aparecer do raio. A ação é tudo.

A questão é que o que chamamos de *eu* se faz na própria ação, à medida em que a ação se faz. Um escritor só é escritor à medida em que escreve, em que transforma a si próprio ao escrever; o escrever é que o transforma. O *eu* não sub-existe ou pré-existe ao fazer. Viver é lançar-se na ação (Fogel, 2005). Como sintetizou Nietzsche (GMI, 1998): “*Não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; o ‘agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo*” (§13, p. 36).

²⁰ 2009, p. 205.

Pode-se dizer que a palavrinha *eu*, colocada por trás da ação, é uma ficção decerto falseadora, mas que ainda mantém sua utilidade para facilitar nossa comunicação, nosso entendimento, uma vez que toda ciência e toda gramática, como frisou Nietzsche (GMI, 1998), encontram-se sob essa sedução do *eu*.

Todavia, para além de nossa relação tão consolidada com a gramática do *eu*, interessa-nos aqui explorar como há nesse uso estratégias de domínio nada inocentes, ou seja, essa idéia de eu como agente causador está relacionada à idéia de livre-arbítrio, em um sentido muito específico que acabou nos conduzindo às idéias de culpa e necessidade de punição, inserindo-nos, assim, numa doutrina contrária à inocência do devir, tão cara a Nietzsche e a todos os filósofos da imanência, como Foucault e Spinoza.

Quem conhece a seriedade com que minha filosofia perseguiu a luta contra os sentimentos de vingança e rancor, até ao interior da doutrina do “livre-arbítrio” – a luta contra o cristianismo é apenas um caso particular dela – compreenderá por que coloco exatamente aqui em evidência meu comportamento pessoal, minha *segurança instintiva* na prática (Nietzsche, EH,1995, p.31).

Para Nietzsche (GMI,1998; AC, 2007b), o conceito de livre-arbítrio é uma construção muito ligada à moralidade cristã, uma espécie de ideal fabricado para falsear a realidade, para colocar em jogo causas imaginárias que produzem efeitos imaginários, como, por exemplo, as noções de pecado, salvação e necessidade de castigo. E o filósofo qualificou essa crença no ideal como um erro e uma covardia, na medida em que só se apela aos ideais quando não se consegue suportar o real, quando há uma perda de *segurança instintiva*, uma debilidade, uma incapacidade de suportar a dor que é o homem (Nietzsche, Z, 2007a).

E por que inventamos causas imaginárias? Por medo, para liberar-nos da angústia de não saber, porque torna o desconhecido conhecido, e isso, por si só, produz algum sentimento de potência, na medida em que alivia a inquietude de não se ter explicações. Como disse Nietzsche (CI, 2000 b),

A primeira representação, com a qual o desconhecido se explica como conhecido, faz tão bem que se a “toma por verdadeira”. Prova do *prazer* (“da força”) como *criterium* de verdade. O impulso causal está assim condicionado e provocado pelo sentimento de medo (§5, p. 51).

Disso também faz parte a superafetação do lógico, a desmesura da razão que, para o filósofo, são indícios de decadência, defesas de quem não sabe lidar com os próprios afetos e com a dor da vida. O mesmo se poderia dizer acerca da vontade de verdade do homem moderno, da racionalidade a qualquer preço e do excesso de precaução com a vida, todos sintomas de uma vida fraca.

Para Nietzsche (CI, 2000 b), tentar aniquilar o medo, os sofrimentos e os desejos, para evitar sua estupidez e suas consequências desagradáveis, seja por meio da razão, seja por meio da moral, revela-se uma estupidez ainda maior, pois a supressão dos instintos, a extirpação das paixões, são ataques à raiz da vida. E o que a moral cristã tenta fazer senão castrar, extirpar, cortar pela raiz os desejos, as paixões, o orgulho, a vontade de domínio? A castração é para a igreja um remédio contra o sofrimento, e ela prefere os remédios radicais, ao invés de se perguntar *“como se espiritualiza, se embeleza, se diviniza um desejo?”* (CI, §1, p. 38). Para Nietzsche, só os degenerados e decadentes precisam de remédios assim tão radicais.

E o que o Direito tenta fazer com a noção de livre-arbítrio, senão facilitar a imputação de culpas e a prática de punições? E como deixar de ver como as práticas de justiça encontram-se fortemente impregnadas de moralismo cristão? Os ideais de justiça, sobretudo, estão saturados de representações do que seria o moralmente correto e honrado, acomodando uma fila sem fim de juízes e censores sempre prontos para enquadrar aqueles que deles diferem, para ocuparem o lugar de carrascos e fazer proliferar culpas, ressentimentos e desejos de vingança. Aqui a vingança vem sempre mascarada de justiça, e ansiosa por desenterrar todo o passado que poderá ser útil à produção da culpa e da punição.

Por isso que, além de se contrapor à possibilidade de existência de um arbítrio inteiramente livre, Nietzsche (AS, 2008) também questionou a coerência entre a doutrina do livre-arbítrio e a legitimidade da punição. Isso porque, o julgamento pautado no livre-arbítrio busca encontrar no réu os indícios de sua responsabilidade num sentido muito específico, basicamente racional. Ou seja, busca-se saber se o réu agiu com a razão (conscientemente) e com motivos (não por coação), preferindo racionalmente os motivos piores que o levaram ao castigo. O motivo da punição seria então a negação do agir pela melhor razão, ou pelos

melhores motivos. Mas, perguntou Nietzsche (AS, 2008), *“como alguém pode ser intencionalmente mais desarrazoado do que tem de ser?”* (§23, p. 179), levando-se em conta que o erro não partiu da cegueira, da ignorância, nem da coação. A razão então poderia se decidir pelos piores motivos? Como poder supostamente superior (tal como reza a doutrina do livre-arbítrio), não deveria a razão optar pelo melhor? De todo modo, pune-se a suposta arbitrariedade livre, ainda que o infrator pareça ter agido sem motivos e sem finalidade, contrariando, assim, uma das próprias condições da punibilidade: ter motivos conscientes para o agir (Nietzsche, AS, 2008).

Dito de outro modo, se se entende que o criminoso se negou ao uso da razão, preferindo o pior motivo, ou seja, se ele negou intencionalmente sua razão, isso seria justamente anulado pela suposição do livre-arbítrio, pautado na supremacia da razão, que, a rigor, não poderia ser tão facilmente, ou *intencionalmente*, negada. O que está em jogo nada mais é do que a incoerência entre a suposta supremacia da razão e a possibilidade do homem agir desarrazadamente, em prejuízo de si próprio. Como defendeu Nietzsche (AS, 2008): *“Vocês, partidários da teoria do livre-arbítrio, não podem punir, conforme seus próprios princípios não podem punir!”* (§23, p. 180).

Torna-se difícil acompanhar o pensamento nietzscheano tendo por base uma educação moral pautada na primazia da racionalidade, no arbítrio livre, na importância do julgamento, na culpa e na necessidade de punição. A princípio, parece-nos que Nietzsche destrói a possibilidade de pensarmos em termos de liberdade e responsabilidade, quando na verdade o filósofo tão somente tentou desatar essas noções do pensamento moral dominante no Ocidente, e ainda salientar que nosso querer e nossas ações não se reduzem à explicação causal de um pensamento consciente e racional de comando, pois também envolvem sensações, sentimentos e uma série de afetos que levam à ação.

Pensamentos conscientes são a superfície de uma profusão de pulsões inconscientes, forças ou vontades de potência. Segundo a perspectiva nietzscheana, nosso organismo corresponde a uma multiplicidade de vontades de potência, de tal forma que nossas ações

emergem da guerra entre vontades de potência que querem tornar-se dominantes, umas fazendo uso das outras para o seu crescimento (Constâncio, 2012).

O crucial é pensar que a liberdade da vontade consciente, racional, é uma grande ilusão. E, como toda ilusão, emerge de um forte desejo. No caso, o prazer consciente, vivenciado diante de um intenso afeto de comando que antecede uma ação, faz aumentar nosso sentimento de poder; nosso sentimento de poder superar resistências. Acompanhando a interpretação de Constâncio (2012), com base nesse sentimento, surge em nós a convicção de que existe um poder real, um poder do eu consciente, que permanece constante ao longo de todo o processo do querer, até desembocar na ação. Isso quer dizer que nós nos identificamos com esse poder que se tornou dominante, e o chamamos de nosso “eu”. Mais ainda, atribuímos à essa instância do “eu” a causa de todos os nossos pensamentos e ações.

Claro está que, para Nietzsche, nenhum pensamento consciente é inteiramente voluntário, uma vez que *“um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero; de modo que é um falseamento da realidade efetiva dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’”* (Nietzsche, BM, 1992, §17, p. 23). Assim é que, para o filósofo, o eu não passa de um pensamento entre outros; o pensar gera o eu, e não o contrário.

Sabemos que em nossa vida prática, é difícil escapar à crença de que somos seres causais. Como salientou Constâncio (2012), Nietzsche mesmo não deixou de frisar que o conceito sintético do eu não poderia ser simplesmente erradicado de nossa consciência. Mais ainda, que ele continuaria operando como uma reificação dos afetos de comando e do prazer resultante do triunfo de uma vontade sentida como causalmente eficaz.

De todo modo, permanece a importância de desvincularmos a tradicional moral de nossas ações, e de pensarmos nos termos de uma hierarquia de pulsões e vontades de potência que as fazem emergir. É importante também pensarmos essa hierarquia de pulsões como uma hierarquia de valores. Nosso organismo, ou o conjunto de nossas vontades de potência, é movido por avaliações; o homem é um “animal avaliador”(Nietzsche, GMII, 1998, §8), um ser que mede e valora a todo o momento. Nossas ações expõem tais avaliações.

Vê-se então que o organismo como um todo, o conjunto das vontades de potência, que engloba percepções, perspectivas e interpretações, é quem “decide” agir. Não se trata, portanto, de uma escolha absolutamente consciente, embora a justificativa legal da punição de crimes e infrações à lei esteja aí ancorada. Daí a insistência com que se pede ao criminoso para falar sobre os motivos do seu ato, a insistência por uma confissão completa²¹, sem lacunas, ainda que os motivos procurados não sejam tão evidentes para o criminoso, ou mesmo quando estes não são sequer acessíveis à superfície de um eu consciente.

Como disse Foucault (2004 a), quando o juiz pede para o acusado confessar o crime e se reconhecer culpado; para aceitar sua culpa, para se humilhar, literalmente, diante dele, pode-se ter a impressão de que ele quer espezinhar o acusado, mas não é bem isso. O que ele pede com a exigência da confissão, na verdade, é que o acusado de alguma forma o livre do peso de um julgamento isolado, ou seja, que o acusado diga que não é o juiz que julga, mas sim a sociedade inteira e ele próprio (o acusado). Isso quer dizer que, com a confissão e a aceitação da culpa, é o criminoso acusado quem pune a si próprio e, assim, inocenta o juiz.

Pode-se considerar que as práticas psis no âmbito jurídico, a confissão e a sujeição plena do acusado diante do juiz, esmiuçando seu crime e aceitando sua culpa, atuam como espécies de anestésicos frente a angústia de julgar. O filme *Juízo*, da diretora Maria Augusta Ramos (2008), parece-nos um bom exemplo dessa situação. O filme aborda e exhibe audiências reais do julgamento de adolescentes que infringiram a lei, retratando com crueza o desempenho teatral, exagerado e agressivo da juíza; a performance exaustiva e moralista do promotor, do defensor e dos pais dos garotos; e os próprios garotos (os únicos personagens fictícios, tendo em vista que a exibição de seus rostos é proibida por lei), em posição constrangida, amedrontada e submissa.

O cotidiano dos meninos nas instituições, os percursos que os levaram àqueles lugares – todos pobres, como é o costume – não são novidade, mas não deixam de sensibilizar pela violência das imagens e dos relatos. Todavia, o que salta aos olhos, por não estar nos noticiários

²¹Algo que Foucault (1987; 1999) descreveu amplamente nas suas análises críticas acerca das práticas de justiça, sobretudo quando abordou o tema da *vontade de verdade* do homem moderno.

habituais (embora também não seja novo para quem já tenha participado dessas audiências), é o esforço da juíza em tentar “corrigir”, “aconselhar”, dar “broncas” e orientações aos adolescentes, que muitas vezes sequer compreendem os termos jurídicos empregados pela magistrada. Nas audiências filmadas, inúmeras fragilidades sociais e institucionais aparecem, mas os discursos dos profissionais, e de muitos pais e responsáveis (cuja linguagem exibe a opressão à qual foram submetidos), só enxergam moralismos ou o rigor da lei.

Além disso, é interessante também lembrar como o dito criminoso, conhecedor de todo o fluxo das circunstâncias que proporcionaram a sua ação, não vê seu ato com o mesmo espanto que seus juízes e censores, “*tão fora da ordem e da inteligibilidade*”, como salientou Nietzsche (AS, 2008, §24). E o mesmo poderia ocorrer com um defensor que se propusesse a conhecer a fundo o caso e a história prévia do dito criminoso, pois as circunstâncias atenuantes que poderia encontrar iriam diminuir ou mesmo eliminar a ocasião de espanto, a mesma a partir da qual se condena e se mede o castigo.

Mas, levando-se em consideração a *inocência* dos atos humanos, ou mesmo as lutas entre pulsões e todo o fluxo de circunstâncias que conduziram à ação, como se poderá pensar em punir e em castigar? Como se poderá pensar o papel da justiça? Qual o sentido de punir ou premiar, se aquele que cometeu o ato não poderia ter feito de outra forma, pois que o fez segundo a necessidade?

Essa questão nos leva a pensar que escapar à noção de livre-arbítrio não quer dizer necessariamente fechar os olhos aos acontecimentos violentos advindos de um grande desequilíbrio nas relações de forças. Não se trata de recusar responsabilidades, algo que o próprio Nietzsche realçou em sua filosofia, quando abordou a questão da capacidade de fazer promessas e de cumpri-las, como uma conquista do humano, como uma conquista do homem que supera a si mesmo. A questão reside muito mais em recusar a moral da responsabilidade, e entender que superar a si mesmo indica não uma repressão das pulsões instintivas, mas a capacidade de espiritualizá-las, muito próximo do que Freud entendeu por sublimação – termo, aliás, usado primeiramente por Nietzsche.

Se pensarmos na necessidade de organizar alguma eticidade de costumes e, mais ainda, em criarmos relações que favoreçam a vida e o ganho de potência de uma dada sociedade, como defendeu Nietzsche (GM, 1998), talvez possamos, também inspirados em Foucault (1995) e Spinoza (2010), explorar e recriar, por vários caminhos, uma noção de responsabilidade ética e de solidariedade coletiva. Resta saber se uma instituição como o Poder Judiciário é capaz de enfrentar esse tipo de problema. Será uma questão passível de ser enfrentada por uma instituição tão vinculada à tradição e à vontade de verdade e de poder?

Os sistemas de justiça estatais pautam seu modo de funcionamento pelo referencial das leis e pela ativação de inúmeros poderes de normalização, que constroem relações de domínio e de submissão da subjetividade. Todo esse arcabouço é sustentado por uma perspectiva moralizante; por uma vontade de verdade insaciável; por um *espírito de vingança* que não cessa de produzir e cobrar dívidas, muitas vezes impagáveis; por ressentimentos e reatividades que envenenam a vida; por uma seletividade de atuação reiteradamente denunciada; por um desejo de lucro e de produtividade de caráter empresarial; e, finalmente, por uma estratégia de marketing e de ampliação do “mercado” que sequestra a vida das pessoas com a promessa, frequentemente quebrada, de oferecimento de justiça, paz social e igualdade de direitos.

Portanto, dentro desse arcabouço, só é possível enxergar o reino da moral e dos bons costumes. Torna-se difícil pensar nos termos de uma responsabilidade ética, senão por ações de ruptura não moralistas, e torções discursivas, mesmo que nos limites da formalidade lei, explorando suas brechas e instabilidades. Ou então, por inversões radicais que instaurem uma outra lei e um outro discurso de justiça, na forma de um contra-poder, para além do bem e do mal. Ao final desse estudo, tentaremos avançar em direção a essas possibilidades. Por ora, cumpre esclarecermos que entre moral e ética há diferenças cruciais. Sendo assim, ao mencionarmos a possibilidade de se conferir valor às noções de responsabilidade ética e solidariedade coletiva, queremos dar a essas noções uma conotação diversa da noção de responsabilidade enquanto um dever, ligado às leis ou à Lei transcendente.

Leis, paradigmas universais e promessas de ordem pertencem ao âmbito da moral. O mesmo se aplica ao desejo partilhado pelo senso comum de se adaptar a um modo de vida

responsável e justo, nos limites da lei e da norma, a qualquer preço, como se esta fosse a única garantia de manter uma pseudoliberalidade (porque duplamente vigiada, por si próprio e pelo outro da relação de poder), e de preservar uma idéia de bem estar que lhe é vendida. Vale ressaltar que, ao lado das promessas que alimentam esperanças, há sempre o medo produzido de se perder o pouco que se imaginou ter conquistado.

Para Spinoza (2010), esperança e medo estão entre as paixões tristes, pois é o medo dos castigos e a esperança pelas supostas recompensas que fazem as pessoas ficarem presas a um poder que lhes separa de sua potência de agir, isto é, de sua capacidade de agir e pensar livremente. Medo e esperança são os afetos que mais produzem o desejo de servidão, levando as pessoas a ingressarem num círculo vicioso, onde se luta pelos interesses de um “eu” e, ao mesmo tempo, fica-se cada vez mais cativo de uma moral que impõe o dever de obediência a uma instância exterior. Como alertou Fuganti (2008), o temor dos castigos e a esperança das recompensas são as paixões tristes que mais servem aos Estados e às religiões. Para os submissos, os prêmios; para os transgressores, as punições.

Paixões tristes e valores morais separam o indivíduo de sua potência de agir, desqualificam saberes locais, enfraquecem movimentos singulares e embotam a criatividade. Além disso, lembrando Nietzsche (GM, 1998), é a moral que produz dívidas infinitas, as quais são roladas indefinidamente, tornando-se, na verdade, *dívidas de existência* (Fuganti, 2013).

Relações éticas não podem ser confundidas com a ordem moral. A moral preceve o que se deve crer, pensar e fazer, em conformidade a um modelo idealizado, legalizado ou transcendentalizado; ao passo que a ética nos leva a agir e a pensar segundo as potências que atravessam nosso corpo, sobre as quais desconhecemos limites precisos. Enquanto a moral se apóia em idéias de Bem *em si*, ou Mal *em si*; a ética procura avaliar o bom e o ruim, os quais dependem das relações que se faz, dos encontros de que se participa, ou seja, não são valores em si mesmos. Como lembrou Deleuze (2002), inspirado em Spinoza, a ética é um saber das práticas, que administra os afetos através dos encontros possíveis. Por essa razão – e esse dado é de importância fundamental –, a ética se opõe à doutrina do juízo e aos sistemas de julgamento. Seu terreno é o das avaliações e das experiências vividas.

Eis, pois, o que é a Ética, isto é, uma tipologia dos modos de existência imanentes, substitui a Moral, a qual relaciona sempre a existência a valores transcendentais, a moral é o julgamento de Deus, o *sistema de julgamento*. Mas a Ética desarticula o sistema de julgamento. A oposição dos valores (Bem/Mal) é substituída pela diferença qualitativa dos modos de existência (bom/mau). (...) Ora, basta não compreender para moralizar. É claro que uma lei, desde o momento em que não a compreendemos, nos aparece sob a espécie moral de um “Deve-se” (Deleuze, 2002, p. 29).

O modo de vida ético, ou uma responsabilidade que pode ser qualificada como ética, guia-se não pela obediência a um conjunto de regras e juízos, mas pela potência de afirmar diferenças, a partir das avaliações dos encontros que se pode ter. Para Spinoza (2010), o objeto da problematização ética são os bons e os maus encontros.

Como então pensar em desenvolver relações éticas frente ao moralizante complexo judiciário? Certamente não será obedecendo cegamente às suas regras, mas sim tornando-se um elemento diferencial e diferenciador, pois, se as leis podem ser usadas como táticas pelos poderes de normalização, é possível também usá-las em benefício de outros devires, pela expansão de uma vida social mais liberada da moral, da verdade e dos bons costumes.

O *quantum* de poder mobilizado pela instituição do Direito não pode ser ignorado. Se é preciso recusar certos atos de violência e de dominação, que atentam contra a vida das pessoas, devemos reconhecer que a forma legal, tradicional e contemporânea dessa recusa se dá no terreno dos tribunais, no campo dos sistemas de justiça. Por essa razão, não podemos ignorar a importância de muitos grupos que lutam em defesa dos direitos humanos e que fazem dos tribunais mais um dos seus campos de batalha, propondo muitas vezes uma espécie de profanação daquilo que é produzido como improfanável, isto é, o suposto valor sagrado da justiça. Estamos nos referindo a uma profanação política, nos termos de Giorgio Agamben (2007), ou seja, à possibilidade de retirar as coisas, instituições e pessoas de sua égide inacessível, de tal forma que possamos assumir uma postura ativa frente a instituições e poderes que afetam diretamente nossas vidas. Nesse sentido, profanar é fazer um uso novo de tudo aquilo que foi separado da sociedade e sacralizado com fins de dominação. Isso quer dizer desativar os dispositivos de poder que se tornaram viciados por um funcionamento repetido, consentido e socialmente valorizado.

O Grupo Tortura Nunca Mais/RJ (GTNM/RJ), fundado em 1985 por ex-presos políticos, que viveram situações de tortura durante o regime militar, e por familiares de mortos e desaparecidos políticos, é um exemplo de recusa ética da violência há anos ignorada e ocultada pelos sistemas de justiça. A luta a que se dedica o grupo diz respeito ao esclarecimento das circunstâncias de morte e desaparecimento de militantes políticos, e à responsabilização dos respectivos autores. Mas não se resume a isso. Em reuniões regulares, semanais, são também discutidas a atualidade de situações de tortura e violência, praticadas ainda hoje por aparelhos repressivos do Estado Democrático de Direito, sejam nas prisões, nos tribunais ou nas ruas.

Como esperado, o GTNM/RJ reivindica direitos e punições junto às instituições formais de justiça. Contudo, alguns de seus membros não colocam isto como a sua principal arma de combate, ao menos não se revela mais importante do que a disposição em forçar o saber, em contar a história dos vencidos, em dar a palavra àqueles que não puderam tomá-la e romper com silenciamentos historicamente protegidos pelas instâncias de poder. Além disso, um outro campo de batalha, não menos importante, é construído com a livre participação das pessoas em reuniões abertas, atos públicos, publicações de artigos, divulgação de notícias relevantes em página própria na internet, notas na mídia, seminários e outras atividades²².

Podemos pensar que a grande relevância dos muitos grupos que se organizam para combater a violência do Estado, ou de grupos dominantes, reside na possibilidade de empreender uma análise genealógica do passado voltada para o presente, a fim de operar mudanças concretas que possam afetar a sociedade como um todo.

O Grupo das Mães de Maio de São Paulo constitui um outro exemplo importante. Trata-se de um grupo formado por mulheres que ainda hoje lutam para saber o paradeiro de seus filhos, os quais, no ano de 2006, foram assassinados pela Polícia Militar, à época dos ataques do PCC (Primeiro Comando da Capital) às forças de segurança do estado de São Paulo. De acordo com informações veiculadas nos meios de comunicação, os chamados atentados do PCC deixaram um saldo de 43 mortos, dentre policiais, agentes penitenciários e bombeiros. Em resposta, as forças de segurança estatais promoveram um verdadeiro massacre nas periferias

²² <http://www.torturanuncamais-rj.org.br/> Acesso em 11/05/2013

paulistas, com a execução de cerca de 450 pessoas, entre o dia 12 e 20 de maio daquele ano, segundo dados de organizações não governamentais.

De acordo com relatórios do Conselho Estadual de Defesa da Pessoa Humana, do Conselho Regional de Medicina de São Paulo, da ONG Justiça Global e da Clínica Internacional de Direitos Humanos da Faculdade de Direito de Harvard, as execuções foram uma represália aos ataques do PCC. As mortes ocorreram em supostos “autos de resistência” durante abordagens policiais e por meio de grupos de extermínio formados por PM’s. Os sinais de execução nestas 450 mortes são fortes: 60% dos corpos tinham ao menos uma bala na região da cabeça, 46% em outras regiões do corpo consideradas de alta letalidade e 57% das vítimas foram atingidas pelas costas.²³

Vale ressaltar que, após o massacre, algumas mulheres do grupo passaram a receber ameaças da própria polícia; outras, chegaram a ser presas e falsamente acusadas de participação no tráfico de drogas, como represália por suas acusações contra os policiais. Contudo, em meio a tantas dificuldades, o movimento social dessas mães conseguiu provocar uma importante mudança, isto é, o fim do termo “resistência seguida de morte” nos boletins de ocorrência policial do estado de São Paulo.

Poucas mães conseguiram recuperar o corpo dos seus filhos, muito menos saber o que de fato lhes aconteceu. Débora, fundadora do Grupo das Mães de Maio de São Paulo, somente no ano de 2012 conseguiu que o corpo do filho Edson fosse exumado e que a Justiça reconhecesse que o jovem havia sido morto pelas forças de segurança do Estado, embora não se tenha apontado o (s) assassino (s) por falta de provas. Vale dizer que, anteriormente ao movimento, o caso havia sido arquivado, como tantos outros, sem qualquer reconhecimento de causa, seja por parte da PM do estado ou da Justiça. Segue o relato dessa mãe:

O que mata muito mais a gente é a impunidade. Quem matou nossos filhos tem nome, sobrenome e identidade. Eu paguei a bala que matou meu filho. É o que mais me corrói. Paguei a dor de retirarem meu filho... Há seis anos eu vivia dentro da coluna cervical do meu filho. E a dor de saber que ele tinha um projétil alojado na espinha e aquele era o único modo de saber qual revólver matou meu filho. Eu comia as unhas das mãos de sangrar! Não vivia, vegetava. Gritava

²³ <http://revistaforum.com.br/spressosp/2013/04/dia-12-de-maio-e-oficializado-em-sao-paulo-como-o-dia-das-maes-de-maio/> Acesso em 10/05/2013.

que o projétil estava dentro da espinha do meu filho e tinha de ser retirado. Ouviram a minha voz depois de muito grito. A resistência faz parte da mãe. A mãe tem o dever de não se curvar para um Estado como este, que deveria proteger nossos filhos. Conviver com o luto é uma situação que não dá para explicar. Não desejo isso nem para a mãe do assassino do meu filho. Então tenho de lutar para que outras mães não sintam essa dor. Não tenho raiva de quem matou meu filho. Preciso avançar. O ódio não vai trazer meu filho, só vai me consumir. E não vou dar esse gosto.²⁴

Há que se ressaltar na fala de Débora o dever de não se curvar para um Estado que promove e encobre massacres contra a população mais pobre; de não se curvar diante de práticas de tortura e de extermínio; diante de arquivamentos arbitrários que visam proteger os próprios aparelhos estatais e a extensão do seu poder de dominação. O mais difícil para essas mães parece ser exatamente enfrentar o não saber, a ocultação dos fatos, a proteção dos autores dos crimes e a continuidade das violências. Como disse Debora, a principal luta é trazer à luz o saber dos fatos, para que outras mães não passem pela mesma dor. Nesse aspecto, prender-se ao luto e ao desejo reativo de vingança contra o suposto criminoso individualizado difere claramente de uma dor que quer avançar para doer menos; que quer agir para operar modificações no presente, criando novos sentidos e novas formas de vivenciar um luto que muitas vezes é infundável.

Entretanto, sabe-se que o discurso mais disseminado no contemporâneo é aquele que pede por mais punição, alimentando e sendo alimentado por um Estado punitivo que se apropria do fervor por segurança, produzido e mantido na população, com vistas a exterminar os indesejáveis e encobrir seus próprios crimes contra a vida.

Esse Estado governamentalizado, como salientou Foucault (2008), longe de ser uma realidade transcendente, não passa de uma abstração mitificada e de uma realidade compósita, cuja história “*deve poder ser feita a partir da própria prática dos homens, a partir do que eles fazem e da maneira como pensam. O Estado como maneira de fazer, o Estado como maneira de pensar*” (p. 481). Por essa razão, mais do que atacar o Estado, é preciso atacar formas de poder,

²⁴ <http://maesdemaio.blogspot.com.br/> Acesso em 10/05/2013.

que classificam, categorizam, individualizam, julgam, impõem leis de verdade, assujeitam e punem. Desse modo, a luta não será em face de um Estado opressivo, mas de resistência criativa – e não reativa – por novas maneiras de viver, liberadas de uma matriz de individualização e ressentimento. A partir dos anos de 1980, Foucault se dedicou a explorar os tipos de luta que deveriam se opor a esse pensamento estatal e estatizante, e chegou às práticas de si em sua dimensão relacional, ética e estética. Como interpretou Gros (2004 b),

O que constitui o sujeito numa relação consigo determinada são justamente técnicas de si historicamente referenciáveis, que se compõem com técnicas de dominação, também elas historicamente datáveis. De resto, o indivíduo-sujeito emerge tão somente no cruzamento entre uma técnica de dominação e uma técnica de si. Ele é a dobra dos processos de subjetivação sobre os procedimentos de sujeição, segundo duplicações, ao sabor da história, que mais ou menos se recobrem (p. 637).

A esse respeito, vale mencionar que Foucault (2004 f), em uma de suas conferências de 1981-1982, definiu a *governamentalidade* como “*superfície de contato em que se juntam a maneira de conduzir os indivíduos e a maneira pela qual eles se conduzem*” (p. 637). Voltaremos a esse tema importantíssimo das práticas de si para a atualidade no último capítulo desse estudo.

Retomando a discussão sobre as lutas travadas contra as formas opressivas dos poderes estatais, é preciso reforçar um outro modo de se pensar a história do Estado, ligando-a ao fato de que

Não há, entre o nível do micropoder e o nível do macropoder, algo como um corte, ao fato de que, quando se fala em um, não se exclui falar no outro. Na verdade, uma análise em termos de micropoderes compatibiliza-se sem nenhuma dificuldade com a análise de problemas como os do governo e do Estado (Foucault, 2008, p. 481).

Essa perspectiva de análise salienta a importância dos micropoderes e das práticas de resistência, e nos leva a pensar como estas últimas acabam enredadas nos mesmos mecanismos de poder que criticam, por exemplo, quando entoam discursos que fortalecem um Estado punitivo.

Singer (1998) definiu essa disposição contemporânea como uma *volúpia punitiva*, partilhada inclusive por aqueles que lutam pelos direitos humanos no Brasil. Inicialmente, a autora constatou que o desejo cego por segurança isolou a grande massa da população dessa luta pela defesa dos direitos humanos, que é vista como protetora de bandidos, em razão das denúncias reiteradas a respeito da situação degradante dos presídios, ou da forma violenta e ilegal como são tratados os presos. Todavia, essa mesma luta por direitos humanos acabou encerrada numa importante contradição, quando passou a incorporar os clamores contra a impunidade e a defender, em alguns casos, o tema profundamente conservador da penalização crescente.

Como lembrou Singer (1998), as lutas contemporâneas pela igualdade racial e sexual centralizam-se em torno da criminalização e da penalização, assim como também clama-se pela prisão de corruptos, deixando-se de lado, ou em segundo plano, talvez o mais importante, isto é, a devolução de todo o patrimônio público lesado. A luta contra a violência policial segue o mesmo caminho. Em síntese, eis a maior das contradições: bradar contra a brutalidade de certas punições, contra a ineficácia e o estado degradante das prisões e, ao mesmo tempo, centralizar a luta pelos direitos humanos no propósito de punir mais, com mais eficácia e exemplaridade.

Vale ressaltar que essa centralização do debate relativo aos direitos humanos em torno da penalização dos que atentam contra seus princípios não é um fenômeno isolado. Trata-se de uma tendência mundial, que emergiu concomitantemente a um novo tipo de Estado penal e policial, voltado para a gestão de vidas de uma forma mais controladora e mais violenta do que aquela promovida pelo denominado Estado caritativo (Singer, 1998). O exemplo mais claro dessa mudança e dessa vigência do Estado Penal na contemporaneidade é a política praticada nos Estados Unidos da América, onde, segundo Wacquant (2003), a criminalização da marginalidade e a contenção punitiva dos deserdados e miseráveis tornaram-se palavras de ordem da política social.

Eis as duas formas de apresentação do Estado Penal: a transformação dos serviços sociais em instrumentos de controle e vigilância, por meio da imposição de normas rígidas e

uma série de obrigações burocráticas; e o recurso massivo ao encarceramento, em meio ao qual a antiga idéia de reabilitação deu lugar ao ideal de repressão, controle e opressão das populações vistas como perigosas. Além disso, há que se ressaltar os interesses econômicos por trás da política de encarceramento. Sobretudo nos EUA, houve um crescimento exponencial do setor das prisões privadas, pois tornou-se um negócio rentável investir na construção de prisões, no fornecimento de equipamentos e na administração do corpo prisional (Wacquant, 2003).

No Brasil, em 2013, foi inaugurada em Ribeirão das Neves, estado de Minas Gerais, a primeira prisão inteiramente construída e administrada pela iniciativa privada. A penitenciária foi construída por um consórcio de cinco empresas, que venceu uma licitação por R\$ 280 milhões. Em contrapartida, mensalmente, o consórcio vai receber do Estado R\$ 2,1 mil por preso, nos próximos 27 anos. Paralelo a isso, há no presídio galpões que funcionam como oficinas de trabalho, onde os presos vão aprender a costurar uniformes, fazer calçados e mobiliário, de modo que todos que estiverem cumprindo pena vão ter que trabalhar, obrigatoriamente.²⁵

Como se vê, a cada dia o Brasil aproxima-se mais da política norte-americana, quando se trata da expansão de um Estado penalista e encarcerador. A construção de presídios privados começa a surgir como um novo nicho de mercado e, como todo mercado, precisa expandir-se para aumentar sua margem de lucro. Um outro bom exemplo dessa aproximação com a política americana pode ser visto no recente projeto do Novo Código Penal (2011), já amplamente divulgado nos meios de comunicação. Este projeto não apenas pretende tornar mais severas as condições para a progressão de regime de cumprimento de pena para condenados por crimes violentos, como também quer ampliar para 40 anos o tempo máximo do cumprimento de pena unificada (se o novo crime for praticado após o início dos trinta anos da unificação anterior), e aumentar o rol de crimes definidos como hediondos, constante na Lei 8.072/90²⁶.

²⁵ <http://g1.globo.com/minas-gerais/noticia/2013/01/primeira-penitenciaria-de-iniciativa-privada-comeca-receber-presos.html> Acesso em 12/05/2013.

²⁶ <http://www.ibccrim.org.br/upload/noticias/pdf/projeto.pdf> Acesso em 12/05/2013.

De acordo com muitos juristas - e não obstante a declaração do relator do projeto, Luis Carlos dos Santos Gonçalves, que classificou o texto do Novo Código de “*descriminalizador e descarcerizador*” -, a consideração majoritária é a de que esse projeto de um Novo Código Penal traz embutido o risco de aumentar o número de presos.

Além do endurecimento na progressão do regime, uma outra norma presente no referido projeto também apresenta grande potencial encarcerador, qual seja, a que proíbe o regime inicial aberto para todos os crimes praticados com violência ou grave ameaça, tais como: resistência contra ordem policial, aborto, lesão corporal leve e grave, e eutanásia. Ou seja, um grande número de pessoas está prestes a ingressar no sistema carcerário, como se houvesse presídios para tanto, como se o encarceramento em massa fosse sinônimo de segurança e como se fosse possível realizar investigações amplas, confiáveis e irrestritas para o todo da população, que em breve poderá ver-se mais enredada ainda nas malhas dos sistemas de justiça.

Os clamores pela redução da maioridade penal, que surgem a cada crime envolvendo adolescentes, ou mesmo o anseio de alguns pela pena de morte, seguem o mesmo caminho de desejo de endurecimento do Direito Penal, sempre em nome da segurança.

Como salientou Foucault (1987), o que ocorre é que políticas punitivas são importantes estratégias de controle e de inscrição do poder no corpo da população. Nesse sentido, não devem ser confundidas com estratégias de melhoria da vida em sociedade, mesmo porque individualizar culpas e imputar castigos podem servir para alimentar o prazer da vingança, mas não para produzir alterações significativas na proliferação de mecanismos de poder, sejam estatais ou não.

Nietzsche (GM, 1998) já chamava a atenção para o caráter ressentido e reativo do homem moderno em suas demandas excessivas por ordem, segurança e moralidade, que já ganhavam corpo desde o início do século XIX. Sabemos que, para o filósofo, este intenso desejo de punir está relacionado à incapacidade de esquecer e agir, no sentido de criar outras direções para o desejo, de modo que ele não fique aprisionado em desejos de vingança

infindáveis; preso a uma memória que não se renova, mas apenas retém o passado com o fim de julgar e punir.

Porém, a importância que Nietzsche conferiu ao esquecimento e à criação, dentre outros aspectos de sua filosofia já por nós mencionados, nos leva a pensar que sua intenção não foi a de excluir toda e qualquer responsabilidade ética nos atos humanos. Isto seria aproximar o filósofo de um certo determinismo, na medida em que, se tudo é determinado, então não somos responsáveis pelos nossos atos, nem podemos responsabilizar os outros. Pensar dessa forma, seria, sobretudo, esquecer que nossas avaliações pulsionais estão em constante mutação, assim como está nosso eu consciente, que espelha nossa hierarquia de valores. Mais ainda, não apenas o eu se move em função das reconfigurações de nossa vida pulsional, de nossas multiplicidades, como também produz ele mesmo alterações nesse plano pulsional. Ou seja, o eu consciente não é puramente um espelho passivo e, não sendo passivo, pode sim contribuir para sua mutação. A noção de *espírito* em Nietzsche consiste exatamente no poder de criar máscaras, na liberdade de inventar para si novas configurações, de cultivar-se e transmutar-se em outros (Constâncio, 2012; Giacóia Jr., 2012). A idéia de uma responsabilidade ética não está, portanto, excluída.

A força que tem o espírito, de apropriar-se do que lhe é estranho, manifesta-se num forte pendor a assimilar o novo ao antigo, a simplificar o complexo, a rejeitar ou ignorar o inteiramente contraditório: do mesmo modo ele arbitrariamente sublinha, destaca e ajeita para si determinados traços e linhas do que lhe é estranho, de cada fragmento de “mundo exterior”. Assim fazendo, sua intenção é incorporar novas “experiências”, enquadrar novas coisas em velhas divisões – é o crescimento, portanto; mais exatamente a *sensação* de crescimento, a sensação de força aumentada. A serviço dessa mesma vontade se acha também um impulso aparentemente oposto do espírito, uma brusca decisão de não saber, de encerrar-se voluntariamente, um fechamento das janelas (...). Tudo isso necessário, conforme o grau de sua força apropriadora, de sua “força digestiva”, usando uma imagem – e realmente o espírito se assemelha mais que tudo a um estômago (Nietzsche, BM, 1992, §230, p. 136-137).

Nietzsche está acenando para a necessidade de *espiritualização* da experiência, com o sentido de elevação ou liberação da capacidade de avaliar e criar, em favor da vida e para além do sentimento de moralidade. Bem se vê que, para Nietzsche, o que importa é pensar em

termos de força apropriadora, vontade de potência e hierarquia de valores. Disso depende a criação de nossas máscaras e nossas ações, que surgem sempre da interação entre o plano da consciência e o plano da vida pulsional e afetiva. Tudo é resultado de uma multiplicidade de relações, entre pulsões, afetos, pensamentos conscientes, pessoas, mundos e contextos sociais, históricos e políticos. Partir dessa perspectiva não quer dizer necessariamente desresponsabilizar eticamente os agentes políticos, mas sim pensar a responsabilidade de um modo ético e não nos termos de uma suposta autonomia moral.

No tocante aos julgamentos que levam às punições, para escapar à moral dominante é fundamental ampliarmos nossa forma de avaliar os acontecimentos, levando em consideração não um sujeito isolado, supostamente autônomo e inteiramente consciente dos seus atos, mas toda a rede de circunstâncias que o levaram a agir de tal ou qual maneira. É preciso lembrar que mesmo os acontecimentos que mais chocam nossa sensibilidade moderna emergiram a partir de uma rede de relações e circunstâncias, e não somente de um sujeito qualificado como monstruoso.

O pensamento moral costuma ser sempre redutor, pois ignora todo um sistema gerador de crises e violências. A moral falsifica a realidade. Não raro, os elementos ditos monstruosos agem em consonância com todo um sistema violento, ou corrupto, ou amoral. Culpá-los apenas, seria desculpar toda uma rede que contribuiu para a emergência do conflito, do crime ou da violência. Talvez seja o caso de começarmos a pensar em termos de responsabilidades partilhadas, algo que já produziria grandes modificações em nossos sistemas punitivos. Mesmo porque, em termos políticos, revela-se muito mais perigoso reduzir os acontecimentos que interferem na vida da comunidade a vícios privados e escolhas individuais. Agir assim é escamotear a realidade e frear possíveis mudanças.

Todavia, se a ação de um sujeito não é causada por sua intenção consciente isolada, ela também não deixa de apresentar tudo aquilo que esse sujeito é, ou melhor, toda sua vontade de potência, sua vida pulsional e sua hierarquia de valores, que pode ter maior ou menor poder sobre suas avaliações. Nisso reside o que Nietzsche (BM, 1992; GM, 1998) denominou como a força ou a fraqueza de um homem, isto é, ações que exprimem força ou fraqueza. Portanto, o

valor de uma ação está na força pulsional que ela apresenta, e na possibilidade que esta força tem de posicionar-se a favor ou contra uma potência de vida.

Para Nietzsche (BM, 1992; GM, 1998), tudo o que existe é regido por uma vontade de potência que o impulsiona. Sendo assim, é esperado que haja conflitos entre vontades de potência, seja no próprio sujeito, seja entre sujeitos distintos, seja entre o sujeito e todo um coletivo. Aí reside a relevância de alguma eticidade de costumes e de algumas regras de direito, que devem ser pensadas como regras de exceção que visam preservar a vida em comunidade e possivelmente proporcionar a criação de outras unidades de poder. Nietzsche não negou a necessidade de criação de regras sociais, mas entendeu os estados de direito como “*estados de exceção*”, que não são contrários ao princípio geral de expansão da vida e não visam conter o poder no homem. Ao contrário, eles surgem como meios provisórios para se produzir “*maiores unidades de poder*” no futuro (GMII, P11).

A possibilidade de criação e transmutação de valores é muito cara a Nietzsche, bem como a necessidade de superação da moral, sem a qual a liberdade de criação permanece barrada. E superar a moral implica ultrapassar as noções de livre-arbítrio, falta, pecado, punição e culpa, os quais, vale lembrar, nasceram tardiamente, com o advento do moralismo cristão. Nas palavras do filósofo,

Não há em nossos olhos nenhum antagonismo mais radical do que aquele em relação aos teólogos que continuam a infectar a inocência do devir com as noções de “punição” e “culpa”, a partir do conceito de “ordem moral do mundo”. O cristianismo é uma metafísica de carrasco... (Nietzsche, CI, 2000 b, p. 54).

Em breve, voltaremos à questão da punição ligada mais diretamente aos nossos sistemas modernos de justiça. Por ora, consideramos importante ressaltar o vínculo genealógico existente entre a idéia de livre-arbítrio, a culpa, a necessidade de punição e o pensamento moral alimentado pelo cristianismo. Fundamental também é ressaltar como esse moralismo cristão pode ser encontrado nos *tipos sacerdote*, ou nos *novos padres*, ou, ainda, em todos aqueles em geral tomados pelo ressentimento e pelo *espírito de vingança*, que precisam da crença no livre-arbítrio, não apenas para justificar sua fraqueza e impotência, como se

fossem signos de bondade ligados a uma escolha pessoal; mas também para melhor julgar e punir os outros, os diferentes, os que não se adequam à moral dominante.

II.4 - O TIPO SACERDOTE, O TIPO PADRE, O RESENTIDO:

O pensamento em torno do qual aqui se peleja é a *valoração* de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos (...). O asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ou como um erro que se refuta – que se *deve* refutar com a ação: pois ele *exige* que se vá com ele, e impõe, onde pode, a *sua* valoração da existência. Que significa isso? Um tal monstruoso modo de valorar não se acha inscrito como exceção e curiosidade na história do homem: é um dos fatos mais difundidos e duradouros que existem.

Friedrich Nietzsche.²⁷

Para Nietzsche (GM, 1998), historicamente, o ganho de poder obtido pelo *tipo sacerdote*, acompanhado do fortalecimento do moralismo cristão, produziu uma verdadeira inversão dos valores mais nobres da vida, isto é, dos valores de potência, de agressividade e de amor próprio, em favor de uma moral escrava, elogiosa da fraqueza, da compaixão e do altruísmo (no sentido do esquecimento de si).

Nietzsche denominou essa inversão histórica de valores como a *rebelião escrava na moral*, por meio da qual foi preparado o terreno para a supremacia do *homem do ressentimento*. E com essa inversão e imposição de novos valores, forjou-se também uma outra genealogia para a noção de bom, sustentada pelos conceitos de livre-arbítrio e de sujeito do conhecimento e da ação. Essa outra invenção de origem, como veremos, foi alimentada pelo ódio à diferença, ou, mais precisamente, pelo desejo de vingança dos fracos com relação aos fortes, como estratégia usada pelos primeiros para se sobreporem aos segundos.

Vale lembrar que o “mau”, no sentido da moral do ressentimento, é precisamente o “bom” da outra moral, ou seja, o forte, o dominador, o audaz; enquanto que o “bom” para o ressentido é justamente aquele que não ataca, não exige muito da vida, é paciente e humilde.

²⁷ GMIII, 1998, p. 106-107.

Além disso, é também importante demarcar que, segundo Nietzsche (GMI, 1998, §13), a maior astúcia da impotência foi a de justamente vestir esta sua característica (de carência de potência) com a roupagem da virtude, e fazer crer que a sua fraqueza fosse um empreendimento voluntário, como se apenas por um livre-arbítrio calasse e renunciasse à vontade de dominação, como se fraqueza fosse liberdade e mérito próprio.

Com esse raciocínio, os fracos e impotentes, alçados à condição de “bons”, começaram a se sentir moralmente autorizados a exigir dos fortes que não fossem fortes, o que para Nietzsche revelou-se um grande absurdo, pois não se pode exigir da força que não se expresse como força, que não seja um querer-dominar, assim como também não se pode exigir da fraqueza que se expresse como força (idem, *ibidem*).

Para Nietzsche (GMI, 1998, §13), os fracos e impotentes precisam dessa crença no *sujeito livre para escolher*, como forma de auto-conservação e de auto-afirmação, ou seja, para justificar sua própria fraqueza como uma escolha, como uma bondade, como um auto-controle, e não como uma incapacidade, ou uma covardia.

De acordo com Nietzsche (GM, 1998), o *espírito do ressentimento* - essa atmosfera muito peculiar à qual o filósofo vinculou o adoecimento do homem moderno - conduziu o problema do “bom” e do “mau” para o terreno da consciência, do livre-arbítrio, facilitando, assim, o trabalho de acusação e condenação, pois que os sujeitos passaram a ser entendidos como inteiramente livres para decidirem o que poderiam ser e fazer; isto é, para serem “bons” ou “maus”, seguindo a lógica da *virtude* da fraqueza e da fuga dos instintos.

Não é de se espantar que os afetos entranhados que ardem ocultos, ódio e vingança, tirem proveito dessa crença (...) de que o forte é *livre* para ser fraco, e a ave de rapina livre para ser ovelha – assim adquirem o direito de *imputar* à ave de rapina o fato de ser o que é...” (Nietzsche, GMI, 1998, §13, p. 36-37).

Mas o fato de Nietzsche ter usado as figuras da ovelha e da ave de rapina não serve fundamentalmente para indicar que uma seja melhor que a outra, embora esteja clara a relação que a imagem da ovelha guarda com o cristianismo - as ovelhas do pastor. Podemos considerar que o cerne da questão está na lógica do ressentimento, segundo a qual a ovelha sente-se no direito de dizer o que uma águia deveria ser, isto é, ovelha, dentro da idéia de que

o forte seria livre para ser fraco, e assim deveria sê-lo, se quisesse ser “bom”. Pode-se notar também um traço de inveja destrutiva, daquele que se vê como menos e passa a querer diminuir o outro. No exemplo, para escapar dessa *má éris*, da “*vingativa astúcia da impotência*” (idem, *ibidem*), seria necessário que a ovelha quisesse ser plenamente ovelha e não águia e, assim, sendo o que precisa ser, expressando toda força que lhe é própria, ganharia em nobreza, em tensão vital (Fogel, 2005).

A todo o momento, Nietzsche (CI, 2000 b) quer “*fazer falar em voz alta exatamente o que gostaria de permanecer em silêncio...*”(p. 8), e o que permanecia em silêncio era a astúcia da fraqueza em querer ser vista como bondade e virtude; a vingança que ganhava o disfarce da justiça; o cansaço da vida e de si elogiado como abnegação e altruísmo.

O problema com a moral cristã é que ela não é saudável, não é dominada por um instinto de vida, mas, ao contrário, ela é antinatural, no sentido de condenar e agir contra os instintos vitais, contra a vontade de potência que é o homem. Por isso o ressentimento é uma imagem da decadência, algo próprio daqueles que não conseguem canalizar ativamente as suas forças, o seu ímpeto diante das agressões, e ficam planejando vinganças por caminhos oblíquos e obscuros.

Nietzsche enxergou nesse caminho para o nada, nessa ação niilista, o grande perigo para a vida, em especial para os fortes e sãos, de modo que, para o filósofo, não devemos em geral temer o combate entre fortes, mas sim a ação do fraco sobre o forte, que faz entrar em cena o grande nojo do homem e também a grande compaixão, os quais alimentam o niilismo, isto é, a vontade de nada. Portanto, o perigo maior para a vida não reside nos maus, mas nos doentes, que corroem e envenenam a confiança na vida e no homem.

Aqui pululam os vermes da vingança e do rancor; aqui o ar fede a segredos e coisas inconfessáveis; aqui se tece continuamente a rede da mais malévola conspiração – a conspiração dos sofreadores contra os bem logrados, os vitoriosos, aqui a simples vista do vitorioso é *odiada*. E que mendacidade, para não admitir esse ódio como ódio! Que ostentação de grandes palavras e atitudes, que arte de calúnia “honrada”! (Nietzsche, GMIII, 1998, §14, p. 112).

Então o que é bom e o que é mau, de acordo com a perspectiva nietzscheana? Egoísmo, altruísmo, compaixão, crueldade... Como foram estabelecidos esses e outros juízos de valor, ao longo da história? O que fez com que certas ações acabassem sendo consideradas boas ou más, em si mesmas? Como se deu essa criação de valores? Para Nietzsche (GMI, 1998), ao contrário do que pensavam os historiadores da moral de sua época (como Düring, por exemplo), o juízo “bom” não proveio daqueles que recebiam a boa ação, e então qualificavam o seu benfeitor como bom, mas sim daqueles que a praticavam, concebendo eles próprios os seus atos como bons. Assim agiam os nobres e os poderosos. Ou seja, as ações dos nobres e dos poderosos é que eram de primeira ordem, pois são eles, os nobres, os que historicamente criam valores. A partir de um *“pathos da nobreza e da distância”*, de uma necessidade de diferenciação, os nobres opuseram seu juízo do “bom” a tudo aquilo que consideravam baixo, vulgar e plebeu (Nietzsche, GMI, 1998).

Portanto, segundo Nietzsche (GMI, 1998), a gênese do bom e do ruim remonta à legislação criada pelos nobres, os senhores, os poderosos, os quais também estariam vinculados à própria gênese da linguagem, no seu sentido de expressão de poder. Sendo assim, diferente do que muitas vezes se pensa, o conceito de “bom” não nasceu das ações não egoístas e não esteve a elas ligado, pelo menos até o declínio dos juízos de valor aristocráticos e a entrada em cena de uma outra ordem de valoração.

Vale ressaltar que, para pensar a gênese do conceito de “bom”, Nietzsche partiu da relação etimológica existente entre bom e nobre, isto é, de acordo com a etimologia, as designações para “bom” remetem à nobre, aristocrático, bem-nascido, privilegiado; em oposição à comum, plebeu e baixo, que acabou sendo transmutado em ruim. Trata-se de uma conceitualização histórica, que, segundo Nietzsche (GM, 1998, §4), não pôde ser inteiramente percebida e aceita por nós, devido a um efeito inibidor exercido pelo preconceito democrático do mundo moderno. Todavia, os nobres não se consideravam bons tão somente por sua superioridade em termos de poder, mas também eram assim designados devido a um *traço típico do caráter* – e isso foi o que interessou mais a Nietzsche.

Contudo, a partir do momento em que a casta sacerdotal elevou-se em termos de ganho de poder, ela deu uma nova interpretação aos valores nobres, colocando em prática uma verdadeira inversão do que antes era valorizado. Foi assim que a preeminência política, por exemplo, passou a ser acompanhada de um conceito de preeminência espiritual, isto é, os *tipos sacerdotes*, considerando-se nobres, preferiram tomar para si o predicado da pureza – e não outro, como o do guerreiro, por exemplo -, no sentido primeiro do puro como aquele que se lava, que se proíbe certos alimentos, que não dorme com mulheres do povo baixo e que tem horror a sangue (Nietzsche, GMI, 1998).

Com a preeminência alcançada pelo *tipo sacerdote*, se inicia o grande problema da moral para Nietzsche (GMI, 1998, §6 e 7), sobretudo no que diz respeito ao fato do modo de valorização sacerdotal ter se desenvolvido em oposição ao modo cavalheiresco-aristocrático, apesar de ter derivado deste último. O perigo dessa mudança pode ser sintetizado na crescente valorização da impotência. Isso porque o *tipo sacerdote* estava voltado para hábitos hostis à ação: jejuns, dietas rigorosas, continência sexual, “*fuga para o deserto*” e toda uma “*metafísica anti-sensualista*” (p.24); ao contrário, portanto, do tipo guerreiro, ou cavalheiresco-aristocrático, cujo juízo de valor coincidia com uma constituição física poderosa e uma saúde florescente, associada à guerra, à caça, à dança, à competição.

Paradoxalmente, por serem impotentes, os *tipos sacerdotes* também se constituíram como os piores inimigos, justamente porque neles o ódio e o *espírito de vingança* eram mais intensos, “*na sua impotência, o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa. Na história universal, os grandes odiadores sempre foram sacerdotes*” (Nietzsche, GMI, 1998, §7, p. 25). Essa política do ódio e da vingança sempre fortaleceu o carrasco e o policial que há em nós, fazendo funcionar uma crescente judicialização da vida, seja por meio de demandas por punição, ou requisições de leis “protetivas”. Essas leis vinculam-se às forças mais reativas, que enfraquecem, enquadram e acabam esmagando a vida.

Assim, com a intensificação do poder sacerdotal, deu-se o início da inversão dos valores aristocráticos, de modo que os bons passaram a ser os fracos e os impotentes, os sofredores e

os explorados; ao passo que os maus passaram a ser os potentes, os poderosos, os lascivos, os insaciáveis. E Nietzsche (BM, 1992, §195; GM, 1998, §7) creditou toda essa transformação a uma *tresvaloração* judaica, que precisou de dois mil anos para alcançar a vitória:

Foram os judeus que, com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática (bom= nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão, a saber, “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem aventurança – mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados!...”. Sabe-se *quem* colheu a herança dessa tresvaloração judaica... (...) com os judeus principia a *revolta dos escravos na moral*: aquela rebelião que tem atrás de si dois mil anos de história, e que hoje perdemos de vista, porque – foi vitoriosa... (Nietzsche, GMI, 1998, §7, p. 26).

Com essa *tresvaloração*, que Nietzsche denominou como “*a rebelião escrava na moral*”, venceu a moral do homem comum e do *homem do ressentimento*. Deu-se uma reviravolta no modo do homem moderno avaliar, com a vitória dos valores mais decadentes, mais fracos, mais *escravos da moral*, quando, então, “*tudo se judaíza, cristianiza, plebeíza visivelmente (que importam as palavras!)*. *A marcha desse envenenamento através do corpo inteiro da humanidade parece irresistível*”(GMI, 1998, §9, p.28).

Como assinalou Nietzsche (GMI, 1998, §10), uma moral escrava pode ser definida como aquela que diz não à diferença e se dirige para fora – julgando -, ao invés de voltar-se para si. A moral escrava expressa um modo de agir que, na verdade, não passa de *reação*. Em contrapartida, o modo de valoração nobre “*nasce de um triunfante sim a si mesmo*” (p.29), agindo com franqueza e espontaneidade, de modo que algo que lhe parece oposto - como um inimigo -, quando é buscado, serve apenas para reforçar um *sim a si mesmo*. O homem nobre “*reclama para si seu inimigo como uma distinção*” (p. 30), ao contrário do ressentido, que trata seu inimigo como um representante do mal, em relação ao qual ele passa a se colocar, a si próprio, como aquele que é a imagem do bem, do correto, do verdadeiro.

O homem do ressentimento, o *tipo escravo*, tem necessidade que os outros sejam maus para sentir-se bom – *“tu és mau, portanto eu sou bom”* –, pois, para nascer, precisa sempre de um mundo oposto e exterior; ao passo que o *tipo senhor* começa por dizer que é bom, antes mesmo de fazer comparações – *“eu sou bom, portanto tu és mau”* –, pois não espera ser dito bom, mas considera a si próprio como tal. Para esse tipo, o fato de os outros serem maus é apenas uma conclusão negativa e secundária, que parte de uma afirmação plena, de *“alguma certeza fundamental que a alma nobre tem a respeito de si, algo que não se pode buscar, nem achar, e talvez tampouco perder. A alma nobre tem reverência por si mesma”* (Nietzsche, ABM, §287, p. 192). Como destacou Deleuze (1976), *“procurar-se-ia em vão a menor nuance moral nesta apreciação aristocrática; trata-se de uma ética e de uma tipologia, tipologia das forças, ética das maneiras de ser correspondentes”* (p.181).

Conforme a ética nietzscheana, bom é tudo aquilo que eleva a vontade de potência, enquanto que mau é tudo aquilo que vem da fraqueza e provoca a perda dessa potência vital (Nietzsche, AC, 2007b), de modo que a proposição *“para além do bem e do mal”* claramente não significa para além do bom e do mau (Nietzsche, GMI, §17). Pode-se vislumbrar aqui uma primeira distinção entre ética e moral em Nietzsche e, ainda, como a determinação ética do bom e do mau acabou dando lugar, por meio de uma inversão de valores, ao juízo moral ligado ao bem e ao mal, a tal ponto que o bom da ética acabou se tornando o mau da moral, e o mau da ética, o bom da moral (Deleuze, 1976).

Para Deleuze (1976), essa distinção – em que bom designa antes de tudo o senhor, e mau designa o escravo, como consequência negativa de uma primeira afirmação –, isto é, essa dramatização nietzscheana entre as falas próprias dos senhores e dos escravos acima referidas, revela que *“as palavras bom, mau e até portanto possuem vários sentidos”* (p.180), sendo um método de dramatização essencialmente pluralista e imanente. Para o senhor, o positivo está todo nas premissas, e o negativo será apenas a consequência de um poder de afirmar. Para o escravo, o positivo é a conclusão de premissas negativas; ou seja, o essencial, a idéia original e o começo estão no negativo: *“ao escravo são necessárias as premissas da reação e da negação, do ressentimento e do nihilismo, para obter uma conclusão aparentemente positiva”* (Deleuze,

1976, p. 182). O homem do ressentimento primeiro concebe um não-eu, para depois se opor a esse não eu, e, só então, finalmente crê encontrar para si um eu – ou seja, após ter tido a necessidade de duas negações.

Para um modo de valoração nobre, o ser ativo é parte necessária da felicidade, assim como também o é o esquecimento; enquanto que o *homem do ressentimento*, em sua impotência, acaba aprisionado por sentimentos hostis e venenosos, por isso “*sua alma olha de través; ele ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo; ele entende do não-esquecimento*” (Nietzsche, GMI, 1998, § 10, p. 30).

O ressentimento é a atitude anti-criadora por excelência, que toma a dimensão de um *pathos*²⁸ reativo, onde a força é canalizada não para a ação, para a expressão de um modo de ser, mas, ao contrário, ela é usada para não deixar que o outro seja, que o outro se expresse e, por isso, envenena. Nessa dimensão, não há uma intensidade suficiente de força plástica e regeneradora capaz de propiciar a criação e o esquecimento, tal como é possível ao homem nobre. Seguindo a interessante imagem proposta por Nietzsche (GMI, 1998, §10), diferentemente do ressentido, preso ao ódio e à insatisfação, o homem nobre “*sacode de si, com um movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam*”(p.31).

O ressentimento também está associado à fraqueza: “*O ressentimento, nascido da fraqueza, a ninguém mais prejudicial do que ao fraco mesmo*” (Nietzsche, EH, 1995, p. 31). Podemos entender tal fraqueza no sentido de uma desorientação, de um desvio de um modo próprio de ser, ou um desvio da tarefa de *tornar-se o que se é* - compreendendo esse *é* nunca como um dado, mas sim como uma possibilidade, uma abertura a ser perseguida e continuamente criada, capaz de conferir sentido e valor inclusive aos *desacertos* da vida (Idem, p.48).

Portanto, em Nietzsche, o *homem do ressentimento* refere-se a um *tipo*, a uma *psicologia*, a um modo de estar no mundo, caracterizado por uma dificuldade ou incapacidade

²⁸ O termo grego *pathos*, associado à tragédia, indica padecer, suportar, sofrer; algo que comove, produzindo um excesso de sentimento, uma elevação não convencional.

de esquecer; um homem invadido por marcas mnêmicas, que só consegue investir nestas marcas e só reage a estas marcas, deixando que em si se instaure um triunfo de forças reativas. Em todos habitam forças reativas, mas é o triunfo dessas forças que faz o *homem do ressentimento* ser propriamente um tipo reativo.

Com base nessas análises, pode-se considerar que os ideais cristãos, enquanto facilitadores da impotência, da fraqueza e da reatividade, se revelaram como alguns dos principais desorientadores e negadores da exuberância da vida. Esses ideais alimentaram, ao longo dos anos, uma certa *psicologia*, ou uma certa *fisiologia*, isto é, um modo de ver e valorar específicos, característico da modernidade, algo que Nietzsche sintetizou no *tipo sacerdote*, ou no *homem do ressentimento*, usados como lentes de aumento para tornar visível um certo estado de coisas.

Vale lembrar que ainda hoje assistimos a demonstrações de poder, de *tipos sacerdotes* e ressentidos, provenientes de figuras religiosas (ainda que não somente delas). Muitas dessas pessoas alcançaram inclusive o poder de interferir na sociedade para além da esfera de domínio da sua Igreja, haja vista o número crescente de pastores evangélicos presentes nas Assembléias Legislativas do país, os quais não têm pudores em legislar sobre os interesses de toda uma população a partir de um olhar absolutamente discriminador, misógino e até racista, porque situado num campo de pensamento religioso específico, pouco importando o caráter laico do Estado para o qual deveriam trabalhar²⁹.

Certamente, muitos exemplos poderiam ser citados, mas o importante é frisar que esse tipo de comportamento não está isolado, tampouco faz parte de uma configuração estritamente de padres e pastores, no sentido comum da função, pois que *novos padres* e tipos ressentidos não param de proliferar. Então, mais fundamental do que atacar este ou aquele indivíduo, é perceber como o *espírito de vingança*, o ódio à diferença, a reatividade e o

²⁹ No início do ano de 2013, os meios de comunicação noticiaram a eleição de um pastor evangélico, Marco Feliciano, para o cargo de presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM) da Câmara dos Deputados. Desde então, o referido deputado-pastor tem sido alvo de intensos protestos em razão de suas declarações polêmicas, passadas e presentes, que se revelam absolutamente contrárias a tudo o que se poderia esperar de alguém que se diz vinculado à “defesa dos direitos humanos”.

ressentimento podem estar presentes em nossas práticas cotidianas, com maior ou menor intensidade.

Eis o método nietzscheano: não atacar propriamente pessoas, mas sim servir-se delas “*como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral porém dissimulado, pouco palpável*” (Nietzsche, EH, 1995, p.32). Mesmo com relação ao cristianismo, Nietzsche não o tratava com desprezo, mas sim como um poderoso adversário, que lhe dava uma espécie de *medida* para a sua necessidade de crescimento, de intensificação, de diferenciação; um adversário que era preciso combater e ao qual era preciso resistir. Como ele disse, “*eu mesmo, um adversário de riqueur do cristianismo, estou longe de guardar ódio ao indivíduo pelo que é a fatalidade de milênios*”(idem, ibidem).

Em Nietzsche, os *tipos* – nobre, senhor, escravo, sacerdote, ressentido – indicam relações de forças que compõem os sujeitos e constituem “*uma realidade simultaneamente biológica, psíquica, histórica, social e política*”(Deleuze, 1976, p. 173).

É também importante destacar que, quando Nietzsche mencionou valores nobres, o que estava em questão era a experiência fundamental, radical, ligada ao nascimento dessa palavra, que historicamente foi usada para definir aquele que se deu um nome, se destacou da massa, do rebanho, saiu do anonimato, porque definiu para si um certo grau de tensão vital, de energia, de potência. O mesmo sentido pode ser conferido aos valores aristocráticos, ou cavalheirescos. Portanto, longe de se pensar em termos de regimes políticos, é a experiência vital de *nobreza* que interessa analisar.

Em síntese, Nietzsche (BM, 1992) defendeu a idéia de que, em meio a muitos sistemas morais, desde os mais finos até os mais grosseiros, existem certos traços interligados entre si, que acabam definindo dois *tipos* básicos, que podem ser descritos sob a forma de uma moral de senhores e uma moral de escravos, as quais, no entanto, como já havíamos sublinhado, muitas vezes colocam grandes dificuldades de medição e diferenciação, confusão e incompreensão mútuas, “*às vezes dura coexistência – até mesmo num homem, no interior de uma só alma*” (§260, p. 172).

Como Nietzsche, Foucault (1995) também procurou destacar a relação existente entre o exercício do poder religioso e moral e as inúmeras formas de sujeição e submissão da subjetividade. Segundo Foucault (1995), o nascimento do Estado moderno ocidental, a partir do século XVI, integrou em uma forma política a tecnologia de poder usada pelas instituições cristãs, isto é, o poder pastoral (por nós abordado no primeiro ítem deste capítulo). Assim, se, por um lado, a instituição eclesial perdeu sua força desde o século XVIII, por outro, Foucault tentou mostrar como sua função se ampliou e se multiplicou para além da Igreja, de tal forma que, para o filósofo, o próprio Estado pode ser considerado uma nova forma do poder pastoral.

Contudo, novamente é preciso dizer que a luta mais potente não é feita contra o Estado, mas sim contra as formas de poder que nele se adensam, mas nele não se esgotam. Relações de poder que atravessam toda a rede social. Como disse Foucault (1995), *“As formas e os lugares de ‘governo’ dos homens uns pelos outros são múltiplos numa sociedade: superpõem-se, entrecruzam-se, limitam-se e anulam-se, em certos casos, e reforçam-se em outros”*(p.247). Assim, ainda que a atuação do Estado não possa ser considerada como uma forma qualquer e simples de exercício de poder, visto que se produziu uma estatização contínua do governo das pessoas, faz-se necessário pensar em tudo aquilo que, para além do Estado, nos tornou seres governados, tal como a questão da moral, instrumentalizada em múltiplas relações de poder.

Relações de poder operam diferenciações. Estas, em nossa sociedade moderna ocidental, estão profundamente enraizadas em um moralismo cristão, sacerdotal, pastoral, profundamente marcado pela vontade de verdade, desejo de enquadramento e horror às diferenças.

Pensando a esse respeito, se nos perguntarmos qual instituição da atualidade concentraria mais o exercício desse moralismo, não será difícil chegarmos à estrutura jurídica, entendida como um sistema complexo, dotado de múltiplos aparelhos e agentes, que tem por função formar uma espécie de instância global e princípio de regulação, distribuição e adequação das múltiplas relações entre as pessoas, dentro de um conjunto social. Parece-nos que o funcionamento dos sistemas da justiça na atualidade, e todas as ações que a ele se

referem e por ele clamam, tornou-se a configuração moderna mais contundente da vontade de verdade e de moral; tornou-se o signo mais atuante do *espírito de vingança* em nós.

II.5 - A JUSTIÇA COMO MÁSCARA DA VINGANÇA:

“- Alguém quer descer o olhar sobre o segredo de como se *fabricam ideais na terra*? Quem tem a coragem para isso?... Muito bem! Aqui se abre a vista a essa negra oficina. (...) Diga o que vê, homem da curiosidade perigosa – agora sou *eu* quem escuta.-

- Eu nada vejo, mas por isso ouço muito bem. É um cochichar e sussurrar cauteloso, sonso, manso, vindo de todos os cantos e quinas. Parece-me que mentem; uma suavidade visguenta escorre de cada som. A fraqueza é mentirosamente mudada em *mérito*, não há dúvida – é como você disse”-

Friedrich Nietzsche.³⁰

Como vimos, para Nietzsche, o cristianismo foi a oficina onde mais se fabricou ideais na terra, que falseiam, desvalorizam e negam a realidade. A moralidade cristã, com suas raízes bem fincadas no ódio ao natural, ao real, à vida mesma, colocou em jogo nada mais que causas imaginárias, tais como Deus, o eu, o livre-arbítrio; efeitos imaginários, como o pecado, a salvação, o castigo; e uma teleologia imaginária, refletida no reino de Deus, no juízo final e na vida eterna (Nietzsche, AC, 2007 b, §15).

Acompanhando essa perspectiva, o modo como hoje se pensa a justiça não estaria muito próximo desse moralismo cristão, ainda que com outras palavras de ordem? Os clamores por justiça e direitos não estariam intrinsecamente vinculados ao *espírito de vingança* e ao ressentimento, cuja gênese Nietzsche buscou na moral dos sacerdotes?

Claro está que, se partimos de uma perspectiva nietzscheana, não há qualquer sentido em se falar de uma essência para as práticas humanas, como se fossem algo em si mesmas. Ao contrário, é preciso evidenciar a todo o momento que a emergência de tais ou quais práticas depende das forças que delas se apropriam, das interpretações possíveis de serem realizadas em cada período histórico.

³⁰ GMI, 1998, §14, p. 38.

Portanto, há múltiplas formas de se pensar o conceito de justiça, inclusive no sentido de um nihilismo ativo, como ocorre nas inúmeras lutas de resistência contra todas as formas de discriminação, enquadramento moral e dominação; ou ainda no sentido mais criativo e transvalorador de se perseguir um aumento de potência fazendo justiça ao real e à inocência do devir. Disto trataremos ao fim de nosso estudo. Por ora, convém pensarmos no modo hegemônico como se tem definido a justiça, isto é, em como os ideais de justiça tornaram-se máscaras de um desejo de vingança sempre ansioso por desenterrar todo o passado que poderá ser útil à produção da culpa e da punição.

Pensar a justiça como um ideal é moralizá-la e, assim, aproximar-se de múltiplos perigos. Em Nietzsche (CI, 2000 b), a crença no ideal sinaliza a perda de uma *segurança instintiva*, uma debilidade, uma degradação do instinto, que, por não conseguir fazer frente ao real, usa uma série de subterfúgios para tranquilizar-se, inventando para si causas imaginárias, as quais se inscrevem não somente em todo o âmbito da moral e da religião, mas também em muitos referenciais de justiça. Trata-se de pretensas explicações cujo principal erro é confundir causa e efeito – como vimos anteriormente no exemplo da crença no livre-arbítrio, na substância *eu* e na vontade.

Nietzsche (GMIII, 1998) associou essa decadência à fraqueza, à moral escrava e ao ressentimento, os quais seriam a própria imagem da doença na modernidade, para cujo tratamento nada se revelou mais apropriado do que o *tipo sacerdote*, aquele que historicamente apresentou-se como o médico mais afim à tal enfermidade, por ser o mais entendido em matéria de ressentimento. E *tipos sacerdotes*, novos padres e pastores de almas, continuam exercendo seu poder sobre uma massa de revoltosos com a vida, impondo temor e confiança ao seu rebanho.

Não é difícil pensarmos em como os novos “padres” ou “pastores” estão inseridos nos sistemas de justiça, seja na forma de juízes, promotores, psicólogos, psiquiatras, advogados ou os mais variados e raivosos defensores de direitos. O que permite essa identificação é a peculiaridade do exercício do seu poder de tratamento dos vitimados, dos apassivados e de todos os aflitos em busca de anestésias. Nos termos de Nietzsche (GM, 1998), essa

particularidade consiste em oferecer tratamento, mas ferir novamente; ou melhor, tratar e, logo que acalme a dor, envenenar a ferida.

Para o filósofo, a mestria do sacerdote ascético residia em amansar seu rebanho e manter a níveis seguros o ressentimento acumulado e a crueldade reprimida, para que o rebanho não se dissolvesse. Isso ele conseguia por meio de uma estratégia surpreendentemente astuciosa: mudando a direção do ressentimento para a própria pessoa que, estando à procura de uma razão para o seu sofrimento, tomava a si mesma como culpada. E um dos pilares de sustentação dessa estratégia foi justamente a crença no livre arbítrio, pois pensar em termos de vontade livre foi o principal artifício usado pelos teólogos para tornar a humanidade “responsável”, ou, melhor dizendo, dependente. Esta foi a psicologia que sustentou a atribuição cristã de responsabilidades morais:

Onde quer que as responsabilidades sejam procuradas, aí costuma estar em ação o instinto de querer punir e julgar. Despiu-se o vir-a-ser de sua inocência, quando se reconduziram os diversos modos de ser à vontade, às intenções, aos atos de responsabilidade. A doutrina da vontade é inventada essencialmente em função das punições, isto é, em função do querer-estabelecer-a-culpa (Nietzsche, CI, 2000 b, §7, p.54).

O fato é que pensar os homens como livres facilita, e muito, o trabalho de considerá-los culpados, e assim poder julgar e punir. É o que justifica o desejo de se fazer vingança em nome do ideal da justiça. Em outras palavras, a idéia de livre-arbítrio sustenta a doutrina do julgamento e a lógica de que toda ação precisa ser pensada como desejada e originada na consciência. Claramente - é sempre bom lembrar - isso não quer dizer que Nietzsche fosse contrário a qualquer noção de responsabilidade, mas sim à idéia de responsabilidade moral, simplificada e astuciosa, à moda dos teólogos, cujo interesse fundamental reside na produção da culpa e na punição.

Podemos aproximar essa leitura do *modus operandi* de alguns dos modernos agentes do direito e da legalidade, especialistas na produção de culpas, punições e supostos tratamentos pedagógicos e curativos. No caso moderno, muda-se a direção do ressentimento para a pessoa acusada não apenas para culpá-la moralmente e promover expiações de ordem religiosa, como

outrora, mas sim para individualizar o problema e facilitar o enquadramento legal do julgamento e da punição, com base na defesa do arbítrio inteiramente livre e o desprezo quase que completo pelo longo caminho percorrido até o desenrolar do acontecimento visto como criminoso.

Mas há ainda outro interesse, mais importante, em voltar o ressentimento para certos indivíduos considerados culpados, que é o de deslocar inúmeros sofrimentos próprios da vida para alguns bodes expiatórios, com base no princípio de que todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento. Assim, para que possa aliviar-se da dor, todo um rebanho de aflitos é convidado a descarregar seus afetos sobre essa causa imaginária - seja em ato, seja simbolicamente -, especialmente sobre um agente culpado que seja também suscetível de sofrimento.

Segundo Nietzsche (GMIII, 1998), a causação fisiológica do ressentimento e da vingança reside no “*desejo de entorpecimento da dor através do afeto*” (§15, p.116); um entorpecimento alcançado por meio de uma emoção mais violenta, capaz de retirar da consciência a razão do sofrimento. O sofredor precisa encontrar um culpado e, para isso, não poupa esforços para buscar um pretexto para seus afetos dolorosos, tornando-se tanto mais inventivo, quanto mais for desconhecida para ele a causa *fisiológica* do seu mal estar, isto é, sua fraqueza evidenciada na diminuição de sua potência criativa:

Eles revolvem as vísceras de seu passado e seu presente, atrás de histórias escuras e questionáveis, em que possam regalar-se em uma suspeita torturante, e intoxicar-se do próprio veneno de maldade – eles rasgam as mais antigas feridas, eles sangram de cicatrizes há muito curadas, eles transformam em malfeitores o amigo, a mulher, o filho e quem mais lhes for próximo. “Eu sofro: disso alguém deve ser culpado”- assim pensa toda ovelha doente (Nietzsche, GMIII, 1998, §15, p.117).

O *tipo sacerdote*, nos primórdios de sua atuação, deu um novo sentido a esse *desconhecimento* do doente acerca de sua própria decadência, foi ele que incitou e depois direcionou, essa tentativa desesperada e cega por parte do sofredor de descarregar afetos dolorosos, sobre um outro que fosse o culpado. O sacerdote acolheu todo esse excesso de sentimento e o transformou em instrumento de poder, tal como fazem hoje os “novos padres

moralistas”. Com isso, conseguiu operar uma primeira mudança na direção do ressentimento, respondendo ao doente que a culpa estava nele mesmo, em sua “natureza pecaminosa”. Essa mudança operacionalizada por meio dos conceitos de culpa e pecado tornou os doentes inofensivos, na medida em que eles voltaram-se para si mesmos, aplicando seus instintos mais agressivos em formas de auto-disciplina, auto-vigilância e auto-controle (Nietzsche, GMIII).

Bem se vê que os primeiros *tipos sacerdotes*, como Nietzsche os descreveu, não estavam preocupados em curar, mas sim em reorganizar os sofredores em torno de uma interpretação singular para o sofrimento, que colocava em jogo uma suposta natureza pecaminosa do homem. Dito de outro modo, a estratégia inicialmente usada foi a de reorganizá-los em torno da Igreja, da moral cristã, da negação da vida na terra e da exaltação dos ideais de vida eterna no além.

Modernamente, pode-se considerar que a preocupação dos “novos padres” consiste mais em fazer coincidir o ato criminoso, ou moralmente inaceitável, com a lei e a previsão de punição. Ou fazer coincidir a pessoa praticante do ato com alguma patologia ou virtualidade perigosa, como tão bem analisou Foucault (2001). Enquanto que as promessas feitas à sociedade e demais sofredores, a fim de conquistar seu aceite e colaboração, não precisam mais chegar ao além, mas à segurança aqui mesmo na terra, ao bem estar e ao distanciamento almejado de tudo aquilo, e de todos aqueles colocados à margem da moral e dos bons costumes.

Um outro ponto destacado por Nietzsche (GM, 1998) foi o fato de que o sacerdote combateu o desprazer, ao oferecer consolo, mas não a *doença* propriamente. Sua astúcia estava mesmo na capacidade inventiva de mitigar sofrimentos através dos meios mais engenhosos, sutis e refinados, pois, mais do que ninguém, soube intuir “*os afetos estimulantes com que pode ser vencida a funda depressão, o cansaço de chumbo, a negra tristeza dos fisiologicamente travados*” (Nietzsche, GMIII, 1998, §17, p. 119). Os métodos usados seguiam sempre o caminho da redução do sentimento vital, da renúncia de si, do amortecimento geral da sensibilidade e do interesse. A indicação de atividades maquinais também serviam de consolo, uma vez que a consciência, ao ser tomada por afazeres ritmados e incessantes, acaba

sendo desviada do sofrimento. Pode-se dizer que, nesse quadro, encontramos a genealogia do círculo vicioso em que se encontram muitos dos modernos litigantes, que buscam a solução do seu conflito e perdem-se no emaranhado labiríntico dos sistemas de justiça.

Mas, como salientou Nietzsche (GMIII, 1998), um dos meios mais apreciados pelos sacerdotes na luta contra a depressão da vitalidade – a qual ele próprio não deixava de alimentar – era a prescrição do altruísmo, do amor ao próximo, da *alegria de causar alegria*. Com isso, embora o objetivo fosse incentivar a renúncia de si, o sacerdote acabava estimulando no sofredor uma certa vontade de potência, tendo em vista que

No fundo, ao precever “amor ao próximo”, o sacerdote ascético prescreve uma estimulação, embora em dosagem prudente, do impulso mais forte e mais afirmador da vida – da *vontade de poder*. A felicidade da “pequena superioridade”, que acompanha todo ato de beneficiar, servir, ajudar, distinguir, é o mais abundante meio de consolo de que costumam servir-se os fisiologicamente obstruídos, supondo-se que estejam bem aconselhados: de outro modo, ferem uns aos outros, naturalmente em obediência ao mesmo instinto básico (Nietzsche, GMIII, 1998, §18, p. 124).

Além disso, às três estratégias acima citadas – anestesiamento geral da sensibilidade, atividades maquinais, renúncia de si em benefício do outro –, Nietzsche acrescentou a formação do rebanho em torno do sacerdote, algo que também contribuiu não só para aumentar seu poder, mas também para aliviar o doente de si mesmo, ou seja, auxiliá-lo no esquecimento de si por meio de sua dissolução em algo maior. Na perspectiva nietzscheana, toda formação de rebanho é estimulada por um instinto de fraqueza. O sacerdote intuiu esse desejo de dependência e dissolução e o promoveu, organizando-o em torno de uma comunidade que pretendia comandar.

Seguindo essa linha de raciocínio, o que dizer da atual e sempre crescente aglomeração em torno dos sistemas de justiça? Não seria possível ver nesse movimento de dependência a atualidade do exercício de poder do *tipo sacerdote*, ou do poder de tipo pastoral (personificado sobretudo naqueles que incitam esse movimento), e a atualidade do *homem do ressentimento* e seu *espírito de vingança*? Os vitimados de hoje não correm em desespero para o abrigo do ideal de Justiça a fim de aliviar seu sofrimento, ainda que juridicamente nada consigam

alcançar? Claro está que há lutas legítimas em busca da reparação de violências e abusos de poder, como já apontamos. Mas é sempre bom lembrar – como também já foi observado - que muitas dessas lutas acabam sendo transformadas em reivindicações infundáveis por punições cada vez mais severas, ou seja, em muitos casos, o objetivo maior deixa de ser a reparação e concentra-se no desejo de vingança, isto é, no desejo de descarregar toda a dor vivida no suposto agente causador, e tão somente nele.

Um outro ponto a ser discutido é que nem todo aquele que é atingido por alguma violência torna-se um vitimado, isto é, presa de uma vitimização e de uma passividade vingativa. E há que se levar também em conta os inúmeros casos de auto-vitimização, em que se busca reiteradamente os sistemas de justiça para prolongar ressentimentos advindos de desavenças pessoais, tal como ocorre com as questões de família, por exemplo. Nesse aspecto, é importante destacar que o próprio sistema alimenta esse tipo de reivindicação, ao multiplicar as portas de entrada dos tribunais, mas escassear as de saída, partindo-se da idéia de que a pessoa só aceite sair após solucionada a questão que lhe trouxe até ali, algo que costuma durar anos e culminar em grande insatisfação.

Não raro, surgem nas Varas de Família, por exemplo, processos de separação, disputas da guarda de filhos e pedidos de regulamentação das visitas para pais e filhos que não residem na mesma casa, os quais ocultam um antigo desejo de mudar o outro segundo suas próprias expectativas, isto é, modificar seu comportamento, seus códigos de educação, sua forma de comunicação e até seu modo de demonstrar afeto. Isto sem contar os rígidos códigos morais que passam a ser defendidos com um rigor nunca antes visto, sempre com o objetivo de julgar e condenar o outro lado do relacionamento transformado em litígio, esquecendo-se do próprio enredamento no processo e, como consequência, dos estreitos limites auto-impostos, seja com relação ao conservadorismo de uma moral familiar, seja aquele de uma moral sexista, que confere a cada gênero uma linha de coerência comportamental a ser seguida (Reis, 2009).

Em meio às disputas de família, são frequentes os casos de proibição de contatos dos filhos com um dos pais, através da produção do medo e do risco, muitas vezes fazendo uso de falsas alegações de uso abusivo de álcool e outras drogas, além de invenções de violências

físicas e sexuais que nunca existiram, tão somente para levar adiante planos de vingança. Há também muitos casos em que a aliança afetiva feita com o filho é instrumentalizada contra a própria criança, na medida em que tal aliança torna-se útil para separar o filho de um dos pais, inviabilizando ou, no mínimo, dificultando bastante qualquer desenvolvimento de um vínculo afetivo mais próximo. A esse respeito, vale salientar que a produção do medo e do risco costumam ser as ferramentas mais utilizadas em Varas de Família, seja contra a criança, a fim de afastá-la do pai ou da mãe; seja contra os funcionários do judiciário, tais como psicólogos, assistentes sociais, promotores e os próprios juízes, chamados a participar mais ou menos diretamente da produção de uma verdade e da construção de uma sentença a ser cumprida (Reis, 2009).

Aliado a esse estado de coisas, é muito comum notar uma grande resistência por parte das pessoas em abandonar o processo, seja por parte dos requerentes ou dos requeridos, autores ou réus. Esse é um dado que desperta nossa atenção, isto é, o prolongamento do processo ao longo do tempo - e não apenas em Varas de Família. Ainda que a demanda seja inalcançável por sua própria natureza – quando, por exemplo, desejam-se mudanças radicais do comportamento do outro com quem se debate -, as pessoas não abrem mão do judiciário para intermediar suas dificuldades vivenciais. Ainda que as respostas jurídicas se revelem insuficientes para o questionamento levantado, percebe-se uma grande dificuldade em buscar caminhos alternativos. E então, diante de tamanha resistência e dependência com relação ao Judiciário, frequentemente, multiplicam-se, ao lado da questão principal, inúmeros processos paralelos. Em Varas de Família, por exemplo, surgem solicitações e discussões reiteradas acerca do valor de pensões alimentícias, litígios em varas cíveis sobre bens móveis e imóveis, denúncias em varas criminais e em juzizados de violência doméstica, sem contar o histórico de boletins de ocorrências policiais, relatórios do Conselho Tutelar, e laudos médicos e psicológicos.

Em muitos âmbitos do judiciário, é possível perceber com clareza como o desejo de controle e contenção avança continuamente para as esferas mais íntimas e ínfimas da vida, fazendo desse sistema de justiça um novo tipo de *poder sacerdotal*, encarregado não somente

do julgamento e da punição, mas também da reorganização do sofrimento humano segundo os cânones do Direito.

Em decisão recente, em meados do ano de 2012, o Superior Tribunal de Justiça obrigou um pai a indenizar a filha em duzentos mil reais, por abandono afetivo. Trata-se de decisão inédita sobre um tema que, no ano de 2005, havia sido rejeitado pelo mesmo tribunal. De acordo com a ministra Nancy Andrighi, que participou da decisão da Terceira Turma do Superior Tribunal de Justiça, “*Amar é faculdade, cuidar é dever*”. Ainda que tenha ponderado o caráter subjetivo de muitas questões familiares, a ministra não relacionou o cuidado nessa distinção, justificando que

O cuidado, distintamente, é tizado por elementos objetivos, distinguindo-se do amar pela possibilidade de verificação e comprovação de seu cumprimento, que exsurge da avaliação de ações concretas: presença; contatos, mesmo que não presenciais; ações voluntárias em favor da prole; comparações entre o tratamento dado aos demais filhos – quando existirem –, entre outras fórmulas possíveis que serão trazidas à apreciação do julgador, pelas partes.³¹

Ora, de acordo com a notícia veiculada pelo próprio STJ, e ainda pelo comentário divulgado da ministra, a referida ação judicial não dizia respeito ao pagamento estrito de uma pensão alimentícia para a filha, que a proveria de condições materiais para o seu desenvolvimento, mas sim a cuidados que poderiam facilmente ser qualificados como afetivos, tais como visitas regulares do pai, atenção similar àquela oferecida aos seus demais filhos, etc.. Em primeiro lugar, surpreende que a ministra tenha procurado separar, em sua decisão, o cuidado do afeto correspondente. Em todo caso, ainda que visitas, contatos e outras demonstrações de cuidado fossem passíveis de oferecimento mais por dever e norma, do que propriamente por uma disposição afetiva direcionada à filha, resta a pergunta: caberia à Justiça decidir e prescrever qual o tipo de tratamento adequado na relação entre pais e filhos?

Sabe-se que em processos dessa natureza, que envolvem algum dado subjetivo ou afetivo, os psicólogos frequentemente são chamados a atuar e, mais do que isso, são convocados, ou mesmo tomam a frente, na elaboração de leis que atravessam sua atuação nos

³¹ http://www.stj.jus.br/portal_stj/publicacao/engine.wsp?tmp.area=398&tmp.texto=105567. Notícia acessada em 02/05/2012.

Tribunais. Esse foi o caso da Lei de Alienação Parental,³² que foi criada com o apoio intenso de profissionais da área psi.

Desde então, a chamada alienação parental tornou-se uma categoria patologizante, criminalizante e moralizante que os psis não param de alimentar e que, por essa razão, acabam sendo chamados continuamente para responder problemas de família nos termos dessa lei, isto é, com o fim de detectar sintomas específicos que possam coincidir com os elementos dispostos na nova legislação.

É claro que não se pode negar que muitos pais ou mães acabam sendo impedidos de conviver com os filhos em razão de um projeto de vingança da ex-companheira ou do ex-companheiro. Mas a questão fundamental é como o psicólogo escolhe lidar com isso, pois o que se percebe é que o conteúdo da lei é usado pelos advogados como um instrumento para criminalizar e punir; enquanto que os psis acabam fazendo uso desse mesmo termo em prol de uma racionalidade técnica, uma espécie de síntese psicológica usada para apaziguar momentaneamente os conflitos e então elaborar um relatório.

Depreende-se daí que o interesse exacerbado por novas técnicas, leis, síndromes, classificações, nada mais faz que desvitalizar os problemas, instaurar palavras de ordem, cristalizar comportamentos e desvincular teoria e prática. Propor classificações aos sujeitos, além de funcionar como instrumento de poder às mais diversas estratégias, faz parte de uma intensa política de normalização, em meio a qual nos encontramos inseridos.

³² [Lei nº 12.318, de 26 de agosto de 2010. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12318.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12318.htm) Art. 2º-“Considera-se ato de alienação parental a interferência na formação psicológica da criança ou do adolescente promovida ou induzida por um dos genitores, pelos avós ou pelos que tenham a criança ou adolescente sob a sua autoridade, guarda ou vigilância para que repudie genitor ou que cause prejuízo ao estabelecimento ou à manutenção de vínculos com este”. Art.6º -“O juiz poderá, cumulativamente ou não, sem prejuízo da decorrente responsabilidade civil ou criminal e da ampla utilização de instrumentos processuais aptos a inibir ou atenuar seus efeitos, segundo a gravidade do caso: declarar a ocorrência de alienação parental e advertir o alienador; ampliar o regime de convivência familiar em favor do genitor alienado; estipular multa ao alienador; determinar acompanhamento psicológico e/ou biopsicossocial; determinar a alteração da guarda para guarda compartilhada ou sua inversão; determinar a fixação cautelar do domicílio da criança ou adolescente; declarar a suspensão da autoridade parental.

Pensamos que a um psicólogo não cabe apoiar-se em leis, mas sim cuidar das forças que se apresentam, identificar os caminhos reativos que elas podem tomar, observar o empobrecimento que essas forças acabam favorecendo e as práticas de dominação que elas alimentam. Este é o ensinamento de Nietzsche e dos autores que acompanham a chamada filosofia da diferença, isto é, dar mais importância à dimensão da força e à necessidade de se alçar para além da moral. Esta seria a prática de uma psicologia atenta para a importância da genealogia e da experimentação de valores. Em outras palavras, trata-se de uma abordagem psicológica que prioriza fazer o diagnóstico das forças que constituem o presente, procurando destruir evidências e universalidades, sem esquecer de pensar em caminhos diversos, de tal modo que as avaliações das relações que são feitas, e que precisam ser feitas, estejam pautadas na intensificação da potência de vida.

O judiciário alcançou tamanho poder social, que muitos acabam por pensar que se trata de uma instituição quase que obrigatória, como se mudanças de comportamento só fossem possíveis a partir da elaboração de leis, como se o judiciário fosse absolutamente necessário em todas as situações geradoras de impasses na vida, quase que a única ou principal promessa de salvação e resolução de conflito.

A propósito, não estaríamos muito próximos de um tempo em que praticamente toda conduta indesejada poderia encontrar seu correspondente tipo penal? A expansão da criminalização que vivemos na atualidade tem sido tão grande que quase tudo que é considerado imoral ou amoral acaba também sendo considerado como crime, quando não formalmente pelo judiciário, acaba sendo assim julgado pela própria população.

O fato é que paira sobre nós uma espécie de ameaça penal, que circula em múltiplas mensagens cotidianas, de forma a nos convencer que os conflitos devem ser resolvidos preferencialmente pela mediação de aparatos punitivos.

A esse respeito, é interessante lembrar o texto de uma campanha do ano de 2010 promovida pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ), como forma de realçar a denominada modernização da justiça criminal. Eis o slogan da campanha veiculada em várias mídias: “*Não é*

punir menos. É punir melhor"³³. De acordo com o CNJ, o objetivo seria chamar a atenção da sociedade para a necessidade de diferenciar os crimes de menor potencial ofensivo, de modo a justificar a reversão da penalidade para a prestação de serviços comunitários, as denominadas penas alternativas³⁴.

Contudo, ainda que o objetivo manifesto seja o de convencer a sociedade acerca do "benefício" das penas alternativas, como forma de modernização de uma Justiça pretensamente descarceirizadora, há que se observar a insistência do discurso na palavra punição, de tal forma que o duplo da mensagem é claramente o de que é preciso punir mais e melhor, como se qualquer solução possível não pudesse abrir mão da sempre necessária punição. Sendo assim, o que podemos ouvir do slogan dito moderno não seria mais uma demonstração de um intenso populismo penal? A campanha do punir mais e melhor não estaria condicionando a população a pensar que os problemas sociais devem ser resolvidos prioritariamente por meio da punição, ainda que ela ganhe a qualificação de alternativa? A necessidade de se punir mais e melhor, na forma de uma campanha midiática, não estaria promovendo subliminarmente o clamor punitivo por mais penas, polícias e prisões, ainda que a idéia manifesta seja a de modernização?

Vale lembrar que a idéia de modernização costuma ser usada estrategicamente, mesmo quando se quer alimentar projetos antigos de controle, gestão e punição. Como já mencionamos, o projeto de Reforma do Código Penal³⁵, elaborado no ano de 2011 e ainda em tramitação, por exemplo, traz em sua exposição de motivos uma auto-qualificação de "*moderno, descriminalizador e descarceirizador*", embora tenha sido considerado por inúmeros juristas como marcadamente punitivista.

³³ <http://trt-12.jusbrasil.com.br/noticias/2162266/cnj-promove-campanha-para-modernizacao-da-justica-criminal>
Notícia veiculada em 20/04/2010; Acesso em 02/05/2012.

³⁴ Vale ressaltar que as chamadas penas alternativas não escapam à lógica periculosidade-punição, mas, ao contrário, abrem espaço para novas criminalizações, como se o discurso de penas mais leves justificasse a extensão do poder de punir a novas ações criminalizáveis, atendendo a interesses políticos e morais (Passetti, 1999).

³⁵ <http://www.ibccrim.org.br/upload/noticias/pdf/projeto.pdf>

O fato é que cada vez mais os comportamentos considerados desviantes estão sendo qualificados como criminosos, e a grande maioria da população, cujo comportamento é produzido também pelos meios de comunicação de massa e pela disseminação do medo, acaba aplaudindo toda e qualquer política repressiva e intimidatória. Assim, por meio do endurecimento do Direito Penal, e da promessa de oferecer a tão esperada segurança, o judiciário amplia sua hegemonia entre os principais mecanismos de poder da atualidade, não obstante a ausência de respostas concretas e satisfatórias às milhares de demandas que lhe são dirigidas diariamente.

De um modo geral, pode-se considerar que o anestesiamiento produzido, o emaranhado burocrático, o sentimento de impotência e de dependência da população caminham para um mesmo sentido: estimulam afetos depressivos, sobretudo os de medo, ressentimento e culpa. O resultado é o enfraquecimento da potência vital dos sofredores, que ficam iludidos com a promessa de cura, isto é, de solucionar seus problemas. Mas o que ocorre não passa de um combate temporário – porém sempre venenoso - ao desprazer. Hoje a potência vital é enfraquecida com a promessa de um ideal de justiça que quase nunca se cumpre, em vista do caráter ilusório da própria promessa, pois que mesmo as “curas temporárias”, sob a forma de decisões jurídicas favoráveis, não livram o homem de sua dor e muitas vezes não deixam de envenenar o vitimado ao incitar uma dose extra de ressentimento.

A busca por ideais de justiça pode ser observada na procura desenfreada por leis imaginadas como capazes de controlar o fluxo da vida nos mais variados âmbitos do cotidiano, seja na família, na escola, entre vizinhos ou no trabalho. A cada dia mais, o desejo produzido de controle e segurança, e o clamor generalizado por justiça como forma de salvação, aproxima o judiciário de muitos aspectos do moralismo de tipo sacerdotal, na medida em que oferece proteção às vítimas, aos fracos e oprimidos, sendo, porém, pouco efetivo em termos de respostas, mas, quase sempre com um olhar excessivamente compassivo, ao menos o suficiente para provocar grandes comoções públicas.

Desse modo, por meio da produção no público desse excesso de sentimento de compaixão pela vítima e de revolta contra o agente agressor, a máquina judiciária vem

conseguindo aumentar seu poder frente a toda uma população. A exemplo da atuação do *tipo sacerdote*, a intenção aqui não é *curar*, não é encontrar a dinâmica causal do conflito transformado em processo e oferecer uma resposta, mas sim causar comoção e dependência; acolher as inúmeras demandas e manter as pessoas presas ao seu poder de julgamento, punição e, principalmente, gestão.

Portanto, o clamor por justiça torna-se máscara de um desejo de vingança quando o foco é menos a reparação de um dano sofrido, do que uma disposição doentia sempre disposta a *fazer pagar*. Estamos nos referindo a homens que anseiam por ser carrascos, que sentem prazer em julgar e punir; em lançar injúrias contra todos os que não são iguais a eles. São “*vingativos mascarados de juízes*”; “*onanistas morais e ‘autogratificadores’*” (GM III, 1998, §14, p. 113). Há um gozo nesse modo de ser doentio, pois, do alto da posição de julgador, é possível imaginar, ou representar uma forma qualquer de superioridade moral. Eis aqui mais uma astúcia dos impotentes, colocar-se numa posição moral superior, utilizando discursos em favor do altruísmo, da retidão e, sobretudo, da justiça, que lhes permitam julgar e punir os demais, em especial os diferentes, os que a eles se opõem e os que muitas vezes são mais fortes em vitalidade. Eis como age a vontade de potência dos ressentidos, invertendo a relação de forças: “*as forças reativas separam as forças ativas daquilo que elas podem, mas através de uma ficção, através de uma mistificação (inversão por projeção)*” (Deleuze, 1976, p. 187). Por meio dessa ficção, as forças reativas se representam como superiores, dizendo não aos movimentos ascendentes da vida, e mesmo fazendo crer que toda afirmação vital seja algo reprovável, isto é, que pareça um mal em si mesma.

Para Nietzsche (GM, 1998), a vingança do ressentido é sempre mascarada, sempre encoberta com o véu da falsa virtude, especialmente a tão proclamada *virtude da justiça*. Por isso os *virtuosos* ressentidos costumam chamar o *não poder* vingar-se (o não poder agir frente à dor sofrida) de um *não querer* vingar-se - por amor ao próximo -, mas nem por isso deixam de clamar com insistência pelo “*triunfo da justiça*”, porque - dizem eles - odeiam a *injustiça*, mas não o inimigo – assim nos querem fazer acreditar (Nietzsche, GMI, 1998, §14).

Essa característica da vingança ressentida, de sair à procura de artifícios virtuosos para justificar-se, podemos encontrar claramente no funcionamento do Direito Penal, o qual, sobretudo a partir do século XVIII – como mencionamos no primeiro ítem deste capítulo -, ancorou sua prática em certos conhecimentos qualificados como científicos para melhor levar adiante seu objetivo de punir e, assim, responder aos clamores sociais por vingança – um desejo historicamente partilhado por carrascos e ofendidos.

Ao longo do tempo, houve muitas mudanças na concepção de justiça, assim como nos meios utilizados para alcançá-la. Contemporaneamente, parece-nos que a idéia de se fazer justiça aproximou-se cada vez mais das punições, isto é, do desejo de *fazer pagar*. De acordo com a perspectiva nietzscheana, essa moderna concepção de justiça é efeito de um *florescimento à sombra* do ressentimento, da criação de valores marcados por um *pathos reativo*, os quais acabaram invertendo a concepção anterior de justiça, ligada a valores nobres e a forças ativas. Essa nova concepção de justiça, realçada com “*nuances de eqüidade científica*” (Nietzsche, GMII, 1998, §11, p. 63) nasceu do espírito do ressentimento e procurou ocultar, por trás dessa elogiada *eqüidade científica*, afetos de ódio, rancor, suspeita, inveja, vingança e “*inflexões de parcialidade e inimidade mortal*” (idem, ibidem) para com os afetos propriamente ativos, ansiosos por domínio.

Vê-se bem como a vingança mascarada de justiça muitas vezes vem acompanhada por discursos morais de melhoramento do homem. Mas é preciso dizer que esses discursos de melhoramento do homem são antiquíssimos e atravessaram a organização das comunidades há milênios, adquirindo, ao longo desse caminho, sentidos diversos. Por isso, eles não devem ser avaliados *em si*, pois, como definiu Nietzsche (GM 1998; CI, 2000 b; BM, 1992), são todos discursos de signos e mera *sintomatologia*. Portanto, o mais importante é investigar o que se esconde atrás dessa vontade de potência, que interesses sustentaram semelhantes discursos a cada momento histórico, pois essas mudanças de sentidos revelam-se bem mais fluidas e cheias de nuances, do que propriamente o discurso generalizado da moral do melhoramento. Em especial, no aspecto vingança, é preciso não esquecer dos moralismos presentes nos *tipos sacerdotes*, os quais utilizam discursos de melhoramento com vistas a adoecer ainda mais o

homem, já fisiologicamente debilitado. E assim o fazem estimulando os afetos depressivos do medo, da culpa, do remorso, do ressentimento; enfim, promovendo um processo lento, porém intenso, de domesticação (Nietzsche, GMII).

O que se verifica nessa ordem de moralismo é a transformação do homem em culpado, em eterno devedor, e, ainda, como consequência inevitável, cheio de ódio e de suspeita contra a vida, contra tudo o que se mostra forte, ativo, venturoso; em suma, tudo o que ele não conseguiria ser, tudo o que dele se diferencia. Como disse Nietzsche (CI, 200b), *“Fisiologicamente falando: o único meio de enfraquecer a besta em meio à luta contra ela pode ser adoecê-la. A igreja compreendeu isso: ela perverteu o homem, ela o tornou fraco, mas pretendeu tê-lo ‘melhorado’...”*(Nietzsche, CI, 2000 b, p. 59). Aqui figura a Igreja, mas, como vimos, a mesma moral é atuante em muitas outras instituições, cujo principal objetivo é gerir condutas.

Como ressaltou Nietzsche (GM, 1998), um homem cheio de ódio e de suspeita contra a vida acaba carregando consigo um sofrimento crônico, um envenenamento, tanto mais intenso, quanto maior for seu sentimento de impotência, de fraqueza vital. E, ainda, quanto mais disseminado for esse envenenamento, maior será o desejo de vingança e punição – especialmente por meios obscuros e indiretos, e contra tudo o que é diferente. Bem se vê porque Nietzsche (CI, 2000 b) denominou a moral cristã como *“uma metafísica de carrasco”* (§7, p.54), que envenena a inocência do devir e produz homens cada vez mais intolerantes, incapazes de suportar a força, a crueldade e os acasos da vida; homens que regalam-se na vingança:

Homens grosseiros que se sentem ofendidos costumam ver o grau da ofensa como o mais alto possível, e relatam a sua causa em termos bastante exagerados, apenas para poder se regalar no sentimento de ódio e vingança despertado (Nietzsche, HDH, 2000 a, §62, p.60).

CAPÍTULO III

DAS PRÁTICAS PUNITIVAS À PRODUÇÃO DO ESCÂNDALO DA IMPUNIDADE

Que eles se inquietem como nós nos inquietamos por encontrarmos tão poucos inquietos! A crise da função de justiça mal acaba de se abrir. Não vamos fechá-la demasiado depressa.

Michel Foucault.³⁶

Como já havíamos sublinhado, em Nietzsche (GM, 1998), a gênese da justiça não está ligada a sentimentos reativos, mas sim a antigas relações de troca entre credores e devedores; relações que ocorriam entre iguais, como uma espécie de boa vontade entre homens de poder aproximado; enfim, uma relação de compromisso e retribuição, mas também uma disposição de forçar este mesmo compromisso entre os homens de menor poder.

Essa mesma relação básica credor-devedor podia ser estendida para a relação da comunidade com seus membros, a qual oferecia proteção e outras vantagens para os que dela faziam parte, em troca do respeito a certos compromissos. Estes, quando rompidos, levavam a comunidade, enquanto credor traído, a exigir o pagamento do infrator. Nesse caso, o mais relevante não era tanto o dano, mas sim o fato do compromisso com a comunidade ter sido rompido. O criminoso era então um devedor, que não apenas deixou de pagar as vantagens que lhe foram concedidas, como também atentou contra o credor, e, por isso, como disse Nietzsche (GMII, 1998), *“doravante lhe será lembrado o quanto valem esses benefícios”* (§9, p. 61).

O “castigo”, nesse nível dos costumes, é simplesmente a cópia, *minus* [reprodução] do comportamento normal perante o inimigo odiado, desarmado, prostrado, que perdeu não só

³⁶ 2012 a, p. 90.

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 castigo³⁷ aparece na história (GMII, 1998, §9, p.61).

Essa relação entre credores e devedores, em meio a qual a dívida muitas vezes era paga com alguma espécie de castigo, isto é, de punição, deu início à prática de se medir uma pessoa com outra, de imaginar equivalências, valores e possibilidades de trocas. Para Nietzsche (GMII,1998), foi esse sentido de medição, de cálculo de poder, de avaliação de si e dos outros, que fortaleceu no homem uma consciência de si e uma primeira noção, embora ainda rudimentar, de direito pessoal. A partir de então, logo um pensamento passou a ser generalizado: *“cada coisa tem seu preço; tudo pode ser pago” – o mais velho e ingênuo cânon moral da justiça, o começo de toda ‘bondade’, toda ‘equidade’, toda ‘boa vontade’, toda ‘objetividade’ que existe na terra”* (§8, p. 60).

Mas essa fórmula do “tudo pode ser pago” sofreu inúmeras interpretações ao longo do tempo, de tal forma que a gênese do castigo não pode ser reduzida à idéia moderna de “finalidade”, quer para fins de vingança, ou de intimidação. Como lembrou Nietzsche (GMII, 1998), ver na finalidade um sinal de gênese é o mesmo que confundir a causa com a sua utilidade, ignorando um dos princípios mais fundamentais de toda ciência histórica, segundo o qual, a causa da gênese de uma coisa difere totalmente de sua utilidade final, de tal modo que

Algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de 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 (Nietzsche, GMII, 1998, §12, p. 66).

O fato de se compreender hoje alguma utilidade para o castigo – retribuição, intimidação, vingança – não quer dizer que essa finalidade atual, ou outras mais, tenham alguma ligação com a sua gênese, com a circunstância histórica que o fez emergir na sociedade.

³⁷ “Em alemão, há apenas uma palavra para ‘castigo’ e ‘pena judicial’” – Nota do tradutor Souza, P. C. L.

Isso vale também para a análise das instituições, cuja gênese nada tem a ver com os múltiplos fins que elas acabaram abarcando ao longo da história, sempre acompanhando as flutuações dos jogos de poder.

A finalidade, a utilidade de uma coisa, de um órgão, de uma instituição, ou de uma prática, como a do castigo, não indica uma gênese, mas sim um sinal de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o seu sentido, a sua interpretação, a escolha de uma função, de uma utilidade, muitas vezes com o cuidado de ocultar, tanto quanto possível, sua função anterior.

Portanto, a história de um uso ou de uma prática se inscreve na cadeia de uma série de sempre novas interpretações, de modo que os sentidos das práticas estão sempre em mutação: *“se a forma é fluida, o ‘sentido’ é mais ainda... Mesmo no interior de cada organismo não é diferente: a cada crescimento essencial do todo muda também o ‘sentido’ dos órgãos individuais”* (Nietzsche, GMII, 1998, §12, p. 66). Como disse Foucault (1979 a), inspirado em Nietzsche:

A história “efetiva” se distingue daquela dos historiadores pelo fato de que ela não se apóia em nenhuma constância: nada no homem – nem mesmo seu corpo – é bastante fixo para compreender outros homens e se reconhecer neles. (...) Saber, mesmo na ordem histórica, não significa “reencontrar” e sobretudo não significa “reencontrar-nos”. A história será “efetiva” na medida em que ela reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser (p. 27).

Assim é que, ao longo da história, foram forjados inúmeros sentidos para o castigo, ainda que seu procedimento guarde algo de duradouro, enquanto ato e *“drama”*. Dito de outro modo, a partir dos velhos procedimentos, que sofreram lenta mutação, os sentidos que a prática do castigo foi adquirindo com o tempo ficaram bem mais fluidos. Pode-se mesmo encontrar a criação de vários sentidos dentro de uma mesma época histórica, os quais foram muitas vezes condensados e sintetizados em uma organização maior, formando uma espécie de unidade de difícil definição (Nietzsche, GMII, 1998).

Por essa razão, um mesmo procedimento de castigo pode ser interpretado para fins diversos: como neutralização; pagamento de um dano ao prejudicado; intimidação e inspiração

de temor; isolamento, para impedir que se alastre uma situação de desequilíbrio; compensação pelas vantagens que o criminoso desfrutou; segregação de um elemento que degenera; festa e ultraje de um inimigo vencido; criação de memória, seja para o que sofre, seja para os que o testemunham; pagamento de um honorário, que livra o criminoso da vingança da vítima direta; declaração e ato de guerra contra um inimigo da paz ou da autoridade; além de muitos outros (Nietzsche, GMII, 1998).

No entanto, dentre tantos fins inventados para o castigo, há um que se destaca: o suposto valor do castigo para despertar o sentimento de culpa. Uma finalidade que se passou a considerar como sendo a mais essencial, que seria a de fazer do castigo o instrumento da má consciência, do remorso³⁸. Para Nietzsche (GMII, 1998), essa interpretação moderna, resultante de valores cristãos, atenta contra a realidade e contra a psicologia, pois, entre criminosos, o remorso é algo raro; *o verme roedor da má consciência* habita preferencialmente outros espaços, que não o das prisões.

Falando de modo geral, o castigo endurece e torna frio; concentra, aguça o sentimento de distância; aumenta a força de resistência. (...) O desenvolvimento do sentimento de culpa foi detido, mais do que tudo, precisamente pelo castigo – ao menos quanto às vítimas da violência punitiva. 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 (Nietzsche, GMII, 1998, §14, p. 70).

Nesse ponto, Nietzsche chamou a atenção para o fato de que muitos atos considerados reprováveis nos criminosos não são avaliados com o mesmo rigor se praticados por autoridades socialmente reconhecidas, muitas vezes não importando quão violentos possam ser estes atos, pois o que é defendido é sua utilidade prática. A pena de morte, por exemplo, ainda que não inquiete a todos, dada a incrível propagação do *espírito de vingança* na modernidade, representa o caso emblemático das inúmeras violências que podem ser praticadas por uma sociedade, sob o abrigo da justiça. Podemos então pensar: “O que faz com que toda execução nos ofenda mais que um assassinato? É a frieza dos juízes, a penosa preparação, a percepção de

³⁸ “Remorso, em alemão, *Ge wissensbiß*, literalmente significa ‘mordida na consciência’”. Nota de Souza, P. C. L.

que um homem é ali utilizado como um meio para amedrontar outros” (Nietzsche, HDH, 2000. a, §70, p. 63).

Ora, o que parece mais violento, um homicídio passional ou uma fria execução operada pelo Estado? O roubo por necessidade, ou o fenômeno da apropriação indébita por meio do fenômeno da corrupção? O que pareceria mais violento aos olhos dos já marginalizados pela sociedade? Mais ainda, diante dessas diferentes experiências e percepções, como um criminoso, passível de ser objeto de práticas violentas, interessadamente planejadas e calmamente executadas, poderia ainda sentir remorso perante seus carrascos?

Antes da consciência de culpa ter sido produzida em larga escala – quer dizer, na *pré-história da humanidade*, tal como denominou Nietzsche -, os que julgavam e puniam não acreditavam que estavam lidando com culpados, mas sim com causadores de danos; enquanto que os recebedores do castigo também não sentiam especial aflição interior, mas sim o efeito de um evento imprevisto e terrível, isto é, concluíam que algo havia saído errado nos seus planos, mas não que não deveriam tê-lo feito. Nessa linha de raciocínio, o genuíno efeito do castigo seria a intensificação da prudência, da memória, da cautela, da desconfiança e, sobretudo, uma melhoria da capacidade de auto-julgamento, do saber-se fraco para certos atos, de modo a fazer diferente e não se deixar capturar em outra oportunidade, ou mesmo desistir de praticar certas ações (Nietzsche, GMII, 1998, §15). Em suma, o que se consegue com o castigo é não só a intensificação da prudência, mas também um acréscimo de medo e o controle dos desejos: *“O castigo doma o homem, mas não o torna melhor”* (idem, p. 72).

Mas, com relação ao aspecto de domar, domesticar, amansar o homem, nada se revelou mais eficiente do que a moral cristã, com sua produção da má consciência e a formação do *homem do ressentimento*, que veio acrescentar um novo sentido moral para a prática do castigo, ligado ao pecado e à culpa. Aqui chegamos ao sentido mais forte da vingança presente nos escritos de Nietzsche, o sentido mais propriamente reativo, em consonância com a *psicologia do homem do ressentimento*. Diferente, portanto, de um outro sentido de vingança, também mencionado pelo filósofo, que poderia ser entendida como acerto de contas,

relacionada a um *pathos* agressivo, a um poder vingar-se sem disfarces, sem mediações e sem subterfúgios.

Foi a partir do momento em que se aliou ao moralismo cristão que a antiga relação entre credor e devedor acabou dando origem aos sentimentos morais de culpa e dever. Como consequência, o homem passou a ter necessidade de criar artifícios para liberar a descarga de sua crueldade, seja contra si próprio, na forma da má consciência, seja contra um outro, considerado culpado. O fato é que o homem começou a buscar instintivamente uma causa para seu novo padecimento moral, especialmente um causador responsável, suscetível de sofrer. Foi trilhando esse caminho que a vingança acabou por mascarar-se de justiça, facilitando assim a invenção de justificativas morais para a prática de castigos e punições.

Contudo, se, por um lado, há uma violência vingativa que é da ordem do ressentimento, por outro, não podemos esquecer a existência de um movimento que, embora também seja violento, faz parte de uma destruição ativa, que emerge para fazer frente a outras formas de violência, ou a grandes desequilíbrios de poder, como é o caso da violência do Estado contra toda uma população, ou contra um indivíduo, por exemplo. Trata-se de um movimento de destruição que se diferencia do ressentimento. Mas, para operar tal diferenciação, é preciso sair à procura de sua genealogia, ou seja, procurar saber como as ações consideradas violentas foram um dia gestadas.

Bem se vê que os sistemas de justiça e seus dispositivos de poder enredam as pessoas em suas malhas das mais diversas maneiras, seja pela indignação revoltada, a clamar pelo endurecimento das leis e por mais punições; seja pela passividade esperançosa, a lamentar continuamente padecimentos e apontar culpados individualizados. Certamente, há nuances entre essas duas disposições afetivas, assim como também é possível pensar em linhas de fuga para além do que comumente se vê. Mas o enredamento e a dificuldade de encontrar saídas para fora do sistema de fato parece ser a tônica, quando se pensa no complexo que envolve o judiciário.

Tanto mais inquietante é pensar como tal enredamento não somente é produzido em nós, mas também como nós mesmos o alimentamos a cada passo, mesmo quando imaginamos

trabalhar para dele escaparmos, muitas vezes na forma de combates que implicam nas piores adesões.

Tentaremos a seguir expor como, por uma auto-sujeição produzida, as pessoas prendem-se cada vez mais à teia do Direito, não apenas quando pedem diretamente pelo fortalecimento de um Estado penal, mas também quando exacerbam a questão da vitimização e a individualização das responsabilidades; ou quando pedem por respostas nos termos tradicionais do Direito e anseiam por uma espécie de justiça infinita, como forma de aplacar disposições ressentidas, desejos de vingança e uma insaciável vontade de verdade.

III. 1 - O ENREDAMENTO NO PROCESSO:

Deveria se esperar que o processo pesasse sobre mim menos do que até então, pois sem dúvida se dá procuração ao advogado para retirar um pouco de si mesmo o peso do processo. O que ocorreu, porém, foi o contrário. Nunca antes me preocupei tanto com ele como desde que o senhor me representa em juízo. Quando estava sozinho, não empreendia nada em relação à minha causa, mas quase não o sentia; agora, pelo contrário, tendo um representante, estava tudo arranjado para que algo acontecesse: sem cessar, e cada vez mais tenso, aguardei sua intervenção e ela não veio. De qualquer modo, recebi do senhor diversas informações sobre o tribunal, que talvez não pudesse ter obtido de mais ninguém. Mas isso não pode me satisfazer, uma vez que agora o processo, literalmente em segredo, se aproxima cada vez mais da minha pele.

Franz Kafka.³⁹

Essa situação de enredamento nas malhas da Justiça, cada vez maior nos dias de hoje, faz lembrar a personagem Josef K., em *O Processo*, de Franz Kafka, um clássico que expõe muitas das características do funcionamento dos sistemas de justiça na atualidade: a aparência de absurdo; a desorganização burocrática, trágica e muitas vezes risível; a espera angustiante; o espaço asfixiante; a atmosfera de perseguição e suspeita; as múltiplas formas de influência que atravessam os julgamentos; o medo e a culpa que pairam inexplicados; os adiamentos infundáveis; as *absolvições aparentes ou temporárias*; e, finalmente, ou sobretudo, a produção do desejo de ir ao encontro dos tribunais, de continuar buscando aquilo mesmo do qual se disse querer escapar, tal como Josef K., que, depois de ter sido *caluniado* sem sequer saber o porquê, sentia-se atraído irresistivelmente para o seu *processo*...

Durante a semana seguinte K. esperou, dia após dia, uma nova comunicação; não podia acreditar que tivessem levado ao pé da letra sua renúncia aos inquéritos, e quando a esperada

³⁹ 2005, p. 187-188.

comunicação de fato não chegou até o sábado à noite, ele supôs estar sendo tacitamente convocado de novo à mesma casa e à mesma hora. Por isso dirigiu-se outra vez para lá no domingo (Cap. III, p. 53).

Quantos não se imaginam tacitamente convocados pela Justiça, a todo o momento? Quantos de nós não aceitamos - ou desejamos - expressamente a prática cotidiana e disseminada de múltiplos poderes ligados à idéia de lei e de justiça? Em Kafka (2005), mais do que uma crítica a esse estado de coisas, é possível acompanhar um método de “*desmontagem ativa*”, um método que “*consiste, antes, em prolongar, em acelerar exatamente um movimento que já atravessa o campo social*” (Deleuze e Guattari, 2003, p. 88). O que observamos em *O Processo* é justamente a desmontagem da máquina da lei, sua desterritorialização, isto é, a perda do terreno a partir do qual ela costumava ser facilmente identificada. Assistimos também à sua descodificação, para além dos sistemas representacionais clássicos da justiça e do direito, e para além de uma crítica social ainda codificada, nos termos da igualdade, da democracia, ou do *devido processo legal*.

Deleuze e Guattari (2003) lembraram que Kafka dizia “*ser menos um espelho do que um relógio que avança*” (p.104), pois não lhe interessava retratar, espelhar, mimetizar, conformar o objeto de sua escrita, mas sim deformar e avançar até “*um futuro demasiado possível*” (idem, p.104), de modo que os processos não tão evidentes aos nossos olhos pudessem enfim ser vistos. Mais ainda, Deleuze e Guattari ensinaram que é nesse avançar que linhas de fuga podem ser encontradas, pois é na ampliação até ao absurdo que as saídas são multiplicadas – assim como também as entradas para a experimentação da obra.

Consideramos que essa desmontagem ativa de algum modo se aproxima de uma espécie de genealogia, pois decompõe, com a ferramenta da arte, os vários aspectos que formam o mosaico de um problema e, com isso, torna visível uma história, lança uma outra luz à compreensão das forças que atravessam o nascimento de um conflito, de um impasse, de um enquadramento, do qual também fazemos parte, mas nem por isso nos damos conta.

Vale ressaltar que, ao contrário do que muitos pensam, Kafka não fez uma literatura fantástica, no sentido de estar apartada do real. Ele deformava para tornar mais visível;

exagerava, para mostrar como lidamos com o absurdo corriqueiramente, sem nos darmos conta de que o fazemos. Como analisou um dos maiores estudiosos de sua obra, “*Kafka revela, através de sua técnica de estranhamento, o estranhamento encoberto da vida cotidiana – e desse modo é outra vez realista. Seu ‘desfiguramento’ fixa*” (Anders, 2007, p.18).

Kafka e Nietzsche partilharam de uma afirmação trágica da vida, aquela que não procura disfarçar seus aspectos problemáticos, mas, ao contrário, tenta acentuá-los, intensificá-los, até o limite da liberação do riso (Ferraz, 2004). E rimos quando conseguimos enxergar algo além do óbvio, quando vislumbramos o esboço dos muitos matizes possíveis do real, quando conseguimos nos desincorporar do senso comum, da naturalização do hábito.

Nesse aspecto, Kafka e Nietzsche foram geniais. Deleuze e Guattari (2003) não deixaram de destacá-lo, inclusive salientando o alcance político do riso e da alegria:

A página mais linda do livro de Max Brod sobre Kafka situa-se quando Brod conta como os ouvintes riam durante a leitura do primeiro capítulo do Processo, “*um rir irresistível*”. Do gênio, só vemos estes dois critérios: a política que o atravessa e a alegria que comunica. (...) Nietzsche, Kafka, Beckett, qualquer deles: quem não os ler com imensas gargalhadas involuntárias e estremecimentos políticos, deforma tudo (p.79).

O absurdo da judicialização de nossas vidas, a vingança mascarada de justiça, a reatividade e a fraqueza interpretadas como virtude, o funcionamento serializado dos sistemas de justiça, a multiplicação espantosa de leis, regulamentos, normas, sem dúvida, merecem um longo e demorado olhar de estranhamento. Mereceriam talvez mais caricaturas, mais *deformações precisas*⁴⁰, como as de Kafka; ou as de Chaplin, com seus *Tempos modernos*; ou as de *O Alienista* de Machado de Assis; “exageros” reveladores, que nos ajudam a enxergar, até o limite, o que há de absurdo no cotidiano.

Mas o exagero é apenas um meio de tornar manifestas as contorções já insinuadas. Assim é a arte do grande caricaturista, aquele que capta movimentos pouco perceptíveis – seja de uma pessoa, ou de um dado momento histórico - e, mediante sua ampliação, acaba por

⁴⁰ Expressão de Walter Benjamin, a respeito da literatura de Kafka, citado por Modesto Carone (2009), tradutor de Kafka.

torná-los visíveis e cômicos. Como descreveu Bergson (1980), “*ele faz com que seus modelos careteiem como se fossem ao extremo de sua careta. Ele adivinha, sob as harmonias superficiais da forma, as revoltas profundas da matéria*” (p. 22). Os tipos de Nietzsche não deixam de ser caricaturas que funcionam como esclarecedoras lentes de aumento de uma dada psicologia. Assim como também as personagens de Kafka tonaram-se famosas por exibirem em larga dimensão o que há de mais terrível na situação de impotência do indivíduo moderno, que se vê às voltas com poderes que controlam sua vida sem que ele ache uma saída.

Mais especificamente com relação à Justiça, ou à lei, Kafka faz ver através dos seus textos, especialmente em *O Processo* (2005) e *Na Colônia Penal* (2009), como é possível desmontar os mecanismos dessa máquina de poder, liberando-a da representação transcendental que comumente lhe é atribuída, de modo que apareça uma forma sem interioridade, vazia e sem conteúdo, cuja origem é inacessível. Como se a lei fosse tão somente a armação exterior de múltiplos mecanismos de gestão. Assim, como salientaram Deleuze e Guattari (2003), se em Kafka a lei aparece como não conhecível, não é devido ao seu suposto isolamento na transcendência, mas sim porque ela é desprovida de interioridade. Isso quer dizer que a lei é feita por meio de sua enunciação, ou seja, os escritos, os discursos, as sentenças, os castigos é que fazem a lei. Eles não são a sua expressão necessária e derivada.

Nessa perspectiva, a lei não é do domínio do conhecimento, mas sim da ordem de uma necessidade prática, cujo enunciado se dá no real, na forma do castigo, por exemplo; isto é, por meio de algo que se inscreve no corpo das pessoas. Os mecanismos de poder penetram em nossos corpos e neles se expõem. Como disse Foucault (1979d), o corpo é uma superfície de inscrição dos acontecimentos; os mecanismos de dominação estabelecem marcas e gravam lembranças nos corpos; “*nada é mais material, nada é mais físico, mais corporal que o exercício do poder... Qual é o tipo de investimento do corpo que é necessário e suficiente ao funcionamento de uma sociedade capitalista como a nossa?*” (p.147).

Kafka, em *Na colônia Penal*, narra com um humor corrosivo uma forma rudimentar de justiça e punição, onde acusados não têm oportunidade de defesa, desconhecem sua condenação e nada sabem sobre sua sentença, a qual é escrita diretamente no seu corpo, por

meio de um aparelho de tortura especialmente construído para tanto. Nas palavras do oficial responsável pela execução, *“seria inútil comunicá-la. A sentença é aplicada ao corpo”* (Kafka, 2009, p.87). E o oficial prossegue: *“Fui nomeado juiz aqui na colônia penal. (...) Porque estive ao lado do antigo comandante em todas as ocorrências criminais e sou quem melhor conhece o aparelho. O princípio que guia as minhas decisões é: a culpa é sempre indubitável”* (p.88). Toda a narrativa é baseada no relato desse oficial-juiz para um explorador europeu, supostamente superior em termos de racionalidade jurídica, e que se mostra chocado com a barbárie dos métodos exibidos na “ilha tropical”, onde se passa a história.

Em lugar do sofrimento-espetáculo, Kafka ironiza a defesa de uma administração mais técnica, higiênica e racional da justiça. Implícita no texto está a questão de qual seria essa outra forma mais avançada de justiça, senão um refinamento de práticas de violência. Os procedimentos antigos são criticados, a tortura é vinculada a um período histórico ultrapassado, a obscuridade é vista como própria aos bárbaros não civilizados e, assim, automaticamente, os novos e modernos procedimentos acabam isentos de qualquer crueldade e desumanidade. Como ressaltou Ferraz (2004), nesse ponto, torna-se inevitável lembrar de Nietzsche, em sua análise sobre a progressiva espiritualização da crueldade (e não o seu desaparecimento) na civilização ocidental; ou, ainda, de Foucault, acerca das microtorturas e micropenalidades cotidianas, promovidas pelos mecanismos disciplinares e de governo. Kafka mesmo não deixou de explorar essas outras nuances das práticas de justiça e punição no seu romance *O Processo*.

Um outro aspecto importante a ser pensado acerca da obra de Kafka, especialmente em *O Processo*, é a questão do desejo, isto é, *“onde se julgava que havia lei, há, de fato, desejo e apenas desejo. A justiça é desejo, e não é lei. Com efeito, funcionário de justiça é toda gente”* (Deleuze e Guattari, 2003, p.89). Para Deleuze e Guattari (2003), por ser desejo, a justiça não se deixa representar; ela é o processamento imanente do desejo, um contínuo com limites movediços e continuamente deslocados. Josef K. busca a justiça indo de um quarto a outro, de uma sala a outra, seguindo o desejo, em um trabalho interminável, em *“um campo ilimitado de imanência, em vez de uma transcendência infinita”* (idem, p.91). E não há o que julgar no

desejo. Aliás, para esses autores, se há algo que une Nietzsche e Kafka é a aversão à sede insaciável de julgar, além da incrível capacidade de tornarem-se, por meio da obra, adivinhos do mundo futuro.

Além disso, é importante frisar que, tanto em Nietzsche, quanto em Kafka, não há uma relação necessária entre lei e culpabilidade. A desmontagem operada por Kafka, em *O Processo*, elimina qualquer idéia de culpabilidade, a qual seria, para Deleuze e Guattari (2003), tão somente o movimento aparente em que os juízes e os advogados isolam as pessoas para lhes impedirem de executar o movimento real e se ocuparem da própria questão. A idéia de culpabilidade é parte da própria acusação. Como disse um dos guardas que deteram Josef K., “*o Tribunal é atraído pela culpa*” (Kafka, 2005, p. 40), de modo que Josef K. chegou a pensar, inicialmente, que

Se ele quisesse chegar ao seu intento, era necessário, sobretudo, eliminar *a priori* qualquer idéia de culpabilidade. Não havia delito: o processo era apenas uma grande questão como as que tinha tratado favoravelmente para o banco, uma questão em que, como de regra, se apresentavam diversos perigos a que era preciso dar remédio (Kafka, 2005, p.41).

Todavia, ao longo do labirinto do processo em que se perdeu, Josef K. a cada passo é colocado em dúvida acerca de sua suposta culpabilidade, em razão dos discursos repetidos dos vários personagens que o cercam e sabem do seu processo. Como disseram Deleuze e Guattari (2003), “*a culpabilidade é apenas o enunciado de um julgamento que vem de fora, e que só agarra ou inquieta uma alma fraca. A fraqueza, ó a minha fraqueza, a minha culpa, é apenas o movimento aparente de Kafka enquanto sujeito do enunciado*” (p.64).

A esse respeito, chama a atenção um capítulo em especial na obra *O Processo*, aquele intitulado *Na Catedral*, em que Josef K. começa um diálogo com um padre que, a seguir, se apresenta como sendo o capelão da prisão que, por sinal, como muitos ao longo do romance, também conhece o processo de K.. De acordo com a narrativa, foi o sacerdote quem chamou K. e lhe disse que ele, K., era considerado culpado, ao que K. respondeu: “*É um equívoco. Como é que um ser humano pode ser culpado?*” (Kafka, 2005, p. 211). De todo modo, na visão do sacerdote, K. agia e falava como alguém culpado, e como alguém que não entendia o que

estava acontecendo. Nesse momento, com grande solenidade, o sacerdote passa a relatar a K. uma passagem dos *“textos introdutórios à lei”*, na forma de uma parábola.

Benjamin (1994) conferiu grande relevância à essa parábola intitulada como *“Diante da Lei”*, chegando a considerá-la como o centro a partir do qual *O Processo* veio a se desdobrar. Vale ressaltar que o próprio Kafka fez questão de publicá-la em separado, apesar desta parábola já ter sido incluída em um dos capítulos finais de *O Processo*.

Conta a parábola que, diante da lei, está um porteiro. Um homem do campo dirige-se a esse porteiro e pede para entrar na lei, ao que o porteiro responde que naquele momento não pode permitir a entrada. A porta mantém-se aberta, mas anos se passam sem que o homem do campo consiga entrar, embora não desista do seu intento e continue esperando a permissão para a entrada, até bem próximo a sua morte. Ao longo desse tempo, o porteiro submete o homem a pequenos interrogatórios e, ao final, a cada solicitação feita pelo homem, o porteiro repete que não pode deixá-lo entrar, enquanto o homem lança mão de tudo o que pode para subornar o porteiro. Consumido e envelhecido, o homem resolve então fazer uma última pergunta ao porteiro: *“ ‘todos aspiram à lei’, diz o homem, como se explica que, em tantos anos, ninguém além de mim pediu para entrar?”* (Kafka, 2005, p. 215). Ao que o porteiro responde: *“Aqui ninguém mais podia ser admitido, pois esta entrada estava destinada só a você. Agora eu vou embora e fecho-a”* (idem, p.215).

Depois da narrativa, o sacerdote prossegue o diálogo com K., acerca da interpretação da parábola. Enquanto K. acredita que o homem do campo havia sido enganado pelo porteiro, já que este só ao fim de sua vida deu a informação supostamente liberadora, o sacerdote salienta a K. que o porteiro tão somente cumpriu seu dever. Além disso, o sacerdote ressalta que foi o homem quem decidiu sentar-se e esperar por toda a vida, pois a história não fala de coação alguma. Ao final do diálogo, quando K. questiona o sacerdote sobre qual seria o interesse do tribunal por ele, o sacerdote lhe responde: *“O tribunal não quer nada de você. Ele o acolhe quando você vem e o deixa quando você vai”* (Kafka, 2005, p. 222).

Em *Diante da lei*, é interessante notar como o olhar do homem do campo estreita-se progressivamente, isto é, concentra-se na porta aberta, depois no porteiro, no corpo do

porteiro, na pulga do casaco do porteiro, dando a ver uma série de imagens dos obstáculos que o impedem de adentrar à lei. Vale frisar que a primeira palavra negativa do porteiro bastou para que o homem se detesse à porta, durante toda sua vida. O homem deteve-se no primeiro obstáculo, mas outros viriam. Como disse o porteiro, ele era apenas um dos muitos a guardarem a porta:

Se o atrai tanto, tente entrar apesar da minha proibição. Mas veja bem: eu sou poderoso. E sou apenas o último dos porteiros. De sala para sala, porém, existem porteiros cada um mais poderoso que o outro. Nem mesmo eu posso suportar a visão do terceiro (Kafka, 2005, p.214).

Derrida (1985), em sua análise da parábola *Diante da lei*, relacionou a imobilidade do homem do campo diante da porta aberta à possível paralisia ou passividade que se pode ter diante de textos, tradições e discursos vistos como impenetráveis, embora estejam sempre abertos à leitura. Textos e discursos que, a exemplo da idealizada Lei suprema, parecem reservar o acesso somente para os eleitos que estão por vir, os que seriam capazes da interpretação certa, sem os quais tudo permanece como uma promessa para sempre guardada e inalcançável. Mas, como sublinhou Derrida, resta sempre a tarefa de querer entrar, transformar a impossibilidade em ato e enfrentar a tensão do indecível, seja diante de um texto, seja diante da lei. Essa tensão inevitável emerge do conflito entre a generalidade e a singularidade; entre as leis e cada um que comparece diante da lei. Daí a entrada à lei ser apontada na parábola como singular, pois que aquela entrada só pertencia ao homem do campo. Essa passagem mostra a face dupla da lei, tanto no sentido de atrair e, ao mesmo tempo, impedir o acesso; como também no sentido de ser genérica, sem deixar de ligar-se a cada um singularmente, isto é, de inscrever-se no corpo de cada um (Derrida, 1985).

Além disso, ultrapassar aquela porta, diante da lei, não indica, na parábola, chegar à lei, tal como alertou o porteiro. Atrás daquela porta há tão somente a indicação de outras muitas portas, a exemplo do ensinamento nietzscheano, segundo o qual atrás de máscaras há sempre outras máscaras.

As portas são infundáveis, já que a lei emerge ao longo da travessia e nunca é de fato cumprida, ou definitivamente encontrada. Por isso, como concluiu Derrida (1985), a idéia da lei

mantém-se em questão, de modo que não se deixa de estar diante dela, como se a única lei possível residisse no próprio fato de haver leis. Como em Nietzsche (GM, 1998), para quem, embora as leis históricas sejam arbitrárias, o dado de se obedecer às leis é genérico e pré-histórico, sendo aquilo por meio do qual o homem alcançou sua auto-configuração como homem, isto é, a partir de uma certa constância no agir, segundo usos e costumes.

A discussão entre K. e o sacerdote conduz, na própria narrativa, não a um esclarecimento, mas a muitas interpretações, muitas das quais enumeradas inclusive pelo próprio sacerdote, a respeito do papel do porteiro, do tribunal e do processo de K.. Podemos também observar na parábola uma outra desmontagem da idéia de culpabilidade, que em geral remete à transcendência, mas que não passa da enunciação de um poder que toma a forma da lei.

Pode-se considerar que o maior perigo está em ler a obra de Kafka com os olhos voltados para a transcendência da lei, para a interioridade da culpabilidade ou para a subjetividade da enunciação (Deleuze e Guattari, 2003; Benjamin, 1994). Para Deleuze e Guattari (2003), o problema não está na culpabilidade, mas na falta de invenção, no bloqueio de todas as saídas, de tal modo que *“o perigo não é o sentimento de culpabilidade enquanto neurose, enquanto estado, mas o juízo de culpabilidade como Processo”*(p.64). Por isso que, para os autores, a obra de Kafka vai muito além das leituras psicanalíticas, edipianizantes ou moralizantes, para apreender, como ninguém, a violência de um eros burocrático, policial, judiciário, econômico e político.

É assustador e, ao mesmo tempo, risível observar a descrição do tribunal feita em *O Processo*, os salões de espera lotados, o ar irrespirável dos corredores, o percurso labiríntico das salas, as personagens esdrúxulas, a atmosfera sombria, sem saídas aparentes, mas com muitas portas de entrada. É cômico não exatamente porque é absurdo, mas sim porque desarruma a lógica, e, ao acelerar o fluxo do tempo, ao acelerar um movimento que já atravessa o campo social, dá a ver processos que já estão instalados no real, mas que ainda não vemos com tanta clareza, pois que estão insidiosamente naturalizados pelos hábitos e pelo senso comum constantemente incorporados (Deleuze e Guattari, 2003).

E note-se que, se o tribunal de Kafka nos parece por demais confuso, bagunçado, irrespirável, misturado com as banalidades do cotidiano, é porque a questão problemática não se isola e se encerra na imagem do tribunal, no aparelho formal da justiça, mas sim avança e se insere em nossas vidas rotineiras.

Kafka não pensa só nas condições do trabalho alienado, mecanizado, etc; ele conhece isso tudo de perto mas o seu gênio está em considerar que homens e mulheres fazem parte da máquina, não só no trabalho, mas mais ainda nas suas atividades adjacentes, no repouso, nos amores, nos protestos, nas indignações, etc.. O mecânico é uma parte da máquina, não só enquanto mecânico, mas no momento em que o deixa de ser. (...) A máquina de justiça não é metaforicamente que é considerada máquina: ela é que fixa o sentido primeiro, não apenas com as peças, os gabinetes, os livros, os símbolos, a topografia, mas também com o pessoal (juízes, advogados, oficiais de diligência), as mulheres contíguas dos livros pornográficos das leis, os acusados que fornecem uma matéria indeterminada. (...) É que máquina é desejo, não porque o desejo seja desejo *da* máquina, mas porque o desejo não pára de fazer máquina na máquina e de constituir uma nova engrenagem ao lado da engrenagem precedente, indefinidamente (Deleuze e Guattari, 2003, p.137).

Ao mostrar com naturalidade cenas que nos parecem espantosas, já que se trata de questões idealizadas e socialmente valorizadas, como a justiça, Kafka acaba por nos alertar como conferimos uma calma e resignada aceitação a tudo aquilo que deveria nos parecer de fato pavoroso, ou como a própria noção daquilo que é tido como terrível e monstruoso é, na verdade, simultaneamente cotidiano e familiar. Portanto, esse é o sentido das deformações operadas por Kafka, ou seja, elas nos fazem ver.

Em *O Processo*, Kafka de certa forma antecipou o que assistimos hoje nas práticas jurídicas, isto é, o encontro de duas configurações terríveis e temíveis: o confinamento das sociedades disciplinares e a variação contínua das sociedades de controle; ou seja, de um lado, a *quitação aparente* das primeiras, e, de outro, a *moratória ilimitada* das segundas (Deleuze, 1992 a).

Josef K., buscando resolver seu processo interminável, procura Titorelli, o pintor de juízes, que, por sua função, acaba exercendo influência sobre o andamento dos feitos. O pintor explica à K. suas três únicas alternativas: a absolvição real, a absolvição aparente e o processo

arrastado. A primeira, concedida somente para os inocentes, era praticamente uma lenda nos tribunais, pois ninguém poderia exercer influência sobre sua concessão, e mesmo Titorelli, o experiente pintor de juízes, não conhecia um caso sequer:

Na lei – de qualquer modo não a li – consta, naturalmente, por um lado, que o inocente é absolvido, mas, por outro, ali não consta que os juízes podem ser influenciados. Ora, a minha experiência é justamente o contrário. Não sei de nenhuma absolvição real, mas sem dúvida de muitas formas de influência (Kafka, 2005, p. 153).

Se decidisse pela absolvição aparente, K. poderia contar com o auxílio de Titorelli, que atestaria ele mesmo sua inocência e recolheria a assinatura de juízes conhecidos, que também contribuiriam com a garantia da alegada inocência, até que o referido documento pudesse ser entregue ao juiz condutor do processo de K., que então, conclui o pintor:

Pode absolvê-lo despreocupadamente e sem dúvida o fará, como uma gentileza feita a mim e a outros conhecidos, embora só depois da realização de diversas formalidades. O senhor se retira do tribunal e fica livre. (...) mas só aparentemente ou, melhor dizendo, temporariamente livre (idem, p. 157).

Sim, apenas temporariamente, porque Josef K. seria tão somente desligado da acusação, mas ela continuaria “*pairando*” sobre seu corpo, ou seja, a qualquer momento, ele poderia receber uma ordem “*de cima*” que faria a acusação novamente entrar em vigor. Isso quer dizer que, com a quitação aparente, K. continuaria sob ameaça e nos limites da disciplina. Já com o processo arrastado o esforço do acusado seria menor, não precisaria de tantas garantias, mas o processo se estenderia ao longo de um tempo interminável. K. permaneceria preso a uma *moratória ilimitada*, como denominou Deleuze (1992 a); atado a um eterno endividamento e sob um trabalho de gestão sem fim previsto. Assim explicou Titorelli:

O processo arrastado consiste em que o procedimento judicial é mantido de forma permanente no estágio inferior do processo. Para alcançar isso, é necessário que o acusado e seu protetor – especialmente este – fiquem em contato pessoal ininterrupto com o tribunal. (...) Aqui o acusado nunca é livre (Kafka, 2005, p.160).

Bem se vê a incrível antecipação de Kafka com relação ao nosso estágio atual de endividamento, de tal forma que, para além das inúmeras interpretações possíveis da obra, o

labirinto das pseudo-saídas oferecidas a K., ou a sua situação de não conseguir vislumbrar saídas para fora do processo, nos faz ver com clareza e espanto algo que possivelmente nos tenha passado despercebido, porque já nos habituamos à asfixia e ao emaranhado dos juízos e dos controles.

Mas o que nos prende tanto aos sistemas de justiça? Para responder a esta questão certamente não bastaria mencionar o crescimento alarmante de todas as formas de injustiça, o desmantelamento das chamadas políticas públicas ou o desfuncionamento dos demais aparelhos de proteção à serviço do Estado. Talvez seja o caso de nos questionarmos por que razão nos prendemos a um ideal de justiça e, em seu nome, conferimos um terrível poder à sistematização estatal da idéia de justiça. Será, talvez, porque o intolerável diminui nossa capacidade de pensar? Se é a vida que torce nossas faculdades, a fim de torná-las adequadas aos acontecimentos; se cabe a nós descobrirmos os dinamismos que operam sob cada coisa e avaliarmos as forças em jogo que podem efetuar nossa potência de criação, por que insistimos em caminhar para o mundo da passividade e das paixões tristes? (Lins, 2004).

Como Deleuze e Guattari (1992) não cansaram de repetir, não basta gritar “viva o múltiplo”, é preciso fazê-lo. O pensar não é diferente da vida; as dificuldades da vida são inseparáveis dos problemas do pensamento. Mas, para digeri-las, é preciso ter a nobreza de um estômago forte, como diria Nietzsche (CI, 2000 b). É assim que o intolerável muitas vezes não nos permite ir até o fim do que podemos; o intolerável de uma banalidade cotidiana que se faz presente em inúmeras formas de violência, constrangimento e opressão.

É assim que, dominadas pela passividade e pelas paixões tristes, as pessoas permanecem à espera da tão almejada e idealizada justiça, indefinidamente. À espera de *Godot*. Como iniciamos a primeira seção desse capítulo com Franz Kafka (1883-1924), será interessante encerrarmos com Samuel Beckett (1906 - 1989), um outro artista genial que também *faz ver*, por meio de uma literatura atravessada por política e humor. Beckett, realista tanto quanto Kafka, também foi classificado como um autor do absurdo, por conta de suas *deformações* que informam, e suas caricaturas assustadoramente esclarecedoras. *Esperando Godot* é uma peça de teatro que foi primeiramente publicada em 1952. Há algum tempo atrás,

a expressão título da peça tornou-se bastante utilizada para indicar algo impossível, ou uma espera infrutífera.

O enredo baseia-se na dificuldade de comunicação entre os personagens clownescos, Wladimir e Estragon, que estão à espera de algo que nunca se resolve. O diálogo entre os dois é cômico e, ao mesmo tempo, angustiante. A repetição de gestos, de certas formas de diálogo e a espera contínua por algo incerto, considerado para eles essencial, intensificam o clima de tensão e angústia. A síntese da peça, apresentada pela companhia de teatro Boa Companhia⁴¹, deixa transparecer algo do trágico dessa longa e infrutífera espera.

Todos os dias, num local à beira de uma estrada deserta, que não é possível descrever porque não se parece com coisa nenhuma, junto de uma árvore solitária – nua e esquelética hoje, no dia seguinte coberta de folhas – dois homens, Wladimir e Estragon, esperam Godot. Mas nada acontece, ninguém chega, ninguém parte. E Godot – o único protagonista-ausente da história do teatro – que não saberemos quem é ou o que significa, nunca virá. Para preencher sua desesperada expectativa, para iludir o tédio dos dias vazios e sempre iguais, Wladimir e Estragon falam um com o outro até a exaustão, mesmo sem terem nada que dizer: assim, ao menos dão-se a impressão de existirem.

Godot, no sentido Beckettiano do termo, não seria um outro nome possível para a justiça, tal como é vivenciada na contemporaneidade? O grande rol de demandas ignoradas, a serialização dos processos e dos atendimentos oferecidos, a burocracia fatigante e sem sentido, toda a repetição maquínica e paralisante dos mecanismos de poder dos sistemas de justiça parecem intensificar, sem dúvida, uma situação de desesperança e apatia – que raramente é acompanhada de um salto da espera para uma postura ativa. O que se vê, com mais frequência, ao lado de alguns momentos de desespero inerte, é a manutenção da expectativa passiva por um ideal, isto é, a continuidade de uma espera vã, angustiante e quase interminável, como a do homem do campo de Kafka, diante da lei, sempre à espera que se lhe abrissem a porta.

⁴¹ <http://www.boacompanhia.art.br/espetaculos/esperando-godot/> Acesso em 05 maio 2012.

Podemos observar que essa expectativa passiva é capitalizada por muitas instituições, com o fim de prolongar relações de domínio. Nesse contexto, é possível que o judiciário deva grande parte de seu crescimento exponencial no contemporâneo à adoção de um modelo empresarial de funcionamento, voltado para a criação de meios que possam multiplicar demandas, acelerar a produtividade (com respostas parciais e provisórias, e não necessariamente satisfatórias) e ampliar seu campo de atuação.

III.1.1 - Modo Empresarial De Captura:

É isso que vocês vêem no mundo moderno, o mundo que nós conhecemos desde o século XIX, toda uma série de racionalidades governamentais se acavalam, se apóiam, se contestam, se combatem reciprocamente. Arte de governar pautada pela verdade, arte de governar pautada pela racionalidade do Estado soberano, arte de governar pautada pela racionalidade dos agentes econômicos, de maneira mais geral, arte de governar pautada pela racionalidade dos próprios governados.

Michel Foucault.⁴²

Ao que tudo indica, os sistemas de justiça da atualidade, mais do que perseguirem a eficácia em termos de respostas legalmente aplicáveis, estão interessados em multiplicar-se a si mesmos, por meio da criação contínua de leis, de punições, de técnicas de gestão de vidas, da ampliação dos seus campos de atuação, da multiplicação dos seus operadores, da inclusão de novos saberes colocados a seu serviço... Enfim, o que se percebe é que interessa cada vez mais ao judiciário acolher, e de alguma forma responder, a toda e qualquer reivindicação que lhe é dirigida. Na verdade, seu modo de funcionamento precário e insatisfatório (para a maioria) tem uma utilidade clara: acentuar demandas e estendê-las ao longo do tempo.

As estatísticas dos sistemas de justiça são sempre impressionantes, especialmente quando se percebe que esses dados estatísticos, regularmente atualizados, costumam ser divulgados para festejar o grande aumento na produtividade dos juízes, bem como para informar a aprovação de novos projetos de reforma e construção de prédios que vão integrar o complexo do judiciário, com o objetivo manifesto de promover um atendimento mais célere às demandas da sociedade. Todavia, a gênese do grande e contínuo aumento dessas demandas que chegam ao judiciário não tem constituído motivo de preocupação.

⁴² 2008 b, p. 424.

Segundo dados divulgados por sua assessoria de imprensa, no ano de 2009, o Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro recebeu quase 2 milhões de processos. Diariamente, cerca de 13.800 petições são encaminhadas ao protocolo geral desse Tribunal, chegando a 18.000 às segundas-feiras ou nos dias seguintes a feriados⁴³.

A cada ano, o Conselho Nacional de Justiça (CNJ) divulga números assustadores, referentes ao movimento processual nos Tribunais de Justiça de todo o país. No seu relatório *Justiça em números* do ano de 2010, por exemplo, ficou demonstrado que os juízes do Rio de Janeiro receberam o maior número de processos, isto é, 3.113 casos novos por magistrado, enquanto a média nacional foi de 1.407. Os dados colhidos pelo CNJ indicaram também que, no tocante à justiça de primeiro grau, incluindo-se os juizados especiais⁴⁴, os magistrados fluminenses foram os que mais julgaram em todo o país, totalizando 4.212 sentenças por magistrado⁴⁵.

A nível nacional, quase 90 milhões de processos tramitaram na Justiça brasileira no ano de 2011, sendo proferidas 23,7 milhões de sentenças e decisões⁴⁶. Como esperado, a quantidade de processos novos, recebidos em 2011, superou o número daqueles que foram julgados no mesmo ano, uma repetição que, no ano de 2012, atingiu o acúmulo de 63 milhões de processos⁴⁷.

Nada parece conter essa avalanche processual. Muitos investimentos vêm sendo feitos para incentivar programas de conciliação e mediação, de modo a tentar amenizar essa situação.

⁴³ TJRJ - Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro [notícia na internet]. Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <http://srv85.tjrj.jus.br/publicador/noticiasweb>. Acesso em 14 dez. 2009.

⁴⁴ Anteriormente denominados Juizado de Pequenas Causas, os Juizados Especiais são órgãos do sistema Judiciário brasileiro destinados a promover a conciliação, o julgamento e a execução das causas consideradas de menor complexidade pela legislação. http://pt.wikipedia.org/wiki/Juizado_Especial_C%C3%ADvel Acesso em 01/09/2013.

⁴⁵ <http://portaltj.tjrj.jus.br/web/informativo/informativos-pjerj/-/informativos-layout/visualizar/35501> Acesso em 01/09/2013.

⁴⁶ <http://www.conjur.com.br/2012-out-29/90-milhoes-processos-tramitaram-justica-brasileira-2011> Acesso em 01/09/2013.

⁴⁷ <http://www.agoranoticias.net/brasil/justica-brasileira-tem-63-milh-es-de-processos-em-fila> Acesso em 01/09/2013.

No entanto, ao que parece, esses novos programas têm, ao contrário, contribuído com o aumento do número de processos em circulação, dentro da lógica de multiplicação das portas de entrada para o judiciário, que atrai para si um sem número de questões sociais, tornadas então passíveis de serem conciliadas ou mediadas por meio da justiça formal.

Assim como as chamadas penas alternativas abrem espaço para novas criminalizações, ampliando a extensão do poder de punir do Estado, é possível pensar que a proliferação dos juizados especiais, voltados para as denominadas pequenas causas, amplia seu poder de gestão, pois os males sociais de toda uma população acabam sendo encaminhados para o mesmo sistema de poder, o qual tem priorizado questões pontuais, individualizadas, mostrando-se pouco efetivo na contenção do domínio excessivo praticado por grandes grupos econômicos, por exemplo.

Não cabe aqui nos estendermos apresentando dados estatísticos⁴⁸, ou mencionando os muitos projetos a todo o momento criados pelo judiciário, a fim de lidar com as milhares de demandas que lhe são dirigidas. Mas chamou-nos a atenção um projeto em especial criado pelo Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro, chamado Projeto Expressinho. O objetivo declarado foi o de dar maior agilidade aos processos distribuídos aos Juizados Especiais Cíveis, cujas ações tinham como parte passiva sociedades comerciais ou empresas com excessivo número de reclamações, em razão da precariedade do serviço oferecido⁴⁹. Ao que tudo indica, muitos consumidores alcançaram a imediata efetividade do bem jurídico pretendido, ao celebrar acordos diretos com as empresas, contando com a garantia do respaldo do judiciário, caso houvesse descumprimento no acordo firmado, pois, depois de conciliado, o acordo é homologado por juiz togado, ganhando a força de uma sentença. O curioso é que a lista das empresas mais acionadas por consumidores prejudicados ou enganados em suas relações comerciais não costuma sofrer alterações. A empresa de energia da cidade de Niterói, Ampla, por exemplo, há anos está instalada nas dependências do Poder Judiciário. Desde o ano de

⁴⁸ Desde o ano de 2005, por meio do programa *Justiça em números*, o CNJ – Conselho Nacional de Justiça – apresenta relatórios anuais acerca dos indicadores do Poder Judiciário, trazendo informações relativas à movimentação processual, despesas e receitas. <http://www.cnj.jus.br/>

⁴⁹ <http://cgj.tjrj.jus.br/projetos-especiais/expressinho> Acesso em 01/09/2013

1999, a empresa Telemar ocupa vários núcleos do Expressinho nos juizados Especiais Cíveis do Estado⁵⁰. Podemos pensar que os acordos ágeis e desburocratizados talvez tenham reparado alguns dramas pontuais, por meio de pequenas indenizações pactuadas com a empresa, mas é inegável que a prática contumaz de causar danos a inúmeros consumidores parece longe de ser solucionada, ou talvez não seja mesmo este o objetivo.

E o que dizer quando uma grande empresa privada como a Sky passa a contar com o apoio da estrutura do judiciário para realizar suas conciliações, ou melhor, suas negociações com o público lesado? Pois o *Projeto Totem de Conciliação Sky*, realizado nas dependências do Foro Central de Porto Alegre/ RS, tentou inovar nessa matéria, incluindo a possibilidade de videoconferência, de modo a “aproximar” a população da empresa, comodamente distanciada. O referido projeto foi apresentado como forma de evitar o ajuizamento de ações. Como disse a magistrada incentivadora do projeto: *“a proposta de uma pronta solução, rápida e efetiva, demonstra, ademais, qualidade do serviço. É uma preocupação em bem atender os consumidores que se sentem, portanto, prestigiados”*⁵¹.

Novamente, vemos aqui as chamadas ferramentas alternativas dos sistemas de justiça a enredar a população em sua teia, sem que para tanto seja sequer necessário a abertura de um processo judicial. O fato de empresas contarem com salas nos espaços dos tribunais, de o Judiciário ter desenvolvido um papel de mediador para amenizar a habitualmente precária prestação de serviços de grandes empresas à população, numa espécie de tolerância gerenciada, corrobora o modelo empresarial adotado pelos sistemas de justiça.

Não por acaso, a Fundação Getúlio Vargas (FGV)⁵², tornou-se uma das principais parceiras do Poder Judiciário brasileiro, oferecendo consultoria especializada a Tribunais de vários estados da federação, com o fim de modernizar a administração da justiça e aprimorar a

⁵⁰ <http://cgj.tjrj.jus.br/projetos-especiais/expressinho> Acesso em 01/09/2013

⁵¹ <http://tj-rs.jusbrasil.com.br/noticias/100375409/foro-central-tera-servico-de-conciliacao-com-a-sky-por-meio-de-videoconferencia> Acesso em 01/09/2013.

⁵² Instituição privada brasileira de ensino, pesquisa e extensão, fundada em 1944 com o objetivo inicial de preparar pessoal qualificado para a administração pública e privada do país, expandindo, posteriormente sua atuação para o campo das ciências sociais e econômicas. <http://portal.fgv.br/missao> Acesso em 01/09/2013.

capacitação de servidores⁵³. A busca por padrões de qualidade e eficiência gerencial tornou-se a meta fundamental a ser alcançada, razão pela qual os certificados de qualidade ISO passaram a ser perseguidos e bastante celebrados. Trata-se de uma sigla para *International Organization for Standardization*, uma organização não governamental fundada em 1947 em Genebra, que hoje está presente em cerca de 162 países, e que historicamente nasceu com o objetivo de coordenar e unificar padrões industriais a nível internacional⁵⁴. A sigla ISO indica igualdade, e tem por função promover a normatização de produtos e serviços, os quais serão avaliados por auditorias externas independentes. O certificado ISO 9000 designa um grupo de normas técnicas que estabelecem um modelo de gestão de qualidade para organizações em geral⁵⁵. A esse respeito, vale mencionar que, no início do ano de 2013, houve uma cerimônia comemorativa no Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro, pelo recebimento dos certificados ISO 9001-2008 por 27 de suas unidades⁵⁶.

Esse modelo empresarial de funcionamento dos sistemas de justiça no contemporâneo é realmente instigante. Todavia, esse tema específico não constitui o foco principal de nosso estudo. Procuramos tão somente fornecer alguns dados que consideramos emblemáticos a este respeito, com o fim de apresentar mais esse modo de captura das pessoas na teia jurídica, tentando também relacioná-lo com a figura do *homem do ressentimento*, em seu perfeito encaixe às modernas estruturas capitalísticas.

Acompanhando a interpretação de Deleuze (1976), podemos considerar que a tipologia do *homem do ressentimento* não está somente relacionada ao anseio de vingança e à grande compaixão pelas vítimas, com o uso das mesmas para os mais diversos fins, mas também encontra grande ressonância no modo liberal-empresarial de funcionamento da máquina judiciária. Isso porque, para Deleuze (1976) o *homem do ressentimento* faz continuamente o cálculo dos seus lucros, está sempre a farejar pequenos benefícios, já que se coloca na ordem da falta, do atraso, da dívida, da frustração; sempre à busca de um culpado para o seu

⁵³ <http://fgvprojetos.fgv.br/videos/CNJ> Acesso em 01/09/2013.

⁵⁴ <http://www.certibrasil.com.br/ISO9000.htm> Acesso em 01/09/2013.

⁵⁵ http://pt.wikipedia.org/wiki/ISO_9000 Acesso em 01/09/2013.

⁵⁶ <http://www.tjrj.jus.br/web/guest/home/-/noticias/visualizar/110603> Acesso em 01/09/2013.

sofrimento, ou de alguém que possa, de alguma forma, suprir a sua miséria. Como sintetizou Deleuze (1976),

O ressentimento só se pôde impor no mundo fazendo triunfar o benefício, fazendo do lucro não só um desejo e um pensamento, mas também um sistema econômico, social, teológico, um sistema completo, um divino mecanismo. O crime teológico e o único crime contra o espírito consiste em não reconhecer o lucro. É neste sentido que os escravos possuem uma moral, e que esta moral é a da utilidade [referência ao § 260 de BM] (p. 178).

Na passagem a que se referiu Deleuze, Nietzsche (BM, 1992), ao discorrer sobre a moral dos escravos, dos fracos, dos ressentidos, chamou a atenção para a suspeita pessimista e para a *finura* da sua desconfiança frente aos bem logrados, de modo que não lhes agradam as qualidades mais ativas, pois não lhes parecem úteis. O que importa aos fracos é “*a compaixão, a mão solícita e afável, o coração cálido, a paciência, a diligência, a humildade*” (§ 260, p. 174), porque estas sim podem oferecer o que eles precisam para suportar o peso de sua existência. “*A moral dos escravos é essencialmente uma moral de utilidade*” (idem, ibidem).

O *homem do ressentimento* é aquele que prefere os caminhos oblíquos, de tal modo que sua moral de utilidade não é contrária à sua louvada moral do desinteresse. Ao contrário dos nobres, os ressentidos escondem o caráter utilitário de sua moral e gabam-se “*do caráter desinteressado das ações de que retira um benefício*” (Deleuze, 1976, p. 178). Como disse Nietzsche (GC, 2001), “*O ‘próximo’ louva o desinteresse porque dele retira vantagens!*” (§21, p. 71). E não apenas sua moral, mas também o seu grande e contido impulso agressivo é defendido por vias obscuras, tornando-se visível mais por meio da imputação de culpas e da acusação perpétua, do que por vias diretas:

Considerando o benefício como um direito, considerando como um direito lucrar com as ações que não executa, o homem do ressentimento explode em acres censuras quando o seu anseio não se realiza. E como se poderia realizar, se a frustração e a vingança são como que os *a priori* do ressentimento? (Deleuze, 1976, p. 179).

Portanto, se o *homem do ressentimento* é também o *homem do benefício e do lucro*, sua atualidade em nosso meio jurídico poderia ser melhor identificada, não nos termos de um sujeito de direito – do qual já apresentamos a crítica –, mas sim na idéia de *homo oeconomicus*

(Foucault, 2008 a), um sujeito de interesses, que calcula riscos e obedece a estratégias específicas em sua ação política.

Há certamente importantes vínculos entre o funcionamento jurídico contemporâneo e a governamentalidade liberal estudada por Foucault. Uma linha de análise possível seria observar como esta última está intrinsecamente ligada à questão da verdade, e a verdade, ao mercado, entendido como mais um lugar de verificação (Foucault, 2008 a).

Sabe-se que, no contemporâneo, a racionalidade do mercado estende-se cada vez mais a domínios tidos até então como não econômicos, da mesma forma como o Direito tem avançado por caminhos estranhos à prática estritamente jurídica, dentro da mesma estratégia de ampliar a extensão do seu poder sobre a população. Mas, é preciso dizê-lo novamente, trata-se de um tema enorme, sobre o qual não nos estenderemos nessa tese.

Voltando à proliferação do desejo por práticas punitivas e à produção do escândalo com certas impunidades, não podemos esquecer de uma personagem tantas vezes evocada, cujo sofrimento, perda ou dano tem sido o principal elemento usado para incitar disposições vingativas e para azeitar as máquinas sócio-políticas que administram punições: nos referimos à vítima.

III.2 - O ELOGIO DA VÍTIMA E O ENDURECIMENTO DO DIREITO PENAL:

Há regras que são regras de desmontagem, em que já não se sabe muito bem se a submissão não esconde a maior das revoltas, e se o combate não implica a pior das adesões.

Gilles Deleuze e Félix Guattari.⁵⁷

Atualmente, a figura da vítima, a memória de seu sofrimento e todo o afeto de compaixão que ela desperta em nós, têm sido instrumentalizados para os mais diferentes propósitos, especialmente para o endurecimento do Direito Penal.

Parece-nos compreensível que muitas pessoas que enfrentam acontecimentos desastrosos ou padecem de intenso sofrimento devido à ação de um outro, de uma organização ou de uma violência estatal, acabem atadas a uma profunda disposição vingativa contra os causadores de seu drama doloroso. Mas esse é apenas um lado da questão. Um outro, talvez mais importante pelos efeitos que produz, é como o Estado vem incitando com suas práticas essa disposição vingativa nas pessoas, inclusive usando sua dor como instrumento político-punitivo. Em outras palavras, acreditamos que é uma tarefa política importante pensar como o Estado apropriou-se de um moralismo justiceiro e pastoral para atingir seus propósitos de gestão de vidas e eliminação dos socialmente indesejáveis.

Não restam dúvidas de que os aparelhos de justiça estatais abrigam forças extremamente reativas, as quais vêm orquestrando um tipo de violência que podemos vincular ao ressentimento e ao *espírito de vingança*.

Mas é importante novamente lembrar que, em Nietzsche (GM, 1998), vingança não é o mesmo que *espírito de vingança*. O que ocorria nas comunas primitivas, por exemplo, quando a dor infligida sobre o devedor era vista como um instrumento de troca, tinha de fato muito de

⁵⁷ 2003, p.139.

vingança, mas não abrigava um *espírito de vingança*, no sentido nietzscheano do termo. O que se buscava na equivalência do dano causado pela dor sofrida era uma forma de reparação, de quitação de dívida. Depois de quitada a dívida, o assunto era encerrado.

Todavia, com o advento do moralismo cristão e a criação do Estado, com suas normas, categorias e doutrinas, começou a germinar o *espírito de vingança* entre os homens e, com ele, a idéia de dívida infinita. Desde então, as relações entre credores e devedores passaram a ser mediadas e controladas pelo Estado, de tal forma que este tornou-se uma espécie de credor primeiro de toda uma população, ao qual todos devem referir-se continuamente. Do mesmo modo, as relações de troca passaram a girar em torno das noções morais de culpa e dever, presas ao julgamento do bem e do mal e a uma insaciável vontade de verdade, quase que infindável, pois que movida por ficções de perfeição e desejos ilusórios de correção e enquadramento da vida.

Pensamos que, contemporaneamente, os sistemas de justiça são os que mais alimentam esse *espírito de vingança* na sociedade. E assim o fazem engendrando opressões e constrangimentos, muito bem combinados com promessas de reparações e compensações para os que são capazes de acompanhar as regras do jogo. Essa estratégia de poder tem sido de tal forma eficaz que as próprias pessoas, mesmo insatisfeitas com o funcionamento geral dos meios de justiça, acabam encontrando justificativas morais e utilitárias para muitos dos horrores e atrocidades cometidos pelos aparelhos do Estado.

Mesmo quando surgem denúncias e críticas contundentes contra os sistemas de justiça estatais, nota-se que muitas vezes elas seguem os mesmos caminhos enrijecidos do sistema instituído. Exemplo disso são os movimentos sociais reivindicativos que não param de pedir por punições e pela elaboração de leis cada vez mais duras e, assim, acabam por reproduzir o mesmo modelo em outros momentos criticado, como já apontamos no capítulo anterior (item II.3).

Mas novamente aqui é preciso lembrar da importância de se operar diferenciações, observando a gênese de tal ou qual movimento social e das reivindicações que o acompanham, bem como os meios utilizados para que elas se façam ouvir na sociedade. De todo modo,

pensamos que ocupar o lugar de carrasco implacável, sedento por castigos e terrores contra os supostos “inimigos”, não condiz com uma postura crítica frente à violência do Estado, uma vez que reencena o mesmo modelo de reatividade, e deixa de lado o importante combate contra o *espírito de vingança* e o ressentimento, pelos quais muitas vezes somos tomados.

Nessas circunstâncias, o fundamental é pensar como a máquina do Estado é de fato uma máquina reativa e, ainda, como essas forças reativas colocadas em jogo proliferam pela sociedade e funcionam separando as forças ativas daquilo que elas podem (Deleuze, 1976). Nisto se concentra o exercício de poder estatal, ou seja, agir separando as forças ativas daquilo que elas podem, impedindo que as forças ativas se exerçam, seja por meio de leis, enquadramentos, promoção de verdades ou relações de domínio.

Em síntese, talvez possamos dizer que o problema é saber quando a vontade de potência, enquanto virtude que doa, que opera pela abundância e pela generosidade, com vistas ao crescimento e à auto-superação, transforma-se em um querer dominar, em uma vontade de poder. Lutas e combates sempre existirão, assim como violências e crueldades, mas é preciso diferenciá-los. Quando o combate é ativo, não ressentido e não moralista, estamos falando em vontade de potência; do contrário, quando é movido por uma vontade insaciável de verdade e de domínio, melhor seria denominá-lo como vontade de poder.

É certo que vontade de poder e de domínio também emergem inicialmente como vontade de potência, isto é, não deixam de ser um caso da vontade de potência no homem, mas com a diferença de ter adquirido no caminho uma qualidade negativa, de ter se tornado uma vontade de negar, de anular o outro, mais do que expandir-se a si próprio, uma vez que estão marcados por ressentimento e *espírito de vingança*. O próprio *tipo sacerdote* é um exemplo de vontade de potência que acabou afogada em ressentimentos (Nietzsche, GMIII, 1998).

Portanto, o que está em jogo, fundamentalmente, é a possibilidade de desativar algo que se tornou viciado no Ocidente, que foi partir da vingança para o *espírito de vingança* e colocar o outro sob o jugo de uma dívida infinita. Trata-se de uma repetição viciada e ressentida do “tu me deves”, como se estivessem sempre à espera de algo que nunca chegará,

ou condenados a pedir por algo de impossível realização. Esse algo nada mais é do que querer desandar o tempo e desfazer o feito. Por isso, a vingança foi caracterizada por Nietzsche (EH, 1995) como uma repugnância e uma aversão da vontade com relação ao tempo. Nessa disposição afetiva, nessa revolta contra o fluir do tempo, é que reside o essencial da impotência da vontade. E nada gera mais ódio do que o crescimento de uma impotência (Nietzsche, GM, 1998).

Acompanhando essa linha de raciocínio, não podemos subestimar o papel que certos vitimizados (as vítimas que se entregaram à passividade, à reatividade e ao ressentimento) desempenham para a reprodução do ódio entre os homens. Estamos nos referindo muito especificamente àqueles que, estando feridos, acabam sendo tomados pela auto-piedade e pelo rancor; àqueles que se tornaram passivos, ressentidos e revoltados diante de sua própria impotência. Já o dissemos, na perspectiva nietzscheana, a impotência é o que mais gera ódio e astúcia; ódio à diferença e astúcia para produzir a culpa, facilitar a condenação e providenciar o castigo. É claro que este não é caso de toda e qualquer vítima, embora seja o caminho para onde conduz a vitimização e a passividade prolongadas.

Vale lembrar que, em Nietzsche (GM, 1998), o ódio à diferença faz parte de uma condição doentia do homem, de uma debilidade, de uma fraqueza, que passa a odiar o outro, o diferente, porque na verdade está farta de si. Trata-se de uma disposição reativa perante a vida, isto é, um triunfo das forças reativas sobre as ativas, dando lugar às principais figuras do niilismo, entendido como negação da vida, são elas: o ressentimento, a má consciência e alguns ideais ascéticos, como aqueles próprios do *tipo sacerdote*, que despreza o real em benefício de mundos fictícios.

Para Nietzsche (GM III, 1998), esse ódio à diferença cresce num solo de auto-desprezo, onde também se alimentam os *vermes* da vingança e do rancor, especialmente contra aqueles que são vistos como vitoriosos de alguma forma (sejam os tidos como criminosos ou não). Mas é preciso lembrar que é um ódio não admitido como ódio, mas sim disfarçado com palavras grandiloquentes. Citando Nietzsche (1998), esses disfarces seriam algo como uma *“arte de*

calúnia ‘honrada’”, uma “*nobre eloquência*”, um “*tilintar de ouro da virtude*”, uma “*astuciosa mímica de mártir*” e uma “*nobre indignação*”(§14, p.112-113).

Não seriam os pequenos fascismos cotidianos também uma expressão desse *espírito de vingança*? Não seriam eles a expressão niilista de um desejo de destruição do outro, visto como causador do seu sofrimento? Como disse Foucault (1991), essa espécie de fascismo é nosso maior adversário. Não se trata do fascismo histórico de Hitler ou Mussolini, que souberam como ninguém manipular as massas, mas sim “*do fascismo que está em todos nós, que assombra nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz amar o poder, desejar essa coisa mesma que nos domina e nos explora*”.

E como seria possível liberar-nos desses pequenos, porém extremamente venenosos fascismos cotidianos? Foucault (1991) nos forneceu muitas pistas, a partir de sua leitura de *O Anti-Édipo*, de Deleuze e Guattari, o qual, para Foucault, apresenta um grande combate a todas as formas de fascismo, “*desde aquelas colossais, que nos circundam e nos comprimem, até as formas pequenas que fazem a amarga tirania de nossas vidas cotidianas*”(p.84):

Libere a ação política de toda a forma de paranóia unitária e totalizante./ Faça crescer a ação, o pensamento e os desejos por proliferação, justaposição e disjunção, antes que por submissão e hierarquização piramidal./ Libere-se das velhas categorias do negativo (a lei, o limite, a castração, a falta, a lacuna), que o pensamento ocidental por tanto tempo manteve sagrado enquanto forma de poder e modo de acesso à realidade. Prefira o que é positivo e múltiplo, a diferença à uniformidade, os fluxos às unidades, os agenciamentos móveis aos sistemas, considere que o que é produtivo não é sedentário, mas nômade./ Não imagine que precise ser triste para ser militante, mesmo se a coisa que combatemos é abominável. É o elo do desejo à realidade (e não sua fuga nas formas da representação) que possui uma força revolucionária./ Não utilize o pensamento para dar a uma prática política um valor de verdade; nem a ação política para desacreditar um pensamento, como se ele não fosse senão pura especulação. Utilize a prática política como um intensificador do pensamento, e a análise como um multiplicador das formas e dos domínios de intervenção da ação política./ Não exija da política que ela restabeleça os “direitos” do indivíduo, tais como a filosofia os definiu. O indivíduo é o produto do poder. O que é preciso é “desindividualizar” pela multiplicação e pelo deslocamento, pelo agenciamento de combinações diferentes. O grupo não deve ser o elo orgânico que une

indivíduos hierarquizados, mas um constante gerador de “desindividualização”./ Não se apaixone pelo poder (p.83-84).

Sem dúvida, há muito o que dizer a partir da leitura do fragmento acima citado. Por ora, considerando o primeiro alerta do combate foucaultiano, acerca da “paranóia unitária e totalizante”, é importante salientar que, quando nos referimos à violência do Estado, ou às forças reativas estatais, ou ao *espírito de vingança* alimentado pelos aparelhos do Estado, não queremos com isso fazer referência à Instituição do Estado, tal como o senso comum a identifica. Diferentemente, seguindo uma perspectiva foucaultiana, Estado será aqui entendido (e criticamente combatido) como um complexo centralizador de poder, do qual fazem parte tanto os inúmeros aparelhos, sistemas e organizações voltados para o controle do coletivo, como também certos modos hegemônicos de pensar e viver, pautados em normas e “*categorias do negativo*”, construídas por forças que intencionam gerir com mais eficácia as condutas dos indivíduos e de toda uma população, isto é, forças individualizantes e totalizantes ao mesmo tempo.

Nos capítulos anteriores, acompanhando o pensamento nietzscheano, já havíamos apresentado a crítica à categoria de indivíduo, à qual historicamente atribuiu-se uma essência imutável e uma série de princípios de normalidade. Na mesma linha, Foucault, Deleuze e Guattari, por meio da criação de novos conceitos, também combateram a categorização como indivíduo, isto é, essa forma de governo por individualização e todos os efeitos de dominação daí decorrentes. Com base nessa abordagem filosófica, não caberia então questionarmos se o estatuto de vítima, tão perseguido por muitos ao reclamar seus direitos, especialmente no que diz respeito àqueles atrelados ao desejo de retribuição punitiva, não estaria por demais preso a esse governo por individualização? Não seria possível inventar novas formas de combate contra as forças de dominação, que não estivessem limitadas a reproduzir as mesmas armas reativas do Estado e seu modo de exercício de poder? Mas como fazer esse deslocamento sem antes conseguir liberar-se de um crescente *espírito de vingança*, no sentido nietzscheano do termo, que no fundo não quer mais do que a inversão do poder, sem mudar com isso o modo do seu exercício?

Quando Nietzsche (GM, 1998) apresentou fortes críticas aos afetos compassivos, ele se referia, sobretudo, ao apiedamento paralisante, que não faz mais do que enfraquecer o outro e a si próprio. Tanto piores e despotencializadores são a auto-compassão e o auto-apiedamento. Mas, além de enfraquecimento, nunca é demais lembrar: acomodar-se na impotência é também alimentar ódios sorrateiros. O mesmo se pode dizer quanto à disposição insaciável e implacável de acusação e punição, quando se faz o inventário de todo o desconforto e dor sentidos, com vistas a cobranças que se revelam impagáveis, muitas vezes dirigidas a um agente causador isolado de todo um sistema que, coerentemente, está implicado em todo acontecimento.

Como assinalado, o governo por individualização conduz à individualização das responsabilidades, à criação de normas e à fabricação de monstros, cuja punição, ou mesmo eliminação, não chega a alterar os mecanismos de todo um complexo de poder e, como consequência, o retorno e a reprodução de novas séries de acontecimentos semelhantes. Vale citar novamente: *“O indivíduo é o produto do poder. O que é preciso é “desindividualizar” pela multiplicação e pelo deslocamento, pelo agenciamento de combinações diferentes”* (Foucault, 1991, p. 84). Não à toa, os filósofos da diferença sempre exortaram à desindividualização, como forma de intensificar o combate às forças reativas e ao niilismo enfraquecedor.

Nesse aspecto, sempre é bom lembrar Primo Levi (Levi, 1987), que sofreu intensamente as atrocidades do regime nazista, mas preferiu enfrentar a memória do acontecido ocupando o lugar de testemunha, e não o de vítima: *“Para escrever esse livro usei a linguagem moderada e sóbria da testemunha, não a linguagem lamuriosa da vítima... creio na razão e na discussão como instrumentos do progresso e por eles antepoño a justiça ao ódio”* (p.185). Para Primo Levi, mais perigosos do que os famosos monstros do nazismo, foram as centenas, ou milhares de funcionários que estavam sempre prontos a acreditar e a agir sem esboçar qualquer questionamento frente àquelas engrenagens mortíferas e aterrorizantes.

Portanto, não é difícil concluir como muitas vítimas acabam presas desse engodo e desse envenenamento - que aqui identificamos com o termo nietzscheano de *espírito de vingança* -, que as coloca sempre à espera de que os outros venham a lhes restituir um passado

perdido, uma dívida não paga ou a cura de uma dor. Caso permaneçam nessa espera interminável, acabam sendo tomadas por ressentimentos e disposições vingativas que só fazem piorar sua situação. Como diz um dito que tornou-se popular,⁵⁸ de fato “*guardar ressentimento é como tomar veneno e esperar que a outra pessoa morra*”. Ou, nas palavras de Nietzsche (EH, 1995), “*o ressentimento, nascido da fraqueza, a ninguém é mais prejudicial do que ao fraco mesmo*”(p.31).

Mais do que nunca, o campo judicial vem sendo produzido como o lugar privilegiado de acolhimento às vítimas, que buscam o reconhecimento da sua desgraça, a compaixão da sociedade, a reparação do seu dano e a punição exemplar do agente causador. Mas ao pedir assim demais à justiça, ao esperar demais por algo impossível, que seria desfazer de alguma forma o feito, acabam encurraladas em sua própria máquina de guerra, em sua própria amargura.

Sabe-se que a questão das vítimas está comumente ligada a afetos de compaixão e, muitas vezes, a uma espécie de glorificação religiosa, que as faz alcançar uma certa notoriedade dentro do seu meio. Pensando a esse respeito, Eliacheff e Larivière (2009) ressaltaram o narcisismo presente no estado de vítima, que seria inclusive muito próximo do narcisismo do criminoso em termos de notoriedade. Isso porque há benefícios secundários em tornar-se vítima, tais como, por exemplo, chegar próximo à unanimidade social devido ao seu caráter sagrado (não esqueçamos que Jesus Cristo é reconhecido como a maior das vítimas); não ser contrariado, por conta do seu estado; e ser o eterno credor de uma demanda nunca satisfeita. Para os autores, a condição de vítima tornou-se mesmo uma posição social, à qual se confere um certo status e uma força política que muitas vezes se volta contra elas próprias, pois que se vêem encerradas em sua vitimização, expropriadas de sua intimidade e tornadas instrumentos de variados exercícios de poder.

Devemos acrescentar a isso o importante dado de exaltação emocional da vítima pelo circo midiático, que convertem as vítimas em atores do seu próprio drama, transformando a dor em espetáculo e o próprio sistema de justiça em uma máquina midiático-judicial, que é

⁵⁸ Alguns atribuíram a frase à Shakespeare; outros à Malachy McCourt; outros, ainda, à autoria desconhecida.

particularmente sensível e devastadora, em termos acusatórios, para com os crimes de maior potencial mobilizador. Por isso, não é raro observar como a mídia, com especial destaque para os meios televisivos, inflama os sistemas de justiça a agir de forma implacável e acelerada nos casos de grande comoção pública, muitas vezes convocando profissionais do direito e especialistas de áreas diversas para oferecer suas críticas ao funcionamento do judiciário e alimentar o clima de indignação popular para com os supostos criminosos, antecipando condenações bem antes dos julgamentos formais. A forma diferenciada e seletiva como alguns casos são juridicamente tratados expõe com clareza a influência da opinião pública, amplificada pela mídia, seja nas decisões judiciais ou, antes, na própria atuação da polícia.

Mas será que essa onda de exaltação traz mesmo benefícios para as chamadas vítimas? Essa exploração política da vitimização não estaria despotencializando as pessoas que sofrem danos? Há os que defendem a idéia de um juízo terapêutico, isto é, de uma decisão judicial que faça as vezes de uma terapia curativa para o sofrimento da vítima, por meio de uma compensação de seu sofrimento através da punição do criminoso, tanto mais satisfatória, quanto mais intensa e cruel.

A esse respeito, vale fazer a ressalva de que, após a era dos suplícios, das decapitações e execuções em público, chegamos às prisões e aos julgamentos midiáticos, ainda dentro da idéia de infligir dor por compensação, mesmo que outros sentidos moralistas e racionalidades científicas tenham sido conferidos às penas. Mas, com relação à aplicação de castigos cruéis - para além da discussão sobre a regressão do simbólico, como denominaram Eliacheff e Larivière (2009), já que não se consegue escapar à violência da retribuição vingativa -, quando se pensa na situação das vítimas, é preciso atentar também para o fato não desprezível do tempo dos julgamentos. Ou seja, depois de terminado o circo midiático, a exaltação da dor e o clamor por severas punições, ainda restam as vítimas, sempre à espera da concretização da impossível promessa, isto é, da eliminação de sua dor. A idéia de que só ao final do juízo se poderá fazer o luto curativo é nada mais que um sonho interminavelmente adiado, haja vista a conhecida morosidade dos processos judiciais.

Como esperar cinco, seis, ou muitos anos mais para iniciar o trabalho de luto por uma grande perda? O tempo judicial costuma ser incompatível com o tempo de elaboração emocional próprio de cada um, e este tempo não poderá submeter-se àquele sem atrair para si prejuízos significativos. Assim é que o tempo da justiça formal não faz mais que prolongar sofrimentos ao incitar a busca por verdades inalcançáveis e por razões explicativas que dificilmente serão satisfeitas. Como lembraram Eliacheff e Larivière (2009), as vítimas que se vêem presas a essas expectativas acabam investindo mais na procura de causas, do que propriamente em assumir os efeitos do dano em suas vidas, de tal forma que o tratamento judicial do crime deixa em suspenso o importante trabalho do luto. Além disso, trata-se de um caso de insatisfação quase sempre garantida, pois o alcance de muitas dores ou a dimensão infinita da morte de um ser querido dificilmente encontrará equivalência no fato da condenação jurídica. Para os autores, é um engodo a cantilena tantas vezes repetida de que o trabalho de luto depende ou é favorecido pelo devido processo legal, como se o luto estivesse atrelado ao julgamento da verdade e à punição correspondente.

Claramente, apresentar essa crítica não quer dizer abdicar de toda e qualquer idéia de justiça ou da busca pelo conhecimento de como se foi cair em certas situações atroz de sofrimento. Mesmo porque, o completo desconhecimento do percurso que conduziu ao acontecimento desastroso impossibilita, ou no mínimo dificulta, o trabalho de esquecimento e de cicatrização. O ponto crítico crucial refere-se à instrumentalização dessa dor pelos aparelhos do Estado, e também em como pensar que o caminho de potencialização pode ser outro.

Além disso, é importante pensar como a produção do escândalo das chamadas impunidades, ou melhor, do desfuncionamento seletivo dos meios jurídicos - que não raro quedam-se inertes frente a violências sociais destruidoras da vida -, acabam por fortalecer uma fileira de indignados com grande ímpeto justiceiro. Eis aqui mais um exemplo de como funciona a grande usina de *espíritos de vingança*, construída e promovida pela violência do Estado, em suas várias formas de atuação.

Em todo caso, o que se quer frisar é que a participação ativa e intensa das vítimas nos processos judiciais muitas vezes é prejudicial a elas próprias, *“longe de promover a paz, a*

participação das vítimas nos julgamentos só serve para infectar as feridas que sofrem em sua própria carne” (Eliacheff e Larivière, 2009).

Talvez o maior problema seja o fato das pessoas procurarem dar sentido aos seus padecimentos por meio de uma ação do judiciário, ou antes, o judiciário vender a falsa promessa de que é capaz de conferir sentido, encontrar causas e promover alívios imediatos a um grande leque de dramas vivenciais, ao mesmo tempo em que constrói uma máquina burocrática geradora de múltiplas insatisfações. O engodo é tamanho que muitas vítimas só passam a sentir-se “vítimas de verdade”, com todo o status a que têm direito, tão somente após receber o aval do judiciário, como se, na ausência da declaração de culpabilidade de um terceiro, seu sofrimento não fosse tão digno de respeito e de compaixão.

A cena judicial alcançou tal relevância na contemporaneidade que se tornou uma espécie de dever moral e cívico denunciar e procurar culpados. Isso se aplica sobretudo ao direito penal, que acabou se constituindo como parte fundamental do trabalho de luto, em substituição aos antigos rituais comunitários ou religiosos. Como salientou Eliacheff e Larivière (2009), tornaram-se escassos os ritos coletivos e familiares que ajudavam a não estar só diante da fatalidade e do vazio deixado pela morte. Em seu lugar, emergiu o aparato judiciário e todo seu rol de especialistas.

O procedimento judicial penal em busca da falta tornou-se o substituto do dever de enterrar o morto. Este procedimento constitui uma espécie de cerimônia funerária sem fim, que dura anos e martiriza aqueles que vivem pela culpa de não ter feito o suficiente para descobrir o pecado e o diabo que foi seu causador (Eliacheff e Larivière, 2009, p.219).

Ao extremo, o que se vê é o desespero daqueles que buscam um sentido para acontecimentos que, se bem observados, carecem mesmo de sentido, ou abarcam múltiplos sentidos que escapam aos limites da ciência jurídica. Nessa linha de análise, Eliacheff e Larivière (2009) salientaram como quase sempre a demanda dirigida à Justiça pelas vítimas é a de reduzir o acontecido, e o suposto causador do ato, às suas próprias categorias de bem e mal, dentro dos limites estreitos de uma moralidade enrijecida, que almeja ilusoriamente reordenar o mundo e suas mazelas a qualquer preço.

Uma outra consequência, já mencionada em outro momento, é a de que a prática de se atribuir simplesmente definições fixas e individualizadas de vítimas e culpados para as partes em conflito simplifica perigosamente a situação e facilita escapar ao pensamento crítico. Esse caminho dificulta sobremaneira o trabalho de liberação de todos aqueles que vivenciam tragédias pessoais e processos de sujeição, pois que se vêem objetivados por um discurso de saber e de poder que os fazem permanecer infinitamente nessa condição de passividade, encerrados em si mesmos, produzindo tais subjetividades.

É patente a existência de um interesse político em fazer permanecer certas pessoas na condição de vítimas. A compaixão suscitada pela vítima constitui um artifício poderoso para os mais diversos usos, seja no âmbito da intimidade familiar, seja no coletivo de uma sociedade, quando vítimas são objetivadas, selecionadas e instrumentalizadas por um governo que lhes oferece a ilusão de dar-lhes satisfação e reconhecimento, mas cujo principal interesse é remeter-se a elas para justificar uma política cada vez mais repressiva.

Pode-se dizer que muitas associações de vítimas seguem o mesmo caminho, quando assumem ideais moralistas, abdicam de uma postura politicamente crítica e passam a fazer coro com o Estado, reivindicando tão somente as tradicionais punições, sem ao menos colocar em discussão o sentido da pena que tanto almejam. Ainda que muitas dessas associações visem justamente combater a violência do Estado e dar voz aos silenciados pela sociedade, é preciso sempre lembrar, tal como alertou Foucault (1979 c), dos perigos de se colocar no lugar de representante das vítimas de opressão e, sobretudo, do modo como esse lugar de representante é ocupado.

Podemos considerar que as associações mais eficazes sejam aquelas que conseguiram escapar à tentação pastoral de guiar um rebanho de vítimas e criaram mecanismos criativos de ação, capazes de fazer sobressair o fato da dominação na sua intimidade e brutalidade, de forma a provocar mais intensamente os gestos de liberação de cada um que está ali envolvido (Foucault, 1987). Se lembrarmos Nietzsche (GMIII, 1998), a questão é que a condição de vitimização e passividade conduz à fraqueza e chama pelo *tipo sacerdote*, o qual intui esse instinto e trata de o promover:

Onde há rebanho, é o instinto de fraqueza que o quis, e a sabedoria do sacerdote que o organizou. Pois atente-se para isso: os fortes buscam necessariamente *dissociar-se*, tanto quanto os fracos buscam *associar-se*; quando os primeiros se unem, isto acontece apenas com vista a uma agressão coletiva, uma satisfação coletiva da sua vontade de poder, com muita oposição da consciência individual (§ 18, p. 125).

Portanto, talvez seja necessário começar a ousar questionar o estatuto de vítima, assim como também o status social e os interesses políticos daqueles que se ocupam das chamadas vítimas. Novamente, isso não quer dizer ignorar as experiências trágicas por que passam as pessoas, tampouco os múltiplos processos de estigmatização, discriminação, marginalização, patologização, confinamento, opressão e extermínio a que muitos estão sujeitos, sobretudo pela ação das forças do Estado, seja ao nível das categorizações de família, das chamadas representações sociais, do aparelho judiciário, do saber médico ou das forças policiais e moralistas de toda ordem. Questionar o estatuto de vítima é também questionar o governo por individualização, é questionar a objetivação de saber que lhes é conferida e buscar nessa posição de fraqueza a elas atribuída a possibilidade de uma força mais ativa e menos reativa, de tal modo que a associação esteja voltada para uma agressão coletiva, para o combate de forças nihilistas e para a satisfação coletiva de uma vontade de potência.

Nada mais prejudicial às próprias vítimas do que atitudes e associações compassivas que se comprazem e se apiedam diante do seu sofrimento. Como disse Nietzsche (EH, 1995), "*mãos compassivas podem por vezes interferir destruidoramente em um grande destino, em uma solidão ferida*" (§4, p. 28). Tanto pior quando as associações têm como único desejo e função reproduzir os mesmos mecanismos de poder silenciadores e produtores de assujeitamento do Estado, esquecendo-se de que toda e qualquer instituição - como o próprio Estado - é formada por práticas, por mecanismos operatórios que fixam saberes e poderes e os reproduzem (Deleuze, 1987). Sendo assim, os alvos de combate deveriam ser estes mecanismos insidiosos que assimilam e excluem conforme os interesses em jogo, e não propriamente a busca por ideais expiatórios de justiça, por exemplo.

Em suma, tentamos colocar em discussão o que se ganha e o que se perde ao se auto-denominar como vítima e, ainda, para que e para quem as vítimas têm sido importantes instrumentos para o exercício de um poder.

Mas, afinal, quem são as vítimas? O que faz de alguém uma vítima? Aqueles que comumente são vistos como vítimas ocupam de fato o lugar mais fundo da sujeição? Ou será que, em meio à nossa cultura do bem estar, qualquer mal estar íntimo, ou qualquer sofrimento advindo da violência própria da vida mesma, pode servir para conferir o estatuto de vítima?

Supondo que haja alguma espécie de hierarquia entre aqueles denominados como vítimas, quais dentre eles desfrutariam de maior importância social? Quais vítimas produzem maior compaixão na sociedade? Em que lugar nessa hierarquia estariam os habitantes dos espaços extremos de exclusão, como as prisões ou os manicômios?

Originariamente, a palavra vítima guarda uma ligação muito forte com o sagrado, com o tema do sacrifício e da salvação divina. A vítima expiatória, por exemplo, paga para dar prova de sua submissão a uma ordem superior que dá sentido à vida coletiva, como fez Jesus Cristo. Essa vítima confere um valor heróico à dor, e exhibe uma inocência tão perfeita que chega a ser considerada sagrada (Eliacheff e Larivière, 2009). São esses os traços que ainda hoje povoam o imaginário social quando se evoca a palavra vítima.

Compaixão e piedade em geral são suscitadas em vista de algum mal destrutivo que recai sobre quem não o merece. E, não esqueçamos, são os valores de uma sociedade que fazem a seleção de quem merece ou não o estatuto de vítima. Uma sociedade que enaltece o mercado, que preza o empreendedorismo e valoriza a individualização das responsabilidades não elegeria os pobres e marginalizados como vítimas de um sistema; tanto menos os qualificados como criminosos ou os ditos loucos de todo gênero. Ao extremo, pobres, criminosos e loucos chegam a ser qualificados como vítimas de si próprios; de sua preguiça, de sua incúria ou de sua natureza. Portanto, as vítimas participam de uma eleição, em meio a qual sujeição, exclusão, sofrimento e silenciamento nem sempre são os fatores decisivos. Uma outra racionalidade define o estatuto de vítima, ainda que sofra pequenas variações segundo os interesses políticos do momento. Daí a importância de se observar os valores que sustentam

certas classificações para melhor questioná-los, procurando pensar a genealogia e os interesses que envolvem certos silêncios e valorizações, como ensinaram Nietzsche e Foucault.

De todo modo, muito se fala na enorme ascensão do poder das vítimas, que chegam a ser alçadas ao posto de heróis modernos, tamanha a distinção que lhes é dirigida pelos meios de comunicação de massa, que as tornam verdadeiras celebridades, destacadas da massa em razão de seu sofrimento peculiar, do qual não se fala senão desde um ponto de vista da compaixão, da identificação e do apiedamento (Eliacheff e Larivière, 2009). Trata-se, sem dúvida, de um tipo de reconhecimento social, mas, novamente cabe a pergunta: será que esse reconhecimento contribui para que as pessoas se liberem dessa condição passiva e reativa de vítima? Ou será que essa espécie de privilégio da vitimização não as acomodam na situação de falso heroísmo e no deleite de sentir-se credoras de toda uma sociedade, que lhes deve ao menos alguma dose de compaixão? Como indagaram Eliacheff e Larivière (2009), quem não aspiraria a esse privilégio de pretender-se vítima, como forma de distinguir-se de seus semelhantes e exigir o reconhecimento de sua singularidade? Sabemos que muitos assim o fazem, como uma via possível de reconhecimento, sem sequer imaginar os efeitos gerados para si e para a coletividade com tal atitude.

Mas interessa-nos aqui ressaltar uma vez mais o papel das vítimas em relação ao Direito Penal, inclusive no sentido de estarem cada vez mais participando ativamente do próprio processo penal, muitas vezes querendo ditar o tipo de sanção aplicável ao crime ou à infração, colocando-se como verdadeiros fiscais de todo o processo, seja no período investigativo, no de julgamento ou no de cumprimento da pena. Cabe pensar quais seriam os efeitos dessa participação. Já antecipamos neste capítulo que, para a vítima, o envolvimento ativo no processo, a ponto de sentir-se presa e na dependência de uma resposta para dar andamento à sua rotina de vida, claramente não lhe traz benefícios, na medida em que adia indeterminadamente a superação de um sofrimento e a liberação desejável dos afetos reativos. Mas e quanto aos efeitos que essa participação pode produzir na coletividade e no próprio sujeito alvo de julgamento?

Historicamente, muitos esforços foram feitos para afastar a vítima do cenário penal, de modo a limitar a intensidade das vinganças privadas. Todavia, em grande parte devido ao crescimento contemporâneo do escândalo de certas impunidades e das inúmeras violações dos direitos humanos internacionalmente reconhecidos, o afastamento das vítimas com relação ao Direito Penal vem sendo questionado, pois sua participação é vista como forma de pressionar o poder judiciário e, desse modo, enfim fazer justiça, seja como reparação do dano, seja como retribuição ao agente causador, na forma da pena. Por essa razão, muitos vêem a entrada em cena das vítimas ao longo dos processos penais como uma justa contrapartida, levando-se em conta as inúmeras injustiças geradas com o seu silenciamento.

Há os que pensam, como Eliacheff e Larivière (2009), que a justiça profana veio substituir a justiça divina que há tempos vem sendo eclipsada, haja vista o alcance do poder judiciário na atualidade, que faz dos juízes novos magos e verdadeiros médicos generalistas, que a tudo prometem consertar e curar. Para os autores, *“medicalização, judicialização e vitimização parecem ter se convertido no alfa e no ômega do tratamento do que antes se chamava a ‘questão social’”* (idem, p.123). Em todo caso, vale lembrar que, historicamente, a prática médica e todos os especialismos afins à área social nunca deixaram de atuar como grandes colaboradores dos sistemas de justiça, especialmente no âmbito punitivo (Foucault, 1999).

O fato é que a cada dia cresce mais a tendência de se exorcizar os grandes problemas da sociedade tão somente pela intervenção jurídica. Uma tendência que caminha especialmente em direção a um grande populismo penal, atravessado por uma série de discursos que reivindicam um direito de punir sem medida, e que apelam à punição quase sempre em nome das vítimas, as quais tornaram-se um poderoso recurso político.

De acordo com Salas (2010), a razão do crescimento de um populismo penal está associada à fragilização da sociedade, que almeja alcançar tranquilidade e proteção por meio da punição, ou mesmo através da eliminação de todo aquele que passou a ser identificado com o mal. Além disso, para o autor, o populismo penal não deixa de ser mais um componente da via democrática, no sentido de que uma democracia de opinião efervescente e um direito de

punir puramente repressivo não cessam de se alimentar reciprocamente, unindo o discurso político à mobilização emocional das massas. Com isso, em nome do dever de memória às vítimas, uma vontade de punir invade as sociedades democráticas.

Apoiando-se no discurso de solidariedade às vítimas e na promessa de conjurar os riscos, reparar as fraturas e atingir maior coesão social, o Estado penalista não encontra dificuldades em expandir seu poder e até em produzir um certo fascínio, de tal forma que hoje é a própria sociedade que clama por mais penas, por mais repressão e por mais controle.

Novamente é preciso ressaltar que, ao lado de um populismo penal, não cessa de ser produzido e intensificado um ressentido moralismo, marcado por categorias normativas e papéis estereotipados, que opõem vítimas e culpados, o bem e o mal, a vítima inocente e o criminoso odiado. Como frisou Salas (2010), os três sistemas, midiático, judiciário e político, insuflam a emoção coletiva, apropriando-se da figura da vítima e explorando a representação binária de bem e mal – signo de todo moralismo. Especialmente a cena midiática - que muitas vezes atua como substituto ou representante do que se chama, com grande pompa, a Justiça - faz questão de orquestrar esse combate do bem contra o mal. Para tanto, antecipa julgamentos e condenações, cria figuras expiatórias e contribui sobremaneira para moldar uma máscara justiceira aplicada à sociedade, a qual, dominada por uma grande intensidade de afetos, acaba por tonar-se infinitamente mais violenta do que a lei, porque se vê tomada pela urgência em descarregar sobre algum agente causador a violência com a qual foi confrontada por todos os lados.

Já há algum tempo, crimes e infrações deixaram de ser abstrações jurídicas, criadas pela necessidade de ordem pública, para ocuparem o lugar de símbolos de um mal social. Assim como também a solidariedade coletiva foi substituída por uma “*solidariedade vitimária*”, pontuada por uma posição moralmente ativa da justiça penal, que passou a ser uma espécie de produtora de sentidos sem concorrentes, ao propor investigações, designações de faltas, confrontações catárticas e punições expiatórias (Salas, 2010).

Vivenciamos uma época de grande exploração política do medo e dos riscos. E então, por uma crescente necessidade de segurança, acabamos por pagar um alto preço emocional,

ético, político e financeiro com a multiplicação das leis, o agravamento das penas e a inflação carcerária. Como definiu Foucault (2002; 2008 a), vivemos sob a égide dos dispositivos de segurança; passou-se de um modelo em que sobressaía o tratamento do indivíduo perigoso, para outro em que prevalece a regulação do espaço onde vivem as populações. Hoje, o objeto privilegiado do saber é a população, o público.

Assim, ao lado de um direito de punir individualizado, nasceu uma intensa vontade de punir da necessidade coletiva de segurança, ou melhor, da luta crescente contra a insegurança constantemente produzida. E quanto mais as fronteiras tornam-se frágeis – sejam aquelas entre as nações, sejam entre os gêneros culturalmente forjados, sejam, enfim, entre os conceitos de bem e mal -, mais cresce a demanda por segurança; por tudo aquilo que confere alguma sensação de segurança, como os moralismos, por exemplo. O fato é que tanto as pessoas, quanto os aparelhos de Estado parecem impotentes face ao contágio dos riscos, não importando o quão irrealistas eles se apresentem.

A própria vontade de punir, ao lado das justificativas criadas para tanto, tornou-se um jogo político, em meio ao qual as leis são dedicadas à causa das vítimas e as guerras são feitas em seu nome. Como destacou Salas (2010), esse estado de coisas ganhou amplitude após o evento ocorrido nos EUA, em 11 de setembro de 2001. A partir de então, não só o discurso político tornou-se cada vez mais voltado para a punição, como também novos conceitos emergiram, tais como o de justiça infinita⁵⁹ e o de guerra preventiva⁶⁰. Em ambos os casos, a guerra justiceira passou a ser defendida como um meio de recuperar a segurança da população.

⁵⁹ Termo utilizado pelo então presidente dos EUA George W. Bush, ao declarar um estado de alerta permanente contra todos aqueles considerados terroristas, especialmente contra o Afeganistão, país de onde partiram os autores do ataque de 11 de setembro. A operação militar americana foi inicialmente batizada como “justiça infinita”, mas o nome foi depois alterado para não ofender os muçulmanos, pois, segundo a religião islâmica, apenas Allah teria a prerrogativa da justiça infinita. http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2001/010921_bush.shtml Acesso em: 01/11/2012.

⁶⁰ Conceito que justificou o ataque ao Iraque no ano de 2003, ainda que, posteriormente, a alegada prevenção tenha se mostrado falaciosa, haja vista a inexistência de “armas de destruição em massa”, tal como havia sido propagandeado. Maiores detalhes em: <http://diplo.org.br/imprima918> Acesso em: 01/11/2012.

Para Salas (2010), os EUA são a terra de eleição do populismo penal. E bem sabemos como o modo de funcionamento dos sistemas de justiça americanos tem exercido influência em nosso próprio ordenamento jurídico, haja vista as recentes inovações propostas no projeto de reforma do Novo Código Penal Brasileiro – como já mencionado. A inclusão do terrorismo como tipificação criminosa, justificada pelos grandes eventos a serem realizados no país nos próximos anos de 2014 e 2016 – Copa do Mundo e Olimpíadas - surge como um dado emblemático. E como frisou Salas (2010), talvez nada possa ser mais característico das sociedades do risco do que a idéia de terrorismo iminente e sua consequente política de prevenção, que tanto pode ser dirigida a um indivíduo isolado, como também a uma organização identificada como criminosa.

De fato a idéia de terrorismo e de prevenção está estreitamente vinculada à temática que discutimos, a respeito da formação contemporânea de uma cultura da vingança e da reatividade, que se ampara em discursos de justiça. Mas, para além da disseminação e da exacerbação do medo relativo a todas as práticas que podem se enquadrar na definição de terroristas, parece-nos que a expressão grandiloquente de “justiça infinita” traz consigo efeitos ainda mais perigosos e mais próximos daquilo que estamos associando, na atualidade, ao termo nietzscheano de *espírito de vingança*.

Sabe-se que a expressão “justiça infinita” foi abandonada pelo discurso político oficial. Todavia, o fato de ter sido incluída em algum momento naquele discurso e naquelas circunstâncias não deixou de ter consequências ético-políticas, que continuam tendo repercussão no cenário internacional. Seguindo uma perspectiva foucaultiana, podemos entender a aparição dessa expressão como um acontecimento discursivo, em meio ao qual o mais importante não é o autor da fala, mas sim o contexto e as circunstâncias que permitiram que essa expressão continuasse reverberando nos discursos e nos atos. Discursos são práticas de significação e constituição de mundos, de modo que estão irremediavelmente ligados ao contexto sócio-histórico de sua produção. Como disse Foucault (1996), é preciso que se ocupe um lugar específico para ser o sujeito de tal ou qual discurso, pois é a situação, e não o autor, que constrói o que é dito.

Podemos considerar que essa curiosa expressão nomeia perfeitamente uma atmosfera de reatividade quase religiosa, e traduz de forma assustadoramente clara um modo muito específico de se pensar a justiça no contemporâneo, articulando, por um lado, o seu uso estratégico para os mais diversos fins e, por outro, a invenção de punições capazes de se prolongar no tempo, indefinidamente.

III.3 - A GESTAÇÃO DA IDÉIA DE “JUSTIÇA INFINITA”:

É antes do ópio que a minh'alma é doente. Sentir a vida convalesce e estiola. E eu vou buscar ao ópio que consola. Um oriente ao oriente do Oriente.

Fernando Pessoa.⁶¹

A expressão “justiça infinita” não é exatamente nova, pois há muito tempo esteve ligada à uma conotação propriamente religiosa, representando a justiça divina. Portanto, a novidade de sua reaparição não está no que é dito, mas sim na atualidade dos acontecimentos.

O que hoje claramente se associa à expressão justiça infinita é a reivindicação de uma punição ilimitada, que evidencia a passagem de um mundo jurídico finito a uma questão moral que vai além dos limites do Direito e das leis, embora os utilize como forma de concretizar e justificar de alguma forma essa sede de vingança. Em suma, o que hoje o termo justiça infinita expressa é sobretudo o florescimento de uma paixão de julgar, ou, para usar as palavras de Deleuze (1992 a), a expansão da doutrina do juízo.

Podemos interpretar a expressão justiça infinita como sendo uma das faces mais aterradoras da vontade de verdade moderna, que sempre acompanhou a prática do Direito e os discursos que clamam por justiça. Como já salientamos, o Direito Penal, especialmente, sempre buscou suporte em uma série de saberes reconhecidos como verdadeiros, seja em teorias do Direito, seja, a partir do século XIX, em saberes sociológicos, médicos, psiquiátricos e psicológicos, como se a palavra da lei não pudesse mais ser autorizada, em nossa sociedade, senão por um discurso de verdade (Foucault, 1999). E quando se fala em justiça infinita, percebe-se claramente a emergência de uma vontade de verdade que não cessa de se reforçar, de se tornar mais profunda e mais incontornável.

⁶¹ 2001, p.301.

Doutrina do juízo e vontade de verdade são inseparáveis. Em ambos, trata-se do desejo insaciável de tudo ver para melhor controlar, domesticar, dominar, aterrorizar e punir. Na doutrina do juízo, atribui-se a cada corpo uma função, um dever, uma obrigação moral e um lugar-prisão onde ele deve permanecer (Lins, 2004).

Tanto em Nietzsche, como em Deleuze e em Foucault, filósofos da diferença e da experimentação, a doutrina do juízo é uma guardiã de ídolos, uma gigantesca máquina de reproduzir verdades que devem ser pensadas pelos sujeitos, e que se sustenta pela recusa de toda novidade, de todo devir. Nessa medida, como salientou Lins (2004), a doutrina do juízo repousa numa eternidade, numa imobilidade, numa falsa temporalidade. Daí podermos associá-la com o ressentimento, cuja característica mais proeminente é a revolta diante da passagem do tempo, isto é, diante da impossibilidade de refazer o feito segundo sua vontade.

Portanto, a obsessão judicativa está em querer a verdade a qualquer preço e, para isso, não mede esforços para organizar idéias e corpos, como se a vida se tornasse mais viável dessa forma, protegendo-se de riscos e experimentações. Entretanto, o que se consegue é exatamente o oposto, isto é, a fuga da vida, pois, querer escapar ao tempo e aos riscos é o mesmo que querer ingressar num universo de sonho anestésico e hipnótico. Em Nietzsche (GM, 1998; CI, 2000 b), isto se traduz no niilismo, na incapacidade de suportar a intensidade e a imprevisibilidade da vida e, como consequência, na disposição de negá-la.

Deleuze e Guattari (1992) associaram a doutrina do juízo à nossa tendência ao pensamento da representação, que reduz o fenômeno à manifestação de uma essência preestabelecida, ou seja, funciona tão somente a partir de pressupostos, pois não suporta o devir que a constitui. Assim é que a doutrina do juízo age no sentido de impedir a chegada de qualquer outro novo modo de existência, bloqueando ou dificultando novas combinações de forças e valores.

Acompanhando essa linha de análise, pode-se concluir o quanto a vontade de verdade e a doutrina do juízo estão intrinsecamente atadas à moral e não à ética, pois, se podemos falar nos termos de uma verdade ética, esta seria não julgar o que acontece conosco por meio de valores *a priori* e transcendentais. Diferentemente, um pensamento ético está voltado para a

afirmação de uma potência que quer superar-se a si mesma na experimentação de novas possibilidades de vida. Dito de outro modo, o combate à moral e à consciência representativa faz-se por meio da exploração das potências do corpo, da auto-experimentação e do amor ao real, como uma nova sensibilidade (Deleuze e Guattari, 1992; Lins, 2004). Para Deleuze e Guattari (1992), o equívoco está na tendência dos homens a querer julgar, em vez de se compreender; julgar moralmente, ao invés de tentar compor segundo a relação que melhor lhes convém: “*Não temos que julgar os demais existentes, mas sentir se eles nos convêm ou desconvêm, isto é, se nos trazem forças ou então nos remetem às misérias da guerra, às pobreza do sonho, aos rigores da organização*”(p.153).

Mas será mesmo possível escapar à moral e ao juízo e ainda assim pensarmos em justiça? Em breve, voltaremos a esse ponto. Antes, faz-se necessário explorarmos os aspectos despotencializadores da doutrina do juízo, a fim de fazer sobressair a importância de começarmos a buscar outros modos de se pensar a idéia de justiça.

Quando Nietzsche (GM, 1998) abordou as características do *tipo sacerdote* e o relacionou ao *espírito de vingança* e ao *homem do ressentimento*, não deixou de ressaltar dois de seus traços mais característicos: a vontade de julgar e de punir. Foucault (1995) seguiu a mesma linha ao descrever os novos padres que colocam em funcionamento um poder de tipo pastoral, que poderia ser sintetizado no desejo de impor uma moral sobre as pessoas, transformando-as em obediente rebanho. Deleuze, percorrendo outros caminhos, também procurou demonstrar como a personagem conceitual do padre encarna uma filosofia do juízo e, assim, materializa uma vontade niilista de destruir a diferença e tornar-se a última palavra, a verdade verdadeira (Deleuze e Guattari, 1992).

Nietzsche (GM, 1998) quis destacar como o *espírito de vingança* está associado a cobranças infinitas, e como aquele que está tomado por tal espírito tende a considerar-se bem acima do devedor, como se a dívida (nunca saldada em definitivo) atribuísse ao credor um direito extensivo sobre a pessoa do devedor. Além disso, sempre apoiado na eterna dívida, o credor, especialmente do *tipo sacerdote*, o tipo mais moralista, procura apresentar-se como

infinitamente bom e benevolente (nunca vingativo), de modo a manter o devedor ainda mais submisso e culpado.

Isso nos leva a pensar que há de fato várias formas de julgamentos, cobranças e punições, desde as mais clássicas, às mais dissimuladas, seja por meio de vinganças privadas, ou socialmente reconhecidas como legítimas. Mas o que chama a atenção nisso tudo é como cobranças infinitas muitas vezes vêm disfarçadas de absolvições, ou assumem a forma de moratórias infundáveis. Ou seja, pensando mais amplamente, e trazendo para a discussão o poder da moral sobre nós, não há absolvição possível sem que antes nos tenhamos liberado do pensamento moralista. Do contrário, trata-se de um falso discurso de liberdade e suposta absolvição que prende mais do que liberta.

O processo de K. (Kafka, 2005), por exemplo, expõe com um humor cruel o caminho infundável e decepcionante da busca pela absolvição por meio da lei, do Estado, ou da moral, além de mostrar, ao longo de todo o livro, o terror que exerce o juízo sobre a existência, nas suas mais variadas formas.

A esse respeito, Lins (2004) ressaltou que em Deleuze, como em Artaud, tanto o humor, quanto a crueldade, são ferramentas de combate ao juízo, uma vez que ambos fazem eclodir a real natureza do pensamento e das coisas, introduzindo o devir em tudo aquilo que é: *“Enquanto o juízo impõe uma busca de interpretação, (...) a crueldade propõe a experimentação”* (Lins, 2004, p.84). Um humor ligado ao real (e isso Kafka nos permite mesmo com sua literatura dita como “fantástica”) não nos deixa esquecer que a vida se faz necessariamente no conflito e com muitas doses de crueldade.

Para Deleuze e Guattari (1992), o perigo com as filosofias do juízo manifesta-se na sua confiança absoluta na superioridade da consciência, como se fosse inquestionável sua capacidade de verdade, isto é, como se a consciência fosse ou pudesse se tornar uma máquina de produzir verdades verdadeiras, essenciais e inquestionáveis. De acordo com os autores, a consciência é a aliada primordial do juízo. Não à toa, as crenças na consciência, na determinação da vontade e no livre-arbítrio foram tão combatidas na filosofia de Nietzsche.

Vale dizer que, em Nietzsche (2007 a), o *além-do-homem* é a imagem do homem sem consciência; da dissolução da consciência no real, de tal forma que a consciência torna-se fluxo, fazendo passar por ela uma infinidade de movimentos. E se essa consciência como fluxo é também amoral é porque, acima de tudo, ela é esquecimento (Lins, 2004). Neste sentido, ao lado da importância da genealogia e do diagnóstico do presente, revela-se fundamental retomar a valorização que Nietzsche fez do esquecimento para pensarmos uma outra idéia de Justiça.

Em todo caso, não basta reafirmar que o juízo emerge como uma terrível vontade de verdade, pois, ainda que tentemos evitar esta última, do primeiro não escaparemos. Por isso, é preciso fazer a genealogia do juízo, a fim de afirmar sua capacidade em dizer sim à vida. Isso quer também dizer que podemos pensar o juízo como um critério de avaliação de valores que não precisa necessariamente estar vinculado ao verdadeiro e ao falso, mas sim, por exemplo, ao que Nietzsche (BM, 1992; GM, 1998) chamou de nobre ou vil. Ou seja, não há como retrocedermos a um período antijudicativo, isto é, a um mundo anterior à civilização e às suas leis e costumes. Mas podemos pensar em como criar meios de escapar à boa verdade e ao bom juízo; em suma, escapar à moral ligada ao juízo.

Podemos entender, por exemplo, que pode haver dignidade em certos sacrilégios, em certas infrações contra costumes aprisionantes, ou em certos crimes contra um Estado repressor. Levar isso em consideração é uma forma de escapar à moral. Assim como também recusar e combater crimes ou atentados contra a vida, ou a violência que pode existir nos grandes desequilíbrios de poder entre os homens, ou entre estes e certas organizações e instituições, não é necessariamente sucumbir à moral ou ao espírito de vingança. Aqui reside a importância das genealogias e das avaliações éticas que as acompanham, como forma de pensar o presente, sem esquecer o passado e o futuro que se quer perseguir. O difícil mesmo é ultrapassar a tentação de se ceder às famosas lições de moral, especialmente quando nos deparamos com nossas verdades sendo contrariadas. Como salientou Lins (2004),

Nada mais nauseabundo do que dar uma lição de moral ao ladrão. Os gregos não estranhavam a idéia de que pudesse haver dignidade no sacrilégio, como o roubo de Prometeu, ou o massacre

de gado de Ajax. À crueldade mesquinha do juízo, cabe cometer o maior sacrifício, o de Deus e do Nada, ato da crueldade última, como diz Nietzsche em *Para além do Bem e do Mal* (p.66).

Sabemos que há muito tempo, desde que saímos do sistema da crueldade, fazer justiça tornou-se uma atividade julgadora, ligada a sentenças e veredictos. Mas, para Lins (2004), se acompanharmos uma perspectiva nietzscheana e deleuziana, cabe mudar o que se compreende por justiça, pois não se trata mais, em absoluto, de julgar. Isso quer dizer que punições devem se dar no âmbito das trocas; devem ser políticas e não morais. Mas, sendo políticas, se é mesmo possível punir sem julgar moralmente, então, nesse caso, talvez devêssemos encontrar outro nome para o que se entende por uma punição sem julgamentos moralizantes. Como ressaltou Nietzsche (GM, 1998), a relação entre credor e devedor é primeira para toda troca, e é essa relação que é primeira para se pensar a justiça, e não a moral.

Pensar nos termos de Nietzsche e Deleuze é entender que nenhum juízo vale em si mesmo, uma vez que ele é sempre um juízo dentre outros possíveis; é um ato vivo, circunstancial, vinculado a uma maneira de sentir e de viver (Lins, 2004). Assim como, para Nietzsche (CI, 2000 b), a potência de vida é o critério dos critérios, para Deleuze e Guattari (1992), contra a doutrina do juízo é preciso admitir senão uma filosofia da experimentação dos valores, que faz da intensificação e da afirmação da vida o único critério sustentável para a avaliação dos seres e das coisas. A inspiração aqui, tanto para Nietzsche, como para Deleuze e Guattari, foi declaradamente Spinoza, no sentido de que o mais importante é fazer existir e não julgar, transformar as questões cruciais em um problema de amor e ódio, e não de juízo, no sentido moral do termo.

Nessa perspectiva, não é absolutamente necessário abolir o termo juízo, tampouco a crença na verdade – como se isto fosse mesmo viável. Mas é possível pensar diferentemente e guardar o termo juízo, não como uma faculdade, mas sim como uma atitude de afetar e de ser afetado pela vida. O problema, portanto, não é propriamente o termo, mas sim concebê-lo como faculdade para reconhecer o verdadeiro do falso; faculdade anestesiante que se encerra na esterilidade da consciência, na sua falsa autonomia, no desejo ou na ilusão de impor suas formas ao real. Fazendo assim, separa pensamento e vida, na medida em que, em detrimento

da inocência do devir, essa tal concepção alucinatória de juízo somente reconhece e encontra no mundo as formas por ele mesmo criadas (Lins, 2004).

Do mesmo modo como não é necessário abolir o termo juízo, mas tão somente interpretá-lo diferentemente, assim também não é necessário renunciar totalmente ao conceito de verdade. Como bem lembrou Lins (2004), Deleuze não renunciou totalmente ao conceito de verdade, mas a concebeu como múltipla, como verdade intensiva idêntica à vida, e não como objeto de pesquisa. Em suas palavras: *“As noções de importância, de necessidade, de interesse são mil vezes mais determinantes que a noção de verdade. De modo algum porque elas a substituem, mas porque medem a verdade do que digo”* (Deleuze, 1992 c, p.162).

Ao descartar a autonomia do juízo, Deleuze (1992 c) nos falou de uma espécie de verdade necessária e impessoal, da ordem do acontecimento e do tempo; ou seja, toda verdade é verdade do tempo, que é da ordem do acontecimento. Como em Nietzsche (VM, 2004 b), a verdade torna-se o próprio problema, pois, com sua multiplicidade, desfaz nossa identidade, nos divide, nos coage a pensar e nos faz sempre devir outro, de tal forma que o eu é sempre efeito de um outro. Mas essa multiplicidade não aponta para um relativismo, em meio ao qual tudo se equivale. Como salientou Lins (2004), tanto Nietzsche, como Deleuze, defendem um perspectivismo, onde os chamados pontos de vista são cada um pontos de vida, que fazem variar tanto o sujeito, como o objeto. Trata-se de uma idéia de multiplicidade que o sujeito pode atualizar conforme sua potência de afirmação e sua capacidade de compor com o momento e as circunstâncias.

Nietzsche (VM, 2004 b) admitiu a necessidade da crença na verdade como uma ficção necessária na relação social entre os homens. O grande problema é que há inegavelmente na idéia de verdade uma tendência moralizante: *“a verdade surge como uma necessidade social: por uma metástase em seguida passa a ser aplicada a tudo, mesmo onde não é necessária”* (p.32). Por isso, Nietzsche questionou a vontade de verdade, não no sentido do que vem a ser a verdade, mas sim perguntando: para que a verdade? Qual o interesse na determinação da verdade? Como se desdobra a relação entre verdade e moral? Qual o valor da moral? Que forças ela favorece e que outras enfraquece?

Foucault (2011) também procurou observar o problema da verdade sob outros ângulos, que não o da moral, e tampouco como suposta adequação do intelecto à realidade. Interessou a Foucault explorar a coragem da verdade, em um sentido ético e não lógico. Sua inspiração foram os cínicos, cuja coragem da verdade implicava arriscar-se a si próprio para se fazer ouvir, pois não temiam a necessidade de colocar a verdade à prova.

Nessa linha de pensamento, qualquer mudança na perspectiva que se possa ter do juízo, da justiça e da moral que os acompanha, depende de uma radicalização do problema da vontade de verdade. Como disse Nietzsche (GMIII, 1998),

Nesta gradual consciência de si da vontade de verdade – disso não há dúvida – perecerá doravante a moral: esse grande espetáculo em cem atos reservados para os próximos dois séculos da Europa, o mais terrível, mais discutível e talvez o mais auspicioso entre todos os espetáculos... (§27, p.148).

Para Nietzsche (GM, 1998), a vontade de verdade do homem moderno revela um apego não apenas de ordem teórica, mas também uma necessidade de ordem pulsional, instintual, em grande parte ligada ao medo, que o faz querer controlar a vida e eliminar as incertezas, a qualquer preço. Neste aspecto, vontade de verdade e vontade de segurança se aproximam, estando ambas ligadas à doutrina do juízo e à sede de julgar e punir. Eis aqui o caminho de gestação da idéia de justiça infinita, tal como vem sendo modernamente aplicada.

Sendo assim, desfazer o horror que há nesta expressão implacável de justiça infinita começa por questionar nossa vontade de verdade. Assim como também pensar uma outra idéia de justiça (sem confundi-la com a instituição judiciária) implica, talvez, chegarmos à fórmula de que a verdade é equivalente à vida, e não à representação que fazemos dela. Essa nova justiça se confunde então com a coragem para olhar a realidade sem precisar de disfarces; contra julgamentos moralizadores e convicções cristalizadas (Benoit, 2010).

A verdade torna-se, então, nossa criação e nossa responsabilidade, mas não no sentido moralista do termo, e sim no sentido de colocarmo-nos à altura dos acontecimentos, cientes do grau de verdade que somos capazes de sustentar, isto é, conhecedores da potência de vida que a cada momento podemos ou não afirmar. Essa fidelidade justa ao real implica uma

responsabilidade ética, porque requer avaliações, requer interações com o real, a fim de criá-lo e transformá-lo (Benoit, 2010).

Portanto, uma possível saída não está em acreditar em outro mundo, ou em uma possibilidade de corrigir a vida por meio de uma justiça imersa na moral. Mas sim, talvez, no *amor fati* nietzscheano, no amor à vida que une homem e mundo, e que não exclui conflitos, crueldades e desigualdades, próprias ao real.

Mas como, então, associar o *amor fati* à necessidade coletiva de organização e à necessária regulação dos instintos, a fim de permitir a continuidade do convívio social? A questão reside em fazer dessa regulação algo criativo, isto é, um trabalho de aproximação criativa com a realidade. Esse é o sentido da transvaloração dos valores, para além da moral, defendida por Nietzsche em vários momentos de sua obra. Como ressaltou Martins (2010), a filosofia de Nietzsche não ignora a necessidade de uma ordem social, mas ele a propõe não apenas no sentido *fraco* de possibilitar um convívio comum (forçando e forjando igualdades), mas sim no sentido *forte* de favorecer a expansão das singularidades. É por esse caminho que abordaremos a seguir a possibilidade de pensarmos uma outra idéia de justiça.

CAPÍTULO IV

O POSSÍVEL É O FUTURO DO IMPOSSÍVEL⁶².

Acreditar no mundo é o que mais nos falta; nós perdemos completamente o mundo, nos desapossaram dele. Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos, mesmo de superfície ou volume reduzidos. É ao nível de cada tentativa que se avaliam a capacidade de resistência, ou, ao contrário, a submissão a um controle. Necessita-se ao mesmo tempo de criação e povo.

Gilles Deleuze.⁶³

Ser um extemporâneo, um intempestivo, opor-se aos valores de uma época, a tudo o que esta época glorifica; ser um filho do presente, mas não deixar de agir contra o seu tempo, sobre esse tempo, em benefício de um tempo por vir, em favor de um futuro que há de vir, assim Nietzsche (2005) definiu o sentido de sua filosofia, na abertura de sua *Segunda Consideração Intempestiva, sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida*.

Quando escreveu esse texto, de 1874, o objetivo do filósofo foi questionar o orgulho de sua época diante de uma vasta cultura histórica, orgulho este transformado numa verdadeira “*febre historicista*”. A crítica nietzscheana dirigia-se não à necessidade de história, mas aos excessos que desestimulam a vida e paralisam a ação. O próprio Nietzsche (Co.Int.II, 2005) se considerava um discípulo de épocas mais antigas, especialmente da Antiguidade Grega, mas sua necessidade de saber estava orientada para a vida, pois “*É preciso que o conhecimento do passado seja sempre desejado somente para servir ao futuro e ao presente, não para enfraquecer o presente ou para cortar as raízes de um futuro vigoroso*” (p. 99).

⁶² Frase retirada de José Luis Peixoto, escritor português.

⁶³ 1992 b, p. 218.

Toda a filosofia nietzscheana é orientada por uma perspectiva genealógica, segundo a qual o passado é repensado com o fim de buscar uma chave que explique o presente, que nos permita resistir ao presente e, assim, abrir caminhos para um tempo que virá, isto é, abrir possíveis. Trata-se de uma filosofia de afirmação da vida, centrada em um *dizer-sim* à vida, incluindo-se os sofrimentos e os problemas mais duros, a fim de, “*para, além do pavor e da compaixão, ser em si mesmo o eterno prazer do vir a ser – esse prazer que traz em si também o prazer no destruir...*” (Nietzsche, CI, 2000 b, p. 133; EH, 1995, p. 64). Nessa citação vislumbra-se o *amor fati*, tantas vezes exortado por Nietzsche, assim como também sua transvaloração de valores, que conferiu ao trágico um sentido dionisíaco, que atinge o limite último da afirmação:

Nesse sentido, tenho o direito de considerar-me o primeiro *filósofo trágico* – ou seja, o mais extremo oposto e antípoda de um filósofo pessimista. Antes de mim não há essa transposição do dionisíaco em um *pathos* filosófico: falta a sabedoria trágica (EH, 1995, p. 64).

Este mesmo *pathos* trágico e afirmativo podemos encontrar em Foucault e em Deleuze, que também o direcionam, como em Nietzsche, para a criação, para a elaboração de uma estética da existência, para a intensificação do desejo que enlaça a vida com uma potência alegre e criativa. Longe dos clichês niilistas, e de qualquer imagem pré-concebida de um mundo melhor, o caminho trilhado por estes filósofos da imanência, da diferença e da criação vai ao encontro deste mundo, ao encontro do real. Há uma frase de Deleuze (2005) que define bem essa perspectiva filosófica:

Acreditar, não mais em outro mundo, mas na vinculação do homem e do mundo, no amor ou na vida, acreditar nisso como no impossível, no impensável, que, no entanto, só pode ser pensado: “algo possível, senão sufoco” (p.205).

Como mencionado na epígrafe que abre este capítulo, acreditar no mundo, em nossa ligação com o mundo, significa suscitar acontecimentos e criar resistências. São os acontecimentos que abrem possíveis.

Em Deleuze, como em Foucault, acontecimentos não são dinâmicas regidas por uma motivação individual, tampouco o efeito de um encadeamento histórico e evolutivo, mas sim irrupções na continuidade de uma experiência; descontinuidades que irrompem no tecido

social, afetam os sujeitos e são afetados por eles. São, portanto, da ordem do devir, da ação, não da história (Mendonça, 2007).

Nessa leitura, acontecimentos constroem passado e futuro, na medida em que alteram as possibilidades de leitura do primeiro e inauguram novos campos de possíveis. É como a emergência de uma singularidade que reconfigura o mundo, criando novos campos problemáticos, novas existências, novas subjetividades, novas relações com o corpo, com o tempo, com as pessoas e com o mundo. O possível não preexiste, não temos o possível previamente. O possível se abre no real, é criado pelo acontecimento. Por isso que um acontecimento político não é a realização de um possível, mas sim uma abertura do possível (Mendonça, 2007).

Nietzsche, em sua *II Consideração Intempestiva*, defendeu uma ética do futuro e uma relação insólita com o presente, na forma de um combate contra todo o peso do presente como fato consumado e ordem estabelecida. Esse revoltar-se contra o poder dos fatos, contra a tirania do real e suas leis, é o que Foucault denominou como *resistência*, um conceito junto ao qual Deleuze (1987) alinhou o seu de *linhas de fuga*, fazendo a importante ressalva de que resistir não é sinônimo de reagir. Resistir é criar. Assim, embora a idéia de resistência tenha inicialmente emergido, em Foucault, para fazer frente ao poder disciplinar, posteriormente, sobretudo a partir dos anos de 1980, ficou cada vez mais claro que a reinvenção de si, a criação de novas maneiras de viver e toda postura crítica e criadora face ao presente, vinculada a uma crença no porvir, na abertura de possíveis, passaram a ser o que melhor apresenta as práticas de resistência.

IV.1 – RESISTIR NÃO É REAGIR, MAS CRIAR:

O querer liberta, pois querer é criar: assim ensino eu. E *somente* a criar deves aprender.

Friedrich Nietzsche.⁶⁴

Portanto, práticas de resistência – não obstante a confusão inicialmente gerada pelo significado comum do termo – não devem ser interpretadas como uma reação ao poder, sob o risco de tornarem-se tão somente o *outro* do poder, e não possibilidade de criação.

Para Foucault (1995), a relação de poder é uma ação que se aplica sobre ações livres, a fim de capturá-las, controlá-las, dominá-las, conduzi-las. Sendo assim, o poder é segundo em relação a uma liberdade, da qual ele necessita para crescer. A liberdade é que é primeira, enquanto que o poder é a reação à ela. Resistir é então afirmar a liberdade, a criatividade, a capacidade inventiva, para além das relações de domínio.

Uma das questões que se impõem no contemporâneo é como afirmar diferencialmente essa criatividade e potencializar a dissimetria com o poder, em meio às mudanças de paradigma no trabalho e ao deslocamento da valorização econômica em direção a uma produção imaterial, dita cooperativa e relacional, que coloca justamente a criatividade no centro do processo de produção de valor (Revel, 2008).

Mais do que nunca, é preciso saber que, nesse momento, o que mais interessa ao poder comandar e capturar é exatamente a maneira como se conduz a própria existência e como são estabelecidas nossas relações com os outros. Tudo o que diz respeito à subjetividade passou a interessar sobremaneira às relações de poder, na medida em que é por meio de práticas de sujeição e do governo por individualização que melhor se pode conduzir condutas.

⁶⁴ Z, 2007 a, p.246.

As relações de poder contemporâneas têm procurado capturar os excedentes dos processos de subjetivação, de modo a reabsorvê-los em novas categorias. Por essa razão, Revel (2008) levantou a possibilidade de se pensar a resistência não apenas dentro da história, mas também em relação ao tempo, ou seja, como experimentar novas estratégias de resistência, criar novas formas de vida, e, ao mesmo tempo, conseguir sedimentar os resultados alcançados, pensando a dimensão constituinte da resistência junto com sua dimensão constituída, ou a relação entre insurreições e instituições, como uma só expressão de resistência, e não como uma sucessão de momentos separados. Para a autora, como os processos de subjetivação assumem a forma de experimentações de modos de vida compartilhados (relação a si e com os outros), as instituições formadas a partir dessas relações éticas seriam instituições do comum, que não funcionariam a partir dos pares dialéticos público/ privado, ou individual/ coletivo, pois isso seria retornar ao dualismo do indivíduo (apropriação do privado), versus o Estado (que se apropria do público); ou da particularidade versus a generalidade como universalidade.

Para Revel (2008), a noção de comum, diferentemente, permitiria pensar a persistência das diferenças singulares, isto é, pensar o comum enquanto construção e partilha de um espaço de vida em meio ao qual cada um reforçaria, por sua própria diferença, a potência de uma *comunalidade* com o outro. Nessa perspectiva, a noção do comum permitiria uma reunião de singularidades em seu devir diferencial, na forma de uma vida compartilhada, de uma vida em comunidade; algo que seria, segundo a própria autora, uma política ainda inédita.

De todo modo, a questão que parece reverberar na proposta de Revel vai ao encontro daquela proposta por Foucault (1995) de como encontrar meios de subtrair o pensamento ao modelo de Estado, isto é, da matriz de individualização que é o Estado. E o que se pode opor ao Estado, ou, mais especificamente, aos seus propósitos individualizantes, normalizantes, categorizantes, identificadores e gestores, são práticas de si, sempre tomadas em sua dimensão relacional.

Como já sublinhamos, sobretudo a partir dos anos de 1980, Foucault passou a explorar a irreduzibilidade das técnicas do eu. Desde então, o sujeito passou a ser pensado pelo filósofo

como constituído por técnicas de si historicamente referenciáveis, que se compõem com técnicas de dominação, também historicamente datáveis. Portanto, um sujeito é uma dobra dos processos de subjetivação sobre os procedimentos de sujeição (Foucault, 2004 f; Gros, 2004 b).

Escapar à submissão da subjetividade requer, antes de tudo, recusar reificações sedutoras, em favor de processos de subjetivação, sempre em movimento, em constante devir. Escapar à sujeição quer também dizer sublevar-se, revoltar-se, arriscar-se enfim a dizer *“não obedeço mais”*. Para Foucault (2004 b), esse é o movimento irreduzível que interrompe o fio da história e nela introduz a dimensão da subjetividade. Não mais o indivíduo sujeitado, mas uma singularidade que se afirma na resistência ao poder. Eis aqui a abertura do possível, *“porque nenhum poder é capaz de torná-lo absolutamente impossível”*(p.77).

Ninguém, aliás, é obrigado a ser solidário a eles. Ninguém é obrigado a achar que aquelas vozes confusas cantam melhor do que as outras e falam da essência do verdadeiro. Basta que elas existam e que tenham contra elas tudo o que se obstina em fazê-las calar, para que faça sentido escutá-las e buscar o que elas querem dizer (Foucault, 2004 b, p. 80).

Quando passou a se dedicar prioritariamente à questão ética, Foucault investiu na noção de *“modo de vida”*, como a pedra angular dos processos de subjetivação, de tal forma que resistir ao poder por meio da condução da própria existência implicaria fazer o eterno retorno à questão: *o que estamos fazendo de nós mesmos?*

Foucault (2005 b) procurou investir em uma nova filosofia crítica, ou seja, não aquela que se esforça por determinar as condições e os limites do nosso possível conhecimento, à maneira kantiana, mas sim a que busca as possibilidades de nos transformamos a nós mesmos. Esse *ethos filosófico* estaria pautado em uma crítica permanente de nosso ser histórico, centrado na tarefa de *“transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível”* (p.347). Ou, em outras palavras, *“uma prova histórico-prática dos limites que podemos transpor, portanto, como o nosso trabalho sobre nós mesmos como seres livres”*(p.348).

Trata-se sempre e mais uma vez de se fazer genealogia, na medida em que pensar ultrapassagens possíveis, antes, requer uma análise histórica a respeito das contingências que nos fizeram ser o que somos. Eis porque Foucault dedicou-se não apenas a fazer um diagnóstico do tempo presente, como também quis voltar aos gregos, a fim de neles encontrar um modelo que poderia inspirar a elaboração de uma nova *estética da existência*, uma vez que o modelo helenístico do *cuidado de si* constituiu-se como uma alternativa libertária ao modelo platônico e cristão.

Tanto para Foucault, como para Nietzsche, a Grécia tornou-se um importante modelo a ser pensado, não no sentido literal de procurar retomá-lo na modernidade, mas sim visando reinterpretá-lo para, assim, provocar novos efeitos no tempo presente e na preparação de um porvir.

Particularmente, interessou a Nietzsche (Co. Int. II, 2005) – e também a Foucault - a força plástica presente na cultura grega, isto é, sua capacidade de criar partindo de uma relação saudável com o tempo passado e futuro. A criação, numa perspectiva genealógica, supõe esse poder de assimilação e liberação; apropriar-se do passado para depois dele se liberar. Para o filósofo, tornar-se o herdeiro de um passado, supõe a ação de tentar superá-lo, e não continuar seguindo os mesmos modelos, tendo em mente o quanto *“retribui-se mal um mestre quando se permanece sempre e somente discípulo”* (Nietzsche, Z, 2007 a, p. 105). Portanto, em Nietzsche, criar é superar-se. Nesse movimento, o passado comparece, precisa ser lembrado para, então, ser submetido a uma crítica do presente, com vistas ao futuro.

É somente a partir da mais elevada força do presente que tendes o direito de interpretar o passado; é somente na extrema tensão das vossas faculdades mais nobres que adivinhareis o que é grande do passado, o que é digno de ser conhecido e conservado (Nietzsche, 2005, p. 126).

Em Nietzsche (2005), o pensamento do passado está longe de ser ressentimento, pois esse necessário retorno estará sempre associado ao presente e ao futuro, de tal forma que *“convém admitir que somente aquele que constrói o futuro tem o direito de julgar o passado”* (p. 127). O passado, como a memória, não podem ser considerados meros arquivos, mas sim

instrumentos capazes de servir à vida. Segundo a poesia de Borges (1999), “*A memória do homem não é uma soma; é uma desordem de possibilidades indefinidas*” (p.449).

Todo o saber que não age como uma força transformadora orientada para fora, para a vida, para a criação, serve tão somente para *empanturrar* e contribuir para a formação de “*uma certa interioridade caótica que o homem moderno designa, com estranha soberbia, como sendo a sua ‘interioridade’ específica*” (Nietzsche, 2005, p.100). Essa interioridade caótica, repleta de tudo aquilo do qual não se conseguiu dar conta, do que não foi possível se desvencilhar, o que não foi possível *digerir*, é, para Nietzsche, uma enfermidade: a doença do ressentimento; quando “*esmorece no homem o verdadeiro instinto de cura, ou seja, o instinto de defesa e ofensa. Não se sabe nada rechaçar, de nada se desvencilhar, de nada dar conta – tudo fere*” (Nietzsche, EH, 1995, p. 30). O ressentimento nasce dessa fraqueza, dessa suscetibilidade doentia que conduz à impotência e à sede de vingança, ao revolver venenos em todos os sentidos, continuamente. Estar esclarecido sobre o ressentimento é estar atento a essa *indigestão* funesta, a fim de retomar um *pathos* agressivo de superação.

O superar-se implica o fortalecimento de um espírito seletivo, que mede, avalia e afirma a vida, sem precisar dizer sim à tudo. Em outras palavras, implica desenvolver o que Nietzsche muitas vezes denominou como *força do espírito*, que nada mais seria que uma grande “*força digestiva*” (Nietzsche, BM, 1992, §230), que envolve tanto a capacidade de apropriação do que lhe é estranho, quanto a disposição, e até a coragem, de ignorar ou rejeitar tudo o que lhe é desfavorável em termos de potência.

O homem é difícil de descobrir e, mais difícil que tudo, descobrir-se ele a si mesmo; muitas vezes mente o espírito a respeito da alma. Assim obra o espírito de gravidade./ Descobriu-se a si mesmo, porém, o homem que diz: “Este é o *meu* bem e mal”. Destarte, fez calar-se a toupeira e anão que diz: “Bem para todos, mal para todos”. / Em verdade, também não gosto daqueles para os quais todas as coisas são boas e este é o melhor dos mundos. A esses chamo onicontentes./ Onicontentamento que sabe saborear tudo: não é o melhor dos gostos! Respeito as línguas e os estômagos rebeldes e exigentes, que aprenderam a dizer “eu” e “sim” e “não”./ Mas mastigar é digerir qualquer coisa – isso é próprio de porcos! Dizer sempre “I-A” – aprendeu isto somente o burro e quem tem o seu espírito”(Nietzsche, Z, p. 232).

O *espírito de gravidade* corresponde a um dos atributos do *homem superior*, que aparece em *Assim falou Zaratustra* como um *tipo*, um personagem conceitual, marcado também pelo seu desprezo à terra, por sua impotência para rir, seu pesadume, seu gosto por carregar fardos e sua inclinação à vingança. De acordo com Deleuze (1997), a teoria do *homem superior* nietzscheana apresenta uma crítica à mistificação do humanismo, em especial àquela que pretende levar o homem à perfeição, à sua realização total, ao lugar de Deus. Como descreveu Deleuze (1997),

O homem superior vence os monstros, expõe os enigmas, porém ignora o enigma e o monstro que ele próprio é. Ignora que afirmar não é carregar, atrelar-se, assumir o que é, mas, ao contrário, desatrelar, livrar, descarregar o que vive. Não carregar a vida com o peso dos valores superiores, mesmo heróicos, porém criar valores novos que façam a vida leve ou afirmativa (p. 115).

O homem superior, tomado por ressentimento, não consegue efetuar a potência que é, pois só entende de acúmulos, fardos e arquivos, e muito pouco de criação, liberação e esquecimento. Saúde, em Nietzsche, é conhecer da arte da memória e do esquecimento, a fim de melhor enxergar as forças que fortalecem o presente e abrem vias para uma potência ativa, uma potência de luta e resistência.

IV. 2 - UMA ARTE DA MEMÓRIA E DO ESQUECIMENTO:

Um homem que vingou faz bem aos nossos sentidos: ele é talhado em madeira dura, delicada, e cheirosa ao mesmo tempo. Só encontra sabor no que lhe é salutar; seu agrado, seu prazer cessa, onde a medida do salutar é ultrapassada. Inventa meios de cura para injúrias, utiliza acasos ruins em seu proveito; o que não o mata o fortalece. De tudo o que vê, ouve e vive forma instintivamente *sua* soma: ele é um princípio seletivo, muito deixa de lado. Está sempre em *sua* companhia, lide com homens, livros ou paisagens: honra na medida em que *elege, concede, confia* (...) Descrê de “infortúnio”, como de “culpa”: acerta contas consigo, com os outros, sabe *esquecer*.

Friedrich Nietzsche.⁶⁵

Tornar-se um princípio seletivo, saber guardar e honrar aquilo que tem valor para si, e perder e esquecer o que não vale a pena ser salvo, tudo aquilo que estorva a vida, é a chave para encontrar o caminho do que Nietzsche (GC, 2001) chamou de *a grande saúde*, “*uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar...*” (§382, p. 286).

Portanto, a *grande saúde* não é um estado que se adquire de uma vez por todas, para nele se conservar. Trata-se, antes, de algo que incessantemente se perde e se conquista, com experimentação, ousadia e risco. E um dos indícios mais claros de uma saúde forte é a presença de uma grande força plástica, modeladora, regeneradora, que propicia não só o esquecimento, como também a criação de uma memória instauradora de mundos, uma *memória da vontade* (Nietzsche, GM, 1998).

Nietzsche (GMII, 1998) alterou as concepções tradicionais do esquecimento e da memória, a fim de torná-los forças ativas. O esquecimento deixa de ser algo passivo, para

⁶⁵ EH, 1995, p.26.

tornar-se uma força inibidora ativa, que traz sossego, protege o *presente* e guarda espaço para o novo. Assim como também a memória não será entendida como um arquivo morto, que guarda as marcas de um passado inexorável, não transformável. Desse modo, ao invés de um passivo “*não-mais-poder-livrar-se*”, a memória será então interpretada como “*um ativo não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir querendo o já querido, uma verdadeira memória da vontade*” (Nietzsche, GMII, §1, p. 48) – vale salientar como o *querer* foi sublinhado por Nietzsche.

O lembrar, em Nietzsche, é, portanto, esse continuar querendo o já querido. A *memória da vontade* indica esse *seguir querendo*, onde a palavra *vontade* não se confunde com a intenção de uma consciência no agir, mas sim aquilo que é capaz de ligar algo que já foi certa vez querido, desejado, a um querer que se projeta no futuro.

Vale salientar que, em Nietzsche, corpo e espírito são um só, de forma que memória e esquecimento fazem parte de um mesmo processo de *digestão*. Dito de outro modo, mais do que a expressão de uma feliz metáfora, esses processos, como atividades do corpo, se confundem com o próprio processo digestivo. Como lembrou Ferraz (2002), Nietzsche, em vários momentos de sua obra, retomou conceitos do campo da fisiologia e fez deles ferramentas conceituais para pensar sua filosofia, colocando definitivamente em xeque a separação feita tradicionalmente entre corpo e espírito. A digestão foi então estendida para o campo do espírito, “*O espírito é um estômago*” (Nietzsche, Z, 2007 a, p. 246).

Para Nietzsche (BM, 1992), em todo querer existe uma pluralidade de sensações, assim como em todo ato de vontade está presente não apenas um complexo de sentir e pensar, mas sobretudo um afeto que comanda, ou seja, um homem que *quer*, que investe em algo seu desejo, é tomado por um afeto de comando dirigido a esse algo, que ele passa a obedecer. Nesse aspecto, é importante ressaltar, que somos, ao mesmo tempo, aquele que comanda e também aquele que obedece, embora tenhamos o hábito de ignorar esse processo quando nos prendemos ao conceito do “eu”. Isso ocorre porque, na grande maioria dos casos, só há querer quando se pode esperar o efeito da ordem, isto é, a ação. Essa sensação de causalidade de um “eu” gera um tal estado de prazer, que o *querente* acredita, com elevado grau de certeza, que

vontade e ação sejam a mesma coisa, quando, na verdade, o querer não basta para agir. É preciso também saber obedecer:

Mas onde quer que eu encontrasse vida, ouvi, também, falar em obediência. Todo vivente é um obediente./ E, em segundo lugar: manda-se naquele que não sabe obedecer a si mesmo. É este o modo de ser do vivente./ E foi esta a terceira coisa que ouvi: que mandar é mais difícil que obedecer. E não somente porque quem manda carrega o peso de todos os que obedecem, e é fácil que este peso o esmague. -/ Um tentame e uma ousadia parece-me haver em todo mando; e, quando manda, sempre o vivente põe a si mesmo em risco./ Sim, até quando manda em si mesmo: também em tal caso deve ele expiar o seu mandar. Deve tornar-se juiz, víndice e vítima da sua própria lei (Nietzsche, Z, 144-145).

Saber obedecer a si mesmo é conquista de potência, e disposição para colocar-se em risco com fins de superação. Mando e obediência aparecem como forças que organizam o caos que quer tornar-se multiplicidade, e o bom funcionamento do corpo depende do domínio das forças mais nobres, que atuam sobre as outras, que passam a subordinar-se ao mando das primeiras. O corpo é visto aqui como “*uma estrutura social de muitas almas*” (BM, §19, p.25), em que participam “*subvontades*” e “*sub-almas*” que estão à serviço daquele que *quer*, daquele que tornou-se *senhor*, como em uma organização hierárquica de valores.

Para manter esse bom funcionamento do corpo, Nietzsche (GMII, 1998) destacou o importante papel do esquecimento, como o grande “*zelador da ordem psíquica*” (p. 47), já que toda ação e criação exigem esquecimento. A vida criadora é esquecimento, é abandono, um querer entregar-se ao por fazer e dar lugar ao novo, pois “*não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente, sem o esquecimento*” (GMII, 1998, p. 47-48). O esquecimento aquieta e silencia a consciência e o submundo de forças que guerreiam continuamente, ou estabelecem, entre si, alianças e tréguas temporárias (Ferraz, 2002).

O esquecimento é uma *força plástica* que nos permite coincidir com o instante presente, pois inibe qualquer fixação de marcas na memória. Ao passo que a memória é uma faculdade oposta, desenvolvida para se superpor ao esquecimento, para suspendê-lo, impedindo sua atividade salutar. Essa relação entre esquecimento e memória está no centro da formação do homem como um “*animal que pode fazer promessas*” (Nietzsche, GMII, §1, p. 47).

O desenvolvimento da memória foi aquilo que o tornou confiável, inclusive para si mesmo, “*para poder, enfim, como faz quem promete, responder por si como porvir*” (idem, p. 48).

Como já mencionado em outro momento, a formação do homem capaz de prometer está na origem do que se passou a chamar de responsabilidade, e do imenso e violento trabalho de construção de uma “moralidade do costume”, a qual, para um *indivíduo soberano*, constitui tão somente um meio, pois, tornar-se soberano implica liberar-se da moral, em favor de uma vontade própria:

Este liberto ao qual é *permitido* prometer, este senhor do *livre*-arbítrio, este soberano – como não saberia ele da superioridade que assim possui sobre todos os que não podem prometer e responder por si, quanta confiança, quanto temor, quanta reverência desperta – ele “*merece*” as três coisas. (...) O homem “livre”, o possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade, tem nesta posse a sua *medida de valor*: olhando para os outros a partir de si, ele honra ou despreza (Nietzsche, GMII, §2, p. 49).

Como destacou Ferraz (2002), para Nietzsche, o homem colocou em risco sua saúde, sua total coincidência com o presente e, por conseguinte, a condição de sua felicidade, em nome de uma outra potência, aquela que lhe permitiu projetar-se no futuro, responder por si como futuro, enfim, a potência de poder inventar um futuro para si.

Em naturezas fortes, nobres e ativas, tanto quanto a força de prometer e responder por si, há uma superabundância de força plástica, que propicia o esquecimento, e que as faz não levar tão a sério seus inimigos e suas desventuras, pois são inaptos tanto para o perdão, como para a culpa. Seu *amor fati* é um poderoso antídoto contra o remorso e o ressentimento. Há aqui um poderoso metabolismo, capaz de digerir as mais duras experiências.

Minha fórmula para grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo*... (Nietzsche, EH, 1995, p.51).

O ressentido, ao contrário, por não conseguir esquecer, por ter a boa digestão entravada, torna-se um *dispéptico*, refém de seu passado e de suas marcas, incapaz de exteriorizar sua agressividade e de liberar-se para o novo.

O homem nobre também pode enfrentar momentos de ressentimento, já que a *grande saúde* não descarta o valor que pode ter a doença, como uma possibilidade de ruptura da repetição de gestos e hábitos do cotidiano, como uma oportunidade para o ócio, o esquecimento e a criação (Nietzsche, HDH, 2000 a, § 289, p. 193-194). Mas, naquele que é nobre, o ressentimento logo se consome e se exaure em reações imediatas, por isso não chega a envenenar. Sua memória serve também para rejeitar o passado, para fornecer elementos que afastem o passado, segundo a fórmula nietzscheana de que “*o próprio passado padece quando a história serve à vida e se acha dominada pelos instintos vitais*” (Nietzsche, Co. Int. II, 2005, p. 93).

Em suma, o problema ético que deve ser sempre retomado, quer se trate de um sujeito, de um povo ou de uma cultura, é o de saber até que ponto o passado deve ser esquecido, para que não se torne o aprisionador do presente. Mais ainda, saber qual a força plástica do sujeito, do povo ou da cultura em questão, que é capaz de assimilar o passado, curar as feridas, reparar as perdas e reconstituir as formas destruídas, ou transformá-las em algo novo. Isso implica a faculdade tanto de esquecer, quanto de lembrar no momento oportuno (Nietzsche, Co. Int. II, 2005).

Como defendeu Nietzsche (Co. Int. II, 2005), “a história só é suportável para as personalidades fortes; para as personalidades fracas, ela somente consegue sufocá-la” (p.113). Quanto mais forte o sujeito, maior será o *quantum* de passado que ele poderá assimilar, acolher e transformar. A perspectiva é sempre genealógica, isto é, o presente nos força a pensar o passado, com vistas a um futuro. O passado está à serviço de um presente e de um futuro, e quanto mais ele pode ser assimilado e acolhido, mais abundantes e potentes serão seus efeitos. Usando uma imagem nietzscheana, “*a árvore sente muito mais as suas raízes, ainda que não possa vê-las, mas atribui a grandeza delas à grandeza e ao vigor dos seus ramos visíveis*” (Nietzsche, 2005, p. 93-94).

Acolher um passado e uma história requer que tenhamos um amplo conhecimento a seu respeito, a fim de que possamos bem avaliar o que é digno de ser conservado, o que precisa ser reparado e aquilo que já pode ser descartado. Sufocá-lo, ao contrário, pode conduzir a ressentimentos, paralisias, debilidades e repetições do mesmo; repetições de antigas armadilhas, das quais já poderíamos nos ter libertado, caso o passado e a história tivessem sido de fato utilizados como instrumentos à serviço da vida.

A memória de um povo, assim como sua história, podem tornar-se um campo de batalha, na medida em que elas não são apenas analisadores de forças, mas também, e sobretudo, modificadores (Foucault, 2002). Aqueles que estão na posição de poder dizer a verdade da história ocupam uma posição estratégica decisiva, razão pela qual as práticas de resistência precisam avançar nesse combate. Eis porque Foucault (2012 d) quis dar a palavra aos que ficaram para trás nessa rede de saber, aos que não puderam tomar a palavra e foram obrigados ao silêncio pela violência da história, isto é, por todos os sistemas de dominação que os fizeram calar.

Mas é importante não esquecer o quanto, muitas vezes, os vencidos nesse jogo discursivo, onde a guerra é travada através da história que a narra, são destituídos não apenas da possibilidade de narrar sua própria história, mas também expropriados de sua fala, própria do lugar que ocupam, ou seja, passam a repetir o discurso dos vencedores. Assim é que famílias pobres, por exemplo, clamam pela redução da maioria penal, quando serão os seus filhos, ou os dos seus pais, os primeiros a serem presos; ou quando um povo considera necessário os controles mais duros que recaem sobre si próprio, inclusive os reivindicando na linguagem do poder dominante. Nas palavras de Foucault (2012 d):

Há duas dificuldades. Primeira: os que foram vencidos – aliás, no caso em que haja vencidos – são aqueles a quem, por definição, retiraram a palavra! E se, no entanto, eles falassem, não falaria sua própria língua. Impuseram-lhes uma língua estrangeira. Eles não são mudos. Não é que eles falem uma língua que não se tivesse ouvido e que, agora, nos sentiríamos obrigados a escutar. Pelo fato de terem sido dominados, uma língua e conceitos lhe foram impostos. E as idéias que assim lhes impuseram são a marca, cicatrizes da opressão à qual foram submetidos. Cicatrizes, traços que

impregnam seu pensamento. Diria mesmo que impregnam até suas atitudes corporais (p. 104).

Memórias aguçadas, sustentadas por firmes propósitos de transvaloração, podem ferir de morte, ou destroçar a barreira, a sisudez e o decoro forçado de muitas histórias produzidas e auto-intituladas como oficiais. Nesse caso, a memória é também arma de guerra contra silenciamentos, produções de medo e moralidades que servem à dominação. O querer-não-esquecer um passado que precisa ser reparado, e transformar essa memória em instrumento de luta e resistência, não é o mesmo que não-ser-capaz-de-esquecer uma história que atormenta e, por isso, perder-se e envenenar-se com ressentimentos. Os movimentos parecem se aproximar, mas há entre eles uma diferença crucial: a crítica do presente e a aposta no futuro, ou, mais sinteticamente, a disposição em construir uma *memória do futuro*⁶⁶.

E aquele que deva ser um criador no bem e no mal: em verdade, primeiro, deverá ser um destruidor e destroçar valores./ Assim, o mais alto mal faz parte do mais alto bem: mas é este o criador. - / *Falemos* nisso, ó os mais sábios dentre os sábios, ainda que seja tarefa espinhosa. Silenciar é pior: todas as verdades silenciadas tornam-se venenosas (Nietzsche, Z, 2007 a, p. 146-147).

Certas memórias de fato não interessam ao poder, uma vez que controlar o passado, prolongar o não dito, é dominar o presente e bloquear possíveis inversões nas relações de força. Não à toa, muitos daqueles que insistem em não esquecer, e que querem gritar para o mundo a sua própria história de terror e humilhação, ou quando se esforçam por trazer à luz do presente históricos de exploração e violência, como é o caso das lutas das minorias (mulheres, negros, pobres, homossexuais e todos os atingidos pela violência do Estado), não raro são tachados de loucos, radicais e até ressentidos, sobretudo quando não aceitam participar de acordos de paz, de conciliação e de esquecimento. Na verdade, mais apropriado seria dizer pseudo-acordos, que não passam de manobras vis, perversas, que prolongam os mesmos jogos

⁶⁶ Termo proposto pelo Prof. Auberives Maciel, durante a qualificação desta Tese de Doutorado.

de poder e dominação, sob a produção contínua das paixões tristes da culpa, da punição e da esperança⁶⁷.

Assim é que, em nome da ordem democrática e da chamada conciliação nacional, muitos países latino americanos, como o Brasil, que sofreram ditaduras civis-militares sangrentas, inventaram leis que pudessem favorecer o enterro solene de um passado incômodo, porque claramente se trata de um passado que coloca em discussão as próprias bases que sustentam o chamado Estado Democrático de Direito. Essas são as verdades que, quando silenciadas, tornam-se extremamente venenosas, haja vista a continuidade, em nosso país, de práticas de tortura, violências e arbitrariedades praticadas por um corpo de polícia qualificado e regido por códigos militares.

Como já alertamos em outro momento, e é sempre bom lembrar, aqueles que sofrem violências podem realmente cair na teia do ressentimento, e nela perderem-se. Sem dúvida, há ressentidos de esquerda e de direita; tanto no cume do poder, quanto na sua base submissa. Mas o importante é saber que, entre guerreiros e ressentidos, o que os separa e os distingue é a qualidade das forças, ou seja, se neles predominam as forças ativas ou as reativas.

Forças ativas estão voltadas para a criação, para a apropriação, para a imposição de formas, para a afirmação de uma vontade de potência, para a afirmação de uma diferença; ao passo que as forças reativas voltam-se para a negação do outro, são instrumentos do nihilismo. Como reconheceu Deleuze (1976), trata-se de um problema difícil e delicado, porque põe em jogo a arte das interpretações qualitativas:

⁶⁷ Como exemplo, podemos citar a Comissão Nacional da Verdade - sancionada em novembro de 2011 pela Presidente da República e instalada em março de 2012 -, criada para investigar “violações de direitos humanos no período de 1946 a 1988”. Para além do repúdio dos conservadores e do apoio pouco crítico oferecido por muitos segmentos da sociedade, é preciso destacar uma “terceira via” que identificou no trabalho desta Comissão a continuidade de pseudo-acordos de revisão da história, pois, em lugar de efetivamente investigar e publicizar amplamente os atos praticados por um terrorismo de Estado, optaram por sustentar uma “*comissão do possível*”, que conta com poucos integrantes; que está prevista para durar apenas dois anos; que desviou taticamente seu foco de atenção, ao não se concentrar no período da ditadura civil-militar, entre 1964 e 1985; e que não poderá enviar suas conclusões às autoridades competentes, tampouco publicizar todos os dados colhidos (decisão que supostamente ficará a seu critério). Mas a “terceira via”, composta por alguns grupos e pelo GTNM, prossegue em seu trabalho de romper com certas verdades silenciadas (Coimbra, 2013).

Ativo e reativo designam as qualidades originais da força, mas *afirmativo e negativo* designam as qualidades primordiais da vontade de potência. Afirmar e negar, apreciar e depreciar exprimem a vontade de potência, como agir e reagir exprimem a força. (...) Ora, se devemos dar a maior importância a esta distinção de duas espécies de qualidades, é porque esta se encontra sempre no centro da filosofia de Nietzsche; entre a ação e a afirmação, entre a reação e a negação, existe uma afinidade profunda, uma cumplicidade, mas não há qualquer confusão. Mais ainda, a determinação destas afinidades põe em jogo a arte da filosofia. Por um lado, é evidente que existe afirmação em qualquer ação, negação em qualquer reação. Mas, por outro lado, a ação e a reação são antes de mais como que meios, meios ou instrumentos da vontade de potência que afirma e que nega: as forças reativas, instrumentos do niilismo. (...) a afirmação e a negação extravasam a ação e a reação, porque elas são as qualidades imediatas do próprio devir: a afirmação não é a ação, mas o poder de se tornar ativo, o devir ativo em pessoa; a negação não é a simples reação, mas um devir reativo (p. 82-83).

Como já o dissemos, e voltamos a frisar, as forças reativas conseguem triunfar em uma pessoa, ou em uma sociedade, porque decompõem outras forças, subtraem poder, separam a força ativa daquilo que ela pode, até fazer com que a força ativa se reúna a elas, tornando-se ela própria reativa num novo sentido (Deleuze, 1976). Eis aqui uma imagem do devir reativo das forças, nas palavras de *Nietzsche-Zaratustra* (2007 a):

Onde encontrei vida, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servo encontrei a vontade de ser senhor./ Que o mais fraco sirva o mais forte, a isto o induz a sua vontade, que quer dominar outros mais fracos: esse prazer é o único de que ela não quer prescindir./ E, tal como o menor se abandona ao maior, para conseguir poder e prazer no menor de todos, assim também o maior se abandona a si mesmo e, por amor do poder – põe em risco sua vida./ É esta a abnegação do maior: de que é risco e perigo e um lance de dados com a morte./ E onde há sacrifícios e serviços prestados e olhares amorosos: ali, também, há vontade de ser senhor. Por caminhos oblíquos, introduz-se o mais fraco na fortaleza e até no coração do mais forte – e, ali, furta poder (p. 145).

Como destacou Deleuze (1976), Nietzsche dedicou um livro inteiro – *Genealogia da Moral* - à análise das figuras do triunfo reativo no mundo: o ressentimento, a má consciência e o ideal ascético, mostrando, em cada caso, como as forças reativas não triunfam ao compor uma força superior, mas decompondo e separando a força ativa de sua potência. E em cada caso essa separação repousa em uma ficção, em uma mistificação ou em uma falsificação.

Lembre-mo-nos do modo de agir do *tipo sacerdote*, ou dos *novos padres*, que abordamos no ítem quatro do segundo capítulo.

Portanto, memória e esquecimento devem ser pensados a partir das forças que colocam em jogo. Se retornarmos à nossa pergunta inicial – o que se quer quando se pede por justiça? -, afirmando a atualidade do *espírito de vingança* e do *homem do ressentimento* entre nós, veremos como o poder punitivo busca sua legitimação na produção e exploração de certas memórias, capazes de potencializar dores e, assim, justificar seu avanço sobre a população. Com essa estratégia, produz-se desejos de harmonia, de igualdade e de erradicação do mal e do sofrimento, por meio de uma justiça que vai em busca de causas e culpados. Essa é a justiça das tarântulas, de que nos falou Nietzsche (Z, 2007 a), aquela que tece uma teia de pequenas vinganças, com o “*delírio tirânico da impotência*” (p. 129), mas sempre bem disfarçadas sob o nome da virtude da justiça.

Por isso, Nietzsche, em diversos momentos, nos advertiu a suspeitar de todo aquele em que é grande o pendor para punir e acha-se justo por isto. Mas suas críticas foram dirigidas às forças reativas que se apropriaram da idéia de justiça, e não propriamente à potência que ainda persiste sob a mesma denominação.

IV. 3 – POR UMA OUTRA IDÉIA DE JUSTIÇA:

O mundo parece cheio de “servidores da verdade”, porém, a virtude da justiça está raramente presente, mais raramente ainda é reconhecida e é quase sempre mortalmente odiada – ao passo que o cortejo das falsas virtudes foi sempre, ao contrário, cercado de pompa e honrarias. Poucos são os espíritos que servem realmente à verdade, pois há poucos que possuem a pura vontade de ser justos e, entre estes, em menor número ainda, estão aqueles que têm a força para sê-lo.

Friedrich Nietzsche.⁶⁸

Em sua *II Consideração Intempestiva*, Nietzsche (2005) relacionou justiça e verdade em um sentido que se distancia tanto da justiça enquanto sistema, como da verdade como razão científica, ou *vontade de verdade* a qualquer preço. Desde aquele momento, o filósofo procurou pensar uma idéia de justiça ativa, trágica, uma *virtude-força*⁶⁹ rara, que quer fazer *jus* ao real, contra todo julgamento moralizador, “*pois as virtudes mais elevadas e mais raras se juntam e se ocultam na justiça, como num oceano insondável que recebe e absorve em si rios vindos de todos os horizontes*” (p. 116).

Nessa perspectiva, o espírito de justiça não se confunde com a perseguição de uma objetividade histórica (Nietzsche, Co. Int. II, 2005), mas sim com uma espécie de genialidade capaz de examinar a fundo uma questão, dar à volta a ela, ir atrás de sua genealogia, a fim de combater convicções cristalizadas:

É certo que há uma espécie bastante diversa de genialidade, a da justiça; e de modo algum posso me resolver a considerá-la inferior a uma outra genialidade, seja filosófica, política ou artística. É de sua natureza evitar, com sentida indignação, tudo aquilo que ofusca e confunde o julgamento

⁶⁸ Co. Int. II, 2005, p.217.

⁶⁹ Em latim, *virtus* é igual a força, potência. “Virtude à maneira da Renascença, virtù, virtude isenta de moralina” (Nietzsche, AC, 2007 b, §2, p. 11).

acerca das coisas; ela é, portanto, uma adversária das convicções, pois quer dar a cada coisa, viva ou morta, real ou imaginada, o que é seu – e para isso deve conhecê-la exatamente; por isso põe cada coisa na melhor das luzes e anda à sua volta com olhar cuidadoso (Nietzsche, HDH, 2000 a, § 636, p. 305).

Como defendeu Benoit (2010), Nietzsche recusou firmemente a instauração da justiça sobre a terra – no seu sentido fraco, reativo, de negação -, mas também não deixou de mencionar a possibilidade de criação ou fortalecimento de uma *nova justiça*, ou de uma *grande justiça* (Nietzsche, GC, 2001, §289; BM, 1992, §213), que acaba por recapitular o próprio filosofar nietzscheano, que consiste na arte do ensaio, da tentativa ou da experimentação. E poderíamos aqui acrescentar a própria disposição para o risco, num sentido muito próximo do que Foucault (2011) definiu como *a coragem da verdade*.

Pode-se mesmo considerar que os aspectos centrais da filosofia nietzscheana emergem nessa possibilidade de criação de *uma nova justiça*, ou seja: uma nova relação com a verdade e com a moral, seja na forma da luta contra a vontade de verdade, da transvaloração de valores ou do confronto ético diante da abertura de uma multiplicidade de interpretações.

Penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele *pode-se* ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações* (GC, 2001, §374, p. 278).

Fazer justiça, dentro dessa nova concepção, requer não apenas a arte da interpretação e da avaliação das forças em jogo, mas também a disposição, ou a força capaz de dar forma e sentido. Em outras palavras, a potência presente nessa *nova justiça*, em Nietzsche, seria uma regulação imanente às pulsões que se interpretam umas às outras sem cessar, em direção a uma intensificação de potência (Benoit, 2010).

Partindo dessa leitura, de uma *nova justiça* como possibilidade de aumento de potência e afirmação de uma prodigalidade, de uma superabundância (e não mais como equilíbrio), Benoit (2010) chegou à interpretação de que essa *nova justiça* coincide com o amor, ao colocar-se para além do bem e do mal, fundada em conflitos não dissimulados e não edulcorados. “O

que se faz por amor sempre acontece além do bem e do mal” (Nietzsche, BM, 1992, §153, p. 80). Amor como necessidade de sair de si, por abundância, em busca de mais crescimento.

Justiça entendida como *“auto-regulação da vontade de potência”*, uma espécie de potência de *“equilibração das forças”*, face à impossibilidade de se fixar um equilíbrio na estrita acepção do termo, já que tudo é fluxo (Benoit, 2010, p. 70). Para Benoit, o problema da *nova justiça*, em Nietzsche, reside nesta tensão entre equilíbrio e desequilíbrio ou transbordamento. Nesse aspecto, acerca da regulação, é preciso também sublinhar que se trata de uma ordenação não moral dos instintos, no sentido de um ajustamento criativo à realidade, e potencialmente transformador e transvalorador, pautado em hierarquias singulares, calcadas na experimentação vivida, e nunca em novas tábuas de leis (Martins, 2010).

Ao pensar a possibilidade de *uma nova justiça*, Nietzsche reforçou a afirmação da vida, sempre presente em sua filosofia, guardando distância de qualquer idéia relativa à possibilidade de correção da mesma. Nesse sentido, uma justiça que quer afirmar a totalidade do real, a efetividade em devir, só poderia ser criação, pois, como interpretou Martins (2010), *“adequar-se a algo que não existe previamente é experimentar-se, transformar o que há sem modelos prévios, permitir-se a Versuch, a experimentação de si, a arte da vida, a experiência estética de enfrentar o novo e por conseguinte de contribuir para sua invenção”* (p.76).

Portanto, como destacou Benoit (2010), a justiça, em Nietzsche, não poderia ser qualificada como mera adaptação ou fidelidade ao real, pois fazer justiça é também interagir com os fluxos e forças do real; interpretar, avaliar e decidir em meio a eles. Trata-se de *uma nova justiça* ativa, livre do *ressentimento* e do *espírito de vingança*, pois somente a ação e a criação podem nos liberar das forças reativas.

Assim, se, por um lado, o Direito serve aos fracos, que nele buscam garantir algum poder por meio de um expediente legal, socialmente legitimado; por outro, o Direito, como prática, também pode proteger os fortes, facilitando reparações sociais e inibindo a ação dolosa dos fracos. Advogados ativistas, por exemplo, movidos por uma justa indignação contra relações de sujeição e domínio são poucos, mas suscitam acontecimentos, por vezes silenciosos e imperceptíveis, que podem, porém, formar novos mundos e abrir possíveis no real. Juízes

não *sacerdotes* parecem bem mais escassos, mas o que realmente importa é continuar pensando em novas práticas (pensamentos também são acontecimentos)⁷⁰. Poderíamos, então, pensar, como apontou Martins (2010), em uma prática do Direito que assumiria, assim, um caráter contingente e útil para a vida coletiva, sem implicar a necessidade de instauração de uma moral, como verdade que categoriza e oprime diferenças.

Como mencionamos fortes e fracos, cabe novamente salientar que força e fraqueza, em Nietzsche, estão relacionadas ao domínio de forças ativas ou reativas em um sujeito, e não a recursos físicos e materiais. Além disso, é importante também lembrar que, para o filósofo, a disposição justa, igualmente, está ligada à vontade de potência ativa, de tal modo que a redistribuição de riquezas, como alguns preconizam, não viria restaurar a justiça entre os homens. A *nova justiça* pode crescer em todos, enquanto transvaloração e mudança de *espírito*, de pensamento, de postura ética frente à vida: “*o que precisamos não são novas distribuições pela força, mas graduais transformações do pensamento; em cada indivíduo a justiça deve se tornar maior e o instinto de violência mais fraco*”(Nietzsche, 2000 a, HDH, §452, p. 244). Nessa nova abordagem, a intensificação da justiça, como “*transformação do pensamento*”, deve ser aqui entendida como conhecimento (no sentido nietzscheano do termo) e aproximação com o real; enquanto que violência, ou “*instinto de violência*”, no sentido aqui colocado, seria negação e revolta contra a vida, contra as diferenças.

Claro que há violências afirmativas, assim como justças enfraquecidas. Mas o que está em questão é como avaliar, a cada momento, as fronteiras que distinguem as vontades de potência livres e ativas, de outras marcadas por ressentimentos e dominadas por reatividades.

Quando passamos de nossa relação com o real, para a relação mais próxima com o outro, em meio às trocas e os embates coletivos, a questão torna-se ainda mais difícil, pois pensar a justiça, não somente como auto-regulação de uma vontade de potência, mas também como regulação social das diferenças e das múltiplas vontades, é sempre um risco a ser enfrentado.

⁷⁰ Nietzsche, BM, 1992, §285.

Já havíamos nos aproximado desse tema quando abordamos a possibilidade de desenvolvimento de uma responsabilidade ética para o sujeito, que não se sustenta na idéia de livre-arbítrio, ou de culpa. Agora, retomando a mesma questão pelo viés de uma desejável ordenação do caos pulsional, que afeta a relação consigo mesmo e com os outros, podemos caminhar novamente em direção ao conhecimento, dentro da idéia de que o conhecimento da realidade é *o mais potente dos afetos*, porque, com ele, por meio dele, é possível afirmar a vida com mais intensidade.

Fazer do conhecimento o mais potente dos afetos marca o mais feliz encontro entre Nietzsche e Spinoza, no ponto de maior convergência entre as duas filosofias. Ambos fizeram do conhecimento criação e atividade de fruição da vida. Como disse Nietzsche (2004 a), em *Aurora*,

A felicidade do homem que conhece aumenta a beleza do mundo e torna mais ensolarado tudo o que há; o conhecimento põe sua beleza não só em torno das coisas, mas, com o tempo, *nas* coisas; - que a humanidade vindoura dê testemunho dessa afirmação! (...) na atividade de um bem treinado *entendimento* que procura e inventa (*não* na “intuição”, como os teólogos e semiteólogos alemães; *não* na visão, como os místicos, e tampouco no fazer, como todos os práticos) (§550, p. 274).

Em Nietzsche, conhecer é criar (Fogel, 2005). Fazer justiça também o é, pois, se implica o conhecimento das forças, dos contextos e das relações entre os homens, não poderia limitar-se à aplicação de leis, códigos e regulamentos. Mais do que da verdade, trata-se de um conhecimento dos valores, dos sentidos e das forças. Não mais escolher entre o verdadeiro e o falso, mas sim avaliar entre o nobre e o vil, o alto e o baixo, segundo a natureza das forças que se apropriam do pensamento (Deleuze, 1976).

De todo modo, é inegável que a questão da verdade continue sempre reverberando quando se fala em justiça, razão pela qual, pensar *uma nova justiça*, implica pensar novas relações com a idéia de verdade.

IV.3.1 – A Coragem da Verdade:

Trabalhar para tornar mais irritáveis as epidermes e mais renitentes as sensibilidades, aguçar a intolerância aos fatos do poder e aos hábitos que os ensurdecem, fazê-los aparecer naquilo que têm de pequeno, de frágil e, conseqüentemente, de acessível, modificar o equilíbrio dos medos, não por uma intensificação que aterroriza, mas por uma medida da realidade que, no sentido estrito do termo, “encoraje”.

Michel Foucault.⁷¹

Na perspectiva nietzscheana, verdades não são algo a possuir, mas sim algo em que se pode crer, ou algo que se pode utilizar. Quando se afirma a posse de uma verdade, isso indica tão somente a *suposição* ou a *convicção* de que se possui uma verdade (Nietzsche, VM, 2004b, §177). Como concluiu Machado (2002), evidência e certeza não são critérios para se chegar à verdade, pois que, em Nietzsche, a idéia de verdade está mais ligada ao esquecimento e à suposição. Somente pelo esquecimento o homem pode chegar a crer que possui uma verdade, ainda que possua nada mais que metáforas das coisas (Nietzsche, VM, 2004b).

Como disse Nietzsche (VM, 2004b), “*todo conceito nasce da identificação do não idêntico*” (p. 68); o conceito “*nada mais é que o resíduo de uma metáfora*” (p. 70). Ele nasce das omissões do real e das diferenças individuais. Esse é o caminho percorrido para a formação das verdades, isto é, das metáforas mais usuais empregadas por uma sociedade.

O que é então a verdade? Uma multiplicidade incessante de metáforas, de metonímias, de antropomorfismos, em síntese, uma soma de relações humanas que foram poética e retoricamente elevadas, transpostas, ornamentadas, e que, após um longo uso, parecem a um povo firmes, regulares e constringedoras: as verdades são ilusões cuja origem está esquecida, metáforas que foram usadas e que perderam a sua força sensível (Idem, p. 69).

⁷¹ 2012 e, p. 61.

Conhecemos tão somente a rede conceitual que nós próprios criamos, relações que remetem umas às outras, relações metafóricas. Para Nietzsche (VM, 2004b), há um instinto fundamental no homem que o impele a construir metáforas, a construir para si um mundo novo. Mas esse seria um instinto de criação, não de conhecimento.

Para o filósofo, “*a crença na verdade é necessária ao homem*” (Nietzsche, VM, 2004b, §91, p. 32), sobretudo algo socialmente necessário, ou seja, uma ficção necessária na relação entre os homens. O problema é que há inegavelmente na idéia de verdade uma tendência moralizante, razão pela qual ela deve ser questionada em seu valor para a vida, especialmente no que diz respeito às forças que ela pode favorecer ou reprimir.

Para Nietzsche (GC, 2001), faltam ao homem da vontade de verdade modéstia e pudor, ao querer retirar da verdade todos os véus, ao querer eliminar todas as incertezas e descobrir todos os enigmas da natureza:

Já não cremos que a verdade continue verdade, quando se lhe tira o véu... Hoje é, para nós, uma questão de decoro não querer ver tudo nu, estar presente a tudo, compreender e “saber” tudo. “É verdade que Deus está em toda parte?”, perguntou uma garotinha à sua mãe; “não acho isso decente”- um sinal para os filósofos!... Deveríamos respeitar mais o *pudor* com que a natureza se escondeu por trás de enigmas e coloridas incertezas (Prólogo, p. 15).

O homem da vontade de verdade quer livrar-se de sua inquietude tornando todo o desconhecido conhecido, e isso lhe traz algum sentimento de prazer e potência, de tal forma que essas representações tranquilizadoras, muitas das quais da ordem da causalidade, acabam sendo tomadas por verdadeiras e inquestionáveis (Nietzsche, CI, 2000 b).

Por essa via, o homem moderno privilegiou uma história *interna* da verdade, aquela que se faz a partir da história das ciências e do problema do conhecimento, que passou a ser entendido como a relação dada entre um sujeito cognoscente e o objeto, isto é, o mundo a conhecer. Nessa perspectiva, conhecer passa a ser representar (e não criar, como defendeu Nietzsche), como se conhecer fosse tão somente a representação de algo, ou a representação que um sujeito pensante faz ou tem de um objeto dado. Aqui novamente se revela a idéia de sujeito como substância autônoma, e a pressuposição de que “*toda realidade possível já se faz*

e precisa se fazer como ou a partir da estrutura sujeito versus objeto” (Fogel, 2005, p. 22), isto é, a relação segundo a qual o pólo de dentro, o sujeito-cognoscente-interior pode apreender o pólo de fora, o objeto-mundo-exterior. Dessa apreensão seria constituída a verdade, para a qual o conhecimento seria apenas um instrumento, uma ponte, um elo intermediário entre o dentro e o fora.

Essa é a história de uma busca pura e interior da verdade, a história da crença em uma profundidade ideal, uma profundidade da consciência, que Nietzsche denunciou como sendo uma invenção dos filósofos (Foucault, 2005 a). Na perspectiva nietzscheana, ao contrário, saber como se dá essa síntese entre interno e externo, entre o interior do homem com o exterior do mundo, é nada mais que um pseudo-problema, na medida em que viver independe de intermediação, dá-se num salto, na forma de uma aparição súbita, de modo que tal síntese sempre já se deu, e não há porque buscá-la. Isso quer dizer que não há fora, pois sempre já se é desde dentro, desde uma inserção, de uma perspectiva, de um interesse (que equivale a um ser entre, um entre-ser), de um modo próprio de ser, a partir de onde as coisas se fazem visíveis (Fogel, 2005).

A profundidade então apregoada pelos defensores do conhecimento enquanto representação não passa de máscara. Entretanto, para denunciá-la, é preciso descer essa linha vertical, perseguir essa profundidade da interioridade para enfim mostrá-la como outra coisa. Esse é o sentido do filósofo tornar-se um *escavador de subterrâneos*, buscando encontrar as raízes das crenças e das invenções, para trazê-las à superfície, na medida em que essa outra coisa que se quer mostrar é exatamente o fato de que a profundidade não corresponde a nenhuma interioridade, e que não deve ser entendida como tal, mas sim como exterioridade (Foucault, 2005 a).

Apenas se pode percorrer essa linha descendente quando se interpreta para restituir a exterioridade cintilante que estava recoberta e soterrada. Porque, se o próprio intérprete deve ir até o fundo, como um escavador, o movimento de interpretação é, ao contrário, o de um desaprumo, de um desequilíbrio cada vez maior, que deixa sempre, acima dele, a profundidade revelar-se de uma maneira cada vez mais visível; a profundidade é então restituída como segredo absolutamente superficial, de tal maneira que o vôo da águia, a ascensão da montanha,

toda essa verticalidade tão importante em *Zaratustra* é, no sentido estrito, a reviravolta da profundidade, a descoberta de que a profundidade não passava de um jogo, e de uma dobra da superfície (Foucault, 2005 a, p. 44).

Quanto à verdade, é preciso então fazer uma outra história, não a de uma profundidade interna, mas sim a história das exterioridades, dos vários lugares em que a verdade se formou, onde foram definidas as regras dos inúmeros jogos de verdade, as práticas que fizeram nascer certas formas de subjetividade, certos objetos e domínios de saber. Por essa razão, uma filosofia da imanência não quer descobrir o que está oculto, mas sim *“tornar visível o que precisamente é visível – ou seja, fazer aparecer o que está tão próximo, tão imediato, o que está tão intimamente ligado a nós mesmos que, em função disso, não o percebemos”* (Foucault, 2004 c, p. 44). Para tanto, é preciso que se interrogue as relações de poder e saber, e que se busque as discontinuidades em meio à grande, à monumental continuidade da história, como já assinalado.

Acompanhando a perspectiva nietzscheana, Foucault conferiu uma atenção especial à problematização da produção da verdade nas sociedades contemporâneas, buscando saber se seria possível criar novas políticas da verdade, isto é, formas de se jogar diferencialmente com a verdade, recolocando os problemas de uma maneira sempre renovada.

Problematizar, no sentido foucaultiano do termo, quer dizer colocar em questão *“o conjunto das práticas discursivas ou não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e o constitui como objeto para o pensamento (seja sob a forma da reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política, etc.)”* (Foucault, 2004 d, p.242). Nesse sentido, a problematização está profundamente implicada com uma prática genealógica, que parte de uma questão da atualidade e busca analisar o percurso que permitiu a construção das evidências e das familiaridades aceitas como verdadeiras.

Tal como mencionamos no início deste capítulo, quando, em 1984, Foucault (2005 b) propôs a elaboração de uma ontologia crítica do presente, seu trabalho pretendia ir além do campo político para também problematizar questões éticas e estéticas, *“problematizar*

simultaneamente a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si próprio como sujeito autônomo” (p. 344).

Uma tal ontologia crítica, como vimos, foi também caracterizada por Foucault (2005b) como um *ethos filosófico*, do qual, neste momento, gostaríamos de destacar especialmente a disposição de se levar adiante um real experimento de si, ou seja, *“uma atitude exigente, prudente, ‘experimental’; é preciso a cada instante, passo a passo, confrontar o que se pensa e o que se diz com o que se faz e o que se é”* (Foucault, 2004 e, p. 219). Eis aqui a aproximação entre pensamento e vida, tão cara à filosofia nietzscheana: *“A oposição pensamento/ vida não existe em mim. Minha ‘teoria’ cresce de minha ‘prática’ – oh, de uma prática nada inócua, nada anódina!...”* (Nietzsche, EH, 1995, nota 36, p. 125).

Em seus dois últimos cursos, de 1983 e 1984, intitulados *A coragem da verdade*, e dedicados ao estudo da noção grega de *parrhesia*, Foucault (2011) procurou potencializar seu posicionamento ético e crítico diante do problema da verdade, prolongando aquilo que Nietzsche (GMIII, 1998) declarou ser a atitude mais fundamental para a superação da moral, isto é, colocar para si o problema da verdade.

Parece-nos que o diálogo entre Nietzsche e Foucault revela nesse momento toda a sua força, na medida em que o tema foucaultiano da coragem da verdade, da disposição ética de colocar a verdade à prova, acaba encontrando o momento antecipado por Nietzsche, em que a vontade de verdade toma consciência de si mesma como problema.

Foucault buscou nos estudos históricos sobre a noção de *parrhesia* da cultura grega, a possibilidade de se pensar a liberdade de linguagem, o falar franco, a coragem da verdade, de modo a estabelecer um ponto de articulação entre teoria e prática, entre o discurso e as ações, entre os saberes e as resistências (Gros, 2004 a).

Nesse sentido, os estudos acerca da *parrhesia* mostram-se bastante esclarecedores, uma vez que o *parrhesiasta* não se definia apenas por dizer francamente a verdade, mas sim por ser alguém que se expõe a riscos ao dizer a verdade, de modo que é a sua coragem de dizer a verdade que propriamente o caracteriza (Adorno, 2004). Trata-se, portanto, de uma fala

engajada e perigosa, que supõe uma adesão ética do falante a seu enunciado. É possível considerar que o próprio Foucault aproximou sua vida filosófica desses ensinamentos, mesmo porque, pensamos que a coragem da verdade coincide com a indissociação entre pensamento e vida e com a idéia de *amor fati*, ambos defendidos por Nietzsche e seguidos por Foucault.

Como em Spinoza: uma só substância, isto é, uma só força. Foucault não é filósofo e militante, erudito e resistente. Ele é historiador porque militante, e resistente porque erudito. Para nossos morosos tempos, que organizaram a grande divisão entre os doutos isolados na espiral de suas especialidades, tornados inaudíveis pela força do rigor e da probidade, e os agentes sociais portadores de discursos ociosos e vazios pela força de querer ser ouvidos, é importante lembrar que o saber histórico, com suas exigências próprias, e o engajamento político, com seus riscos, puderam um dia se enriquecer, alimentar-se mutuamente (Gros, 2004 a, p. 12).

Uma só força, que enlaça pensamento e vida; uma *virtù*; um único horizonte: *amor fati*. Assim disse Zaratustra: “*Amo aquele que não deseja ter demasiadas virtudes. Uma só virtude é mais virtude do que duas, porque é um nó mais forte ao qual se agarra o destino*”(Nietzsche, Z, 2007 a, p. 39).

De acordo com Foucault (2011), duas importantes questões foram colocadas pela filosofia, desde Sócrates: a possibilidade metafísica de existência de um outro mundo, e - o que é mais importante - a possibilidade de *uma vida outra*, de uma arte de viver em ruptura com as formas tradicionais de existência, com seus hábitos e convenções.

A *parresía* cínica, a fala franca dos cínicos, representou para Foucault um momento histórico de reavaliação radical da questão da verdade filosófica, ancorada na coragem da verdade e na elaboração de uma *vida outra*, aquela sempre disposta a relançar a questão ética de como criar estilos singulares para si, numa forma de transvaloração que coloca a própria vida à prova. Em outras palavras, com os cínicos, a verdade sai do domínio discursivo para se encarnar na existência (Gros, 2011).

De acordo com Gros (2011), no curso de 1984, *A Coragem da Verdade*, Foucault parece colocar na balança, de um lado, a filosofia como domínio discursivo, corpo de conhecimento

constituído; e, de outro, a filosofia como prova e atitude. E foi a este aspecto ético-político que Foucault dedicou seus últimos estudos, fazendo sobressair, em sua análise do movimento cínico, a direção de uma militância filosófica, posto que no cuidado de si dos cínicos também podia ser encontrada uma intimação insistente dos outros. Trata-se de uma interpelação que atraía para si riscos importantes, na medida em que esse cuidado de si era colocado à prova nas práticas sociais, ou seja, ele não se constituía como uma ascese solitária.

Pensar que as técnicas de si estão em estreita relação com os outros é um dado fundamental para se pensar o governo dos homens, de acordo com a fórmula de que para cuidar bem dos outros, antes, é preciso cuidar bem de si próprio (Foucault, 2011).

Os cínicos representam, de fato, em toda sua agressividade, o momento em que a ascese de si vale tão só na medida em que é dirigida provocativamente aos outros, pois se trata de se constituir em espetáculo que ponha cada um em face das próprias contradições. De sorte que o cuidado de si se torna exatamente um cuidado do mundo, a “verdadeira vida” chamando o advento de um “mundo outro” (Gros, 2011, p. 314-315).

Seguindo essa perspectiva, as questões éticas e políticas tornam-se então indissociáveis. A relação com o outro toca o cuidado de si e vice-versa. Assim é que, para Foucault (2011), a marca do verdadeiro é a alteridade. É a alteridade que conduz à transformação dos modos de ser e abre perspectivas para se pensar uma *vida outra*. Daí se percebe o papel fundamental desempenhado por uma vida filosófica ancorada na coragem do dizer verdadeiro, pois “*não há instauração da verdade sem uma posição essencial da alteridade; a verdade nunca é a mesma; só pode haver verdade na forma do outro mundo e da vida outra*” (Foucault, 2011, p. 316).

A coragem do dizer verdadeiro, como pré-condição para a criação de vidas outras, faz-se também pela crítica, pensada não como reação ou vingança, mas sim como ação. A crítica, segundo uma perspectiva nietzscheana, nada mais é do que a expressão ativa de um modo de existência ativo. O ataque, o combate, a luta de resistência, e não a vingança, exibem a agressividade natural de uma maneira de ser (Deleuze, 1976).

O mesmo poderia ser dito acerca da arte da interpretação e da dimensão do intempestivo, ambos levados ao limite na filosofia nietzscheana. Para Nietzsche (CI, 2000 b), tudo é interpretação, de tal modo que interpretar é interpretar interpretações; interpretar é criar; mudar as coisas e transformar a vida. Além disso, como frisou Deleuze (2008), toda a obra de Nietzsche está instalada na dimensão do intempestivo, que simultaneamente está no tempo e age contra o tempo, em favor de um porvir.

Portanto, tomar a vida como interpretação e, ainda, pensá-la na dimensão crítica do intempestivo, é ter a *coragem da verdade*. A coragem de destruir para criar, e não para conservar. Como nos ensinou Nietzsche (EH, 1995), muitas vezes o preço da conservação é a *mentira*, num sentido muito preciso: o de não-querer-ver a todo custo como a realidade no fundo é constituída, ou, antes, como foi produzida e valorada, e como pode ser transvalorada e tornada *outra*.

RECOMECEMOS!

Diria que ter consciência da dificuldade das condições não é necessariamente pessimismo. (...) É por eu ver as dificuldades – e elas são enormes – que é preciso muito otimismo para dizer: recomeçemos! Deve ser possível recomeçar. Ou seja, recomeçar a análise e a crítica.

Michel Foucault.⁷²

Não esperar pelo possível, mas abri-lo suscitando acontecimentos, quer sejam ruidosos, ou silenciosos; arrebatadores ou imperceptíveis; por meio da arte, do pensamento crítico ou da militância; pouco importando se serão duradouros ou provisórios. Novos acontecimentos emergem a partir de novas interpretações do mundo. É preciso fazê-las. Como lembrou Deleuze (1992 b), *“é ao nível de cada tentativa que se avaliam a capacidade de resistência, ou, ao contrário, a submissão a um controle”* (p.218).

É preciso querer pensar uma outra justiça, uma *nova* ou uma *grande* justiça, como queria Nietzsche; para além da vontade da verdade, de sistema ou de anestésicos. Justiça como instrumento de uma vontade de potência que quer manter sua intensificação; não pelo domínio, não pela sujeição, tampouco pelo apaziguamento, mas sim pelo mais potente dos afetos, que na visão de Nietzsche e Spinoza, é o conhecimento. Não o conhecimento oriundo de uma razão pura, mas o *dizer-sim* à realidade. Conhecimento como aquilo que nos propicia a alegria da fruição da realidade (Nietzsche, A, 2004 a, §550).

Uma justiça que se faz por abundância, que comporta tanto a dureza, quanto a graça. Como caracterizou Nietzsche (2005), *“esta é uma virtude sem complacência, que não suscita qualquer emoção agradável; ela é uma virtude dura e terrível”*(p.119). Justiça como avaliação e, portanto, criação – e todos os criadores são duros (Nietzsche, EH, 1995; CI, 2000 b; Z, 2007 a). Uma virtude que não esconde sua dimensão de extremo risco, porque está sempre na fronteira do impossível, sempre na ordem do infinito da interpretação e no campo do experimento.

⁷² 2002, p. 112.

Uma virtude que está mais próxima do *além do homem*, daquele que supera a si mesmo, “na medida em que ele deve a cada momento expiar em si mesmo a sua humanidade para se consumir tragicamente numa impossível virtude – tudo isso o eleva a alturas inacessíveis e faz dele o exemplar mais venerável da espécie humana”(Nietzsche, 2005, p. 117). Uma virtude que precisa ser *supramoral*, e que, por isso, leva ao limite a afirmação da vida, posto que “uma ação imposta pelo instinto de vida tem no prazer a prova de que é uma ação *justa*”(Nietzsche, AC, 2007 b, p. 17).

Uma virtude dura, uma força arriscada, que, porém, não deveria ser poupada, ou, melhor dizendo, não deveríamos nos poupar no momento em que é preciso que sejamos tomados por ela; ou seja, não escapar ao risco e à tensão desse arco pelo caminho mais fácil da moral ou da ciência.

Aquele que sempre muito se poupou, acaba adoecendo de seu muito poupar-se. Louvado seja aquilo que enrijece! Não louvo a terra onde escorrem – manteiga e mel!/ É preciso aprender a desviar o olhar de si, para ver muitas coisas; - tal dureza é necessária a todo o escalador de montanhas (Nietzsche, Z, 2007 a, p. 188).

Se falamos em dureza, não podemos ignorar a questão sempre difícil da punição. Vimos que, numa perspectiva nietzscheana, querer punir nos termos tradicionais do Direito, ancorados no livre-arbítrio e na responsabilidade moral, é ilegítimo. No entanto, se pensarmos a instituição da justiça como uma possibilidade, ou um meio para o exercício de uma atividade formadora, para o cultivo e a conservação de uma sociedade, ou, em outras palavras, para a formação de uma *memória da vontade*, capaz de cumprir promessas, torna-se possível conferir valor à criação de formas de punição, que nada mais é que a imposição de limites sociais. Mas, nessa perspectiva, estaríamos inserindo o problema da punição no âmbito político (em amplo sentido) e não moral - algo que claramente se distancia da prática punitiva contemporânea.

No contexto em que vivemos, punições têm se tornado nada mais que exercícios de dominação, exploração, sujeição, tortura e segregação, razão pela qual qualquer fala que as defenda tende a nos parecer suspeita. Como já alertava Nietzsche (GM, 1998), é preciso desconfiar de todo aquele em que é grande o desejo de punir. Sobretudo depois que o Direito

Penal diversificou seus investimentos políticos sobre o corpo da população, incidindo especialmente na *alma* dos sujeitos, isto é, na condução de seus processos de subjetivação (Foucault, 1987), tornou-se difícil fazer coro com qualquer mínima extensão do poderio de um Estado Penal.

Contudo, mesmo com um firme posicionamento crítico a respeito da atuação do Direito no contemporâneo, sobretudo com relação ao seu caráter extremamente punitivo, ou empresarial-punitivo, que hoje ultrapassa os limites do Direito penal propriamente dito, será que poderíamos abolir o pensamento da necessidade de punir, ou excluir a punição de qualquer avaliação acerca do exercício da justiça? Esta interrogação surgiu-nos com a leitura de uma passagem de *Além do Bem e do Mal* (Nietzsche, 1992), que nos alerta sobre como muitas vezes antecipamos uma recusa assustada da punição, face a intervenção de uma consciência facilmente perturbada pelo rigor e pela dureza. O perigo vislumbrado por Nietzsche foi o de que tal recusa pudesse acabar se tornando uma fraqueza e um desvio pela moral.

Na história da sociedade há um ponto de amolecimento e enlanguescimento doentio, no qual ela mesma, de modo inclusive sério e honesto, toma o partido de quem a prejudica, de seu *infrator*. Castigar lhe parece de algum modo injusto – certamente a idéia de “castigo” e “dever castigar” lhe dói, lhe dá medo. “Não basta torná-lo inofensivo? Para que castigar? Castigar é terrível!” – com essa pergunta a moral de rebanho, a moral do temor, tira sua última consequência. Supondo que se pudesse eliminar o perigo, o motivo do temor, seria eliminada também essa moral: ela não mais seria necessária, ela não mais se *tomaria* por necessária! – Quem examinar a consciência do europeu de hoje haverá de extrair, de entre mil dobras e recessos morais, sempre o mesmo imperativo, o imperativo do temor do rebanho: “queremos que algum dia não haja nada mais a temer!”. Algum dia – em toda a Europa, a via e a vontade que conduzem a ele se chamam agora “progresso” (Nietzsche, BM, 1992, §201, p. 100-101).

O que suscita o medo é a irrupção de um impulso inesperado, violento, que arrasta o indivíduo para além da média, para além da consciência do rebanho (Nietzsche, BM, 1992). Nessa linha, situam-se tanto o gênio, como o grande criminoso. Ao fim e ao cabo, tudo é uma questão de avaliação, dentro de um contexto, de uma história e de uma genealogia.

Talvez o maior risco seja mesmo o de sucumbirmos ao *espírito de vingança*, ao aceitarmos a irrefreável defesa da punição, especialmente quando lembramos os métodos cada vez mais sutis e “alternativos” que alimentam a grande sede de punir, recentemente exposta e amplamente veiculada no novo lema do Conselho Nacional de Justiça: “*punir melhor, para punir mais*” – nas entrelinhas, essa era a mensagem⁷³, como já havíamos abordado.

Sim, qualquer recusa assustada e não crítica, pode ser um alerta para a entrada sorradeira da moral; uma fuga da face terrível da vida, por meio de uma piedade cristã; ou mesmo uma retirada estratégica, talvez provisória, diante do intolerável ou do impensável. Mas há um aforismo nietzscheano que também não deveríamos esquecer, sempre que formos experimentados em nosso desejo de punição e vingança: “*Quem combate monstruosidades deve cuidar para que não se torne um monstro. E se você olhar longamente para um abismo, o abismo também olha para dentro de você*” (BM, 1992, §146, p. 79).

A vontade de verdade e de moral são as maiores adversárias do pensamento de uma *nova justiça*, na medida em que imobiliza as forças ativas e interpretativas. Um puro sujeito do conhecimento “*alheio à dor e ao tempo*”, defensor de uma “*razão pura*”, confiante em um “*conhecimento em si*”, no justo “*em si*”, violenta a exuberância da vida. Seguindo o ensinamento de Nietzsche (GM, 1998), só há visão perspectiva, existe apenas um conhecer perspectivo, inseparável do corpo, dos afetos, das circunstâncias e do tempo. Para Nietzsche (GM, 1998), tentar suspender os afetos, afim de alcançar uma suposta objetividade, nada mais seria do que tentar *castrar* o intelecto. Quanto mais afetos, quantos mais olhos e diferentes olhos voltarem-se para uma coisa, mais completo será nosso conhecimento dela. Novamente aqui a importância da genealogia, do conhecimento, da ética e da crítica. Como diria Foucault (2011), surge aqui também a importância de se estar na *vertical de si*, ou, ainda, como em Nietzsche (Z, 2007 a), saltar para fora de si, ou subir para além de si mesmo. Se vida é vontade de potência e abundância, é preciso querer sair de si e transpor-se para a experiência, ser *simpático* à ela, conhecê-la, enfim (Fogel, 2005). Eis aqui uma outra relação com a verdade e com o conhecimento, e um outro caminho de se pensar a possibilidade de *fazer justiça* às

⁷³ O slogan oficial era: “A solução não é punir mais, é punir melhor”.

coisas, à realidade. Como disse Nietzsche, “*O psicólogo precisa abstrair-se de si, a fim de que seja acima de tudo capaz de ver*”(CI, 2000 b, p.15) – um aforismo para psicólogos genealogistas.

Toda a obra e a luta empreendida por Nietzsche fez-se no combate à moral, a fim de demolir a confiança na moral, diante da qual pede-se para obedecer e não pensar; a moral paralisa a vontade crítica, “*conhece todas as artes diabólicas da persuasão: não existe orador, hoje ainda, que não recorra à sua ajuda. (...) a grande mestra da sedução*” (Nietzsche, A, 2004 a, p. 10-11). Portanto, quando falamos em justiça como virtude – um termo que o próprio filósofo muitas vezes utilizou -, nunca é demais lembrar que estamos nos referindo à “*virtude à maneira da Renascença, virtù [força], virtude isenta de moralina*”(Nietzsche, AC, 2007 b, p.11).

Uma virtude tem de ser *nossa* invenção, *nossa* defesa e necessidade personalíssima: em qualquer outro sentido é apenas um perigo. O que não é condição de nossa vida a *prejudica*: virtude oriunda apenas de um sentimento de respeito ao “conceito” de virtude, como queria Kant, é prejudicial. A “virtude”, o “dever”, o “bom em si”, o bom com o caráter da impessoalidade e validade geral – fantasias nas quais se exprime o declínio, o esgotamento final da vida. (...) Que cada qual invente sua virtude, seu imperativo categórico. Um povo perece, quando confunde seu dever com o conceito de dever em geral (Nietzsche, AC, 2007 b, p.17).

Então, pensar a justiça não como um *em si*, mas como uma força ativa, uma vontade de potência à serviço da vida, contra toda moralidade e objetividade: “*Objetividade e espírito de justiça são duas coisas completamente diferentes*”(Nietzsche, Co. Int. II, 2005, p. 121).

Retomando a questão da justiça como uma vontade de potência que transborda em abundância, se antes falamos em sua dureza criadora, cabe agora ressaltarmos sua possibilidade de tornar-se graça e esquecimento, por *auto-supressão*: “*Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de auto-supressão: assim quer a lei da vida, a lei da necessária ‘auto-superação’ que há na essência da vida*” (Nietzsche, GMIII, 1998, p. 148).

A auto-supressão é um movimento de inflexão no curso de um pensamento, que opera uma mudança de sentido. Conforme analisou Giacóia Jr. (2010), em Nietzsche, a auto-supressão é uma mudança de rota tornada possível por uma problematização; por um voltar-se

para si mesmo, e por vezes contra si mesmo – seja por parte de um sujeito, seja por parte de um processo histórico.

Nietzsche (GMIII, 1998) acreditava que a moral só poderia ser combatida, e suprimida, pelo esclarecimento da vontade de verdade - “*Nesta gradual consciência de si da vontade de verdade – disso não há dúvida – perecerá doravante a moral*”(§27, p. 148) -, e o mesmo poderíamos dizer acerca da justiça enquanto moral e vontade de verdade. Quando a justiça abandona sua potência para tornar-se *espírito de vingança* e vontade de poder e domínio, é preciso que seja suprimida, e que abandone a si própria no esquecimento. Todavia, paradoxalmente, são exatamente os ressentidos, sedentos de vingança e poder, os que menos estão abertos à possibilidade de voltar-se sobre si e contra si, em benefício de uma outra justiça. Seria necessário aqui o trabalho e o combate dos *novos legisladores*, dos quais nos falou Nietzsche (Z, 2007 a). Aqueles que poderiam transformar o Direito Penal, de fato, em uma dura exceção.

A esse respeito, vale salientar que, quando Nietzsche apontou a possibilidade da graça (a não punição dos desvios e infrações), e a importância do esquecimento no âmbito da justiça - de uma *nova justiça* -, não cedeu lugar para pensamentos de compaixão, tampouco de perdão das faltas (quando este é tomado pelo aspecto transcendental, e não pela via do esquecimento ativo). A compaixão ligada à renúncia de si, que aponta para um certo sentimento cristão de superioridade, foi amplamente rechaçada por Nietzsche (2007 b, AC): “*A compaixão se opõe aos afetos tônicos, que elevam a energia do sentimento de vida: ela tem efeito depressivo. O indivíduo perde força ao compadecer-se*”(§7, p.13). Diferentemente, a graça é entendida na filosofia nietzscheana como uma prerrogativa dos fortes, de uma sociedade rica, para a qual pequenas infrações não seriam relevantes a ponto de demandar duras punições, pois “ *aumentando o poder de uma comunidade, ela não mais atribui tanta importância aos desvios de um indivíduo, porque eles já não podem ser considerados tão subversivos e perigosos para a existência do todo*” (GMII, §10, p. 61). Mais ainda, tal indivíduo poderia mesmo ser protegido pelo todo, especialmente da cólera daquele que se sentiu por ele prejudicado. Quanto mais forte um povo, menor será sua necessidade de punir.

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 marcam 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. 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. Não é inconcebível uma sociedade com tal *consciência de poder* que se permitisse o seu mais nobre luxo: deixar *impunes* 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 auto-supressão 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”(GMII, §10, p. 61-62).

Para nós, este é o momento de maior intensidade na fala de Nietzsche acerca da possibilidade de uma *nova justiça*; ou de um *além do direito*. Talvez por nos fazer ver um horizonte, até então quase impensável, já que ainda tão distante de nossa realidade imediata. Quase impensável por estarmos historicamente presos à doutrina do juízo, à vontade de verdade, à necessidade de sistematizar a vida e à máquina das punições, como tentativa estéril de eliminar os mais diversos problemas sociais, pessoais e interpessoais. O juízo está à serviço, não da vida, mas das baixas potências, que o utilizam como hipnótico e anestésico (Lins, 2004).

O pensamento de uma *grande justiça*, ou de um *além do direito*, sem dúvida é um pensamento abissal, porque toca a própria questão da existência. Perguntar-se pelo sentido da existência foi, para Nietzsche, “a questão suprema da filosofia, a mais empírica e mesmo a mais ‘experimental’, porque coloca simultaneamente o problema da interpretação e o da avaliação. Se for bem compreendida, significa: ‘O que é a justiça?’” (Deleuze, 1976, p. 31). Toda sua obra foi um esforço para compreendê-la bem, isto é, sem recair na falta, na culpa, na verdade ou na moral. O caminho trilhado por Nietzsche foi o de conceber a vida como vontade de potência, e o mesmo poderíamos pensar acerca do exercício da justiça; de uma *grande justiça*.

Portanto, para se chegar ao pensamento de uma *nova* justiça - ao seu acontecimento, por assim dizer - seria preciso empreender uma longa e perigosa viagem, a condição colocada por Zaratustra para que se pudesse penetrar em seu enigma; a mesma colocada por Nietzsche (EH, 1995) aos seus leitores:

A vós, ousados tenteadores⁷⁴, tentadores⁷⁵, e a quem se haja uma vez lançado com velas astutas em mares terríveis, - / a vós, ébrios de enigmas, alegres crepusculares, cuja alma é atraída com flautas a todo precipício traiçoeiro: / - pois não quereis sentir e seguir um fio com mão covarde; e, onde podeis *intuir*, detestais *deduzir*... (p. 57).

Se a pergunta por uma *nova justiça* vai ao encontro do questionamento pelo sentido da existência, então pensá-la, suscitá-la, mais do que nunca, nos coloca diante de uma experiência ético-política crucial e arriscada, porque coloca à prova nossa capacidade de acreditar no mundo, de encará-lo, e a nós mesmos, de forma radical e vertiginosa, sem subterfúgios e sem anestésicos; porque nos conduz a uma aliança corajosa com a vida, com seus acasos, alegrias e desventuras; porque nos demanda uma liberação da compaixão e, sobretudo, da auto-compaixão, o que, enfim nos livrará do ressentimento e do *espírito de vingança*, talvez um dos nossos maiores abismos; porque, enfim, nos convoca à coragem da verdade, à maneira dos cínicos, legisladores de si e críticos de suas próprias leis; *espíritos livres* para criar.

A coragem mata também a vertigem ante os abismos; e onde o homem não estaria ante abismos? O próprio ver – não é ver abismos? / A coragem é o melhor matador: a coragem mata, ainda, a compaixão. Mas a compaixão é o abismo mais profundo: quanto mais fundo olha o homem dentro da vida, tanto mais fundo olha, também, dentro do sofrimento. / Mas a coragem é o melhor matador, a coragem que acomete; mata, ainda, a morte, porque diz: “Era isso a vida? Pois muito bem! Outra vez!” (Nietzsche, Z, 2007 a, p. 192).

Amor fati.

⁷⁴ Tentear = calcular, pesar, dirigir com tento.

⁷⁵ Tentador = aquele que tenta, que desperta desejo.

Em verdade eu também aprendi, e a fundo, a esperar - mas somente a esperar por *mim*. E, acima de tudo, aprendi a ficar em pé e caminhar e correr e subir e dançar. Mas esta é a minha doutrina: quem quiser, algum dia, aprender a voar deverá, antes, saber ficar em pé e caminhar e correr e subir e dançar, - não se voa à primeira!

(...)

Por variados caminhos e de várias maneiras cheguei à minha verdade; não foi somente por uma escada que subi ao alto, de onde meus olhos vagueiam na distância que é minha.

E sempre e somente a contragosto perguntei pelos caminhos - isto sempre me repugnava! Preferia interrogar e experimentar os próprios caminhos.

Experimentar e interrogar, consistiu nisso todo o meu caminhar; - e, na verdade, deve-se *aprender*, também, a responder a tais perguntas! Mas esse - é o *meu* gosto:

- não um gosto melhor ou pior, mas o *meu*, do qual não mais me envergonho nem faço segredo.

"Este, agora, - é o *meu* caminho; - onde está o vosso?"; assim respondia eu aos que me perguntavam "o caminho". Porque o caminho - não existe!

Assim falou Zaratustra⁷⁶.

⁷⁶ Nietzsche, 2007 a, *Do espírito de gravidade*, p.233.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, F. P. “A tarefa do intelectual: o modelo socrático”. In *Foucault: a coragem da verdade*. Frédéric Gros (Org.). São Paulo: Parábola editorial, 2004.

AGAMBEN, Giorgio *Profanações*. São Paulo: boitempo, 2007.

AGORA NOTÍCIAS. *Justiça brasileira tem 63 milhões de processos em fila*. Disponível em: <
<http://www.agoranoticias.net/brasil/justica-brasileira-tem-63-milh-es-de-processos-em-fila> >
Acesso em: 01 set. 2013.

_____. *Justiça brasileira tem 63 milhões de processos em fila*. Disponível em: <
<http://www.agoranoticias.net/brasil/justica-brasileira-tem-63-milh-es-de-processos-em-fila>>
Acesso em: 01 set. 2013.

ANDERS, G. *Kafka: pró & contra*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

BARRENECHEA, M. A. “O aristocrata nietzscheano: para além da dicotomia civilização/barbárie”. In *Nietzsche e Deleuze. Bárbaros e civilizados*. LINS, D.; PÉLBART, P.P.(Org.). São Paulo: Annablume, 2004.

BBC BRASIL. *Bush compara terrorismo ao nazismo*. Disponível em:
<http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2001/010921_bush.shtml> Acesso em: 01 nov. 2012.

BIBLIOTECA DIPLÔ. *O cinismo global de Bush*. Disponível em: <http://diplô.org.br/imprima918>
Acesso em: 01 set. 2013.

BENJAMIN, W. “Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte” In *Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994. 7ª ed.

BENOIT, B. “A justiça como problema”. In *Cadernos Nietzsche nº26*. São Paulo: GEN – grupo de Estudos Nietzsche, 2010.

BERGSON, H. *O Riso. Ensaio sobre a significação do cômico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

BOA COMPANHIA Esperando Godot. Disponível em: <http://www.boacompanhia.art.br/espeticulos/esperando-godot/> Acesso em: 02 maio 2012.

BORGES, J. L. *Obras completas vol. 3*. São Paulo: Globo, 1999.

_____. *Sobre a amizade e outros diálogos*. São Paulo: Hedra, 2009.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, Senado, 1998.

CANGUILHEM G. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

CARONE, M. *Lição de Kafka*. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

CERTIBRASIL. *Certificação de qualidade*. Disponível em: <http://www.certibrasil.com.br/ISO9000.htm> Acesso em: 01 set. 2013.

CGJ *Projetos Especiais: Expressinho*. Disponível em: < <http://cgj.tjrj.jus.br/projetos-especiais/expressinho> > Acesso em: 01 set. 2013.

CNJ. *Justiça em números*. Disponível em: <<http://www.cnj.jus.br/>> Acesso em 01 set. 2013.

COIMBRA, C. M. B. *Guardiães da Ordem*. Rio de Janeiro: Oficina do Autor, 1995.

_____. “Comissão Nacional da Verdade: acordos e limites ou algumas verdades sobre a Comissão da Verdade”. Disponível em: <http://www.torturanuncamais-rj.org>. Acessado em 12/07/2013.

COIMBRA, C. M. B.; LOBO, I. F.; NASCIMENTO, L. M. “Por uma invenção ética para os Direitos Humanos”. In PSIC. CLIN., RIO DE JANEIRO, VOL.20, N.2, P.89 – 102, 2008.

CONJUR. *Milhões de processos tramitaram na justiça brasileira em 2011*. Disponível em: < <http://www.conjur.com.br/2012-out-29/90-milhoes-processos-tramitaram-justica-brasileira-2011> >. Acesso em: 01 set. 2013.

_____. *90 milhões de processos tramitaram na Justiça brasileira no ano de 2011*. Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2012-out-29/90-milhoes-processos-tramitaram-justica-brasileira-2011>> Acesso em 01 set. 2013.

CONSTÂNCIO, J. “Um mundo sem sujeito”. Conferência proferida no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, em 01/10/2012.

DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Porto, Portugal: Ed. Rés, 1976.

_____. *Foucault*. Lisboa: Vega, 1987.

_____. “Post-scriptum sobre as sociedades de controle”. In *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992 a.

_____. “Controle e devir”. In *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992 b.

_____. “Os intercessores”. In *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992 c.

_____. “Mistério de Ariadne segundo Nietzsche”. In *Crítica e Clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997.

_____. *Espinosa: Filosofia Prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. *A imagem-tempo*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. “A Gargalhada de Nietzsche”. In *A Ilha Deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2008.

DELEUZE, G & GUATARRI, F. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed 34, 1992.

_____. *Kafka. Para uma literatura menor*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.

DERRIDA, J. “Préjugés. *Devant la loi*”, in: *La faculté de juger. Colloque de Cerisy*. Paris: Éditions de Minuit, 1985.

DONZELOT, J. *A Polícia das Famílias*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

IBCCRIM. *ProjetoNovo Código Penal*. Disponível em: <<http://www.ibccrim.org.br/upload/noticias/pdf/projeto.pdf>> Acesso em: 12 maio 2013.

ELIACHEFF, C. & LARIVIÈRE, D. S. *El tiempo de las víctimas*. Madrid: Ediciones Akal, 2009.

FERRAZ, M. C. F. *Nietzsche, o bufão dos deuses*. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 1994.

_____. *Nove Variações Sobre Temas Nietzscheanos*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. “Na colônia penal: uma leitura dos tristes e alegres trópicos”. In PASSETTI, E. (Org.) *Kafka, Foucault: sem medos*. São Paulo: Ateliê editorial, 2004.

FGV. *Missão*. Disponível em: <<http://portal.fgv.br/missao>> Acesso em 01 set. 2013.

_____. *Projetos*. Disponível em: <<http://fgvprojetos.fgv.br/videos/CNJ>> Acesso em 01 set. 2013.

FOGEL, G. *Conhecer é criar. Um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2005. 2ª ed.

_____. *O homem doente do homem e a transfiguração da dor. Uma leitura de “Da visão e do enigma” em Assim falou Zaratustra, de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

FONSECA, M. A. *Michel Foucault e o Direito*. São Paulo: Max Limonad, 2002.

FOUCAULT, M. “Nietzsche, a Genealogia e a História” In *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979 a. 15ª ed.

_____. “O nascimento da medicina social”. In *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979 b. 15ª ed.

_____. “Os intelectuais e o poder”. In *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979 c. 15ª ed.

_____. “Poder-Corpo”. In *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979 d. 15ª ed.

_____. “Sobre a prisão”. In *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979 e. 15ª ed.

_____. *Vigiar e Punir. História da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1987. 5ª ed.

_____. *História da sexualidade. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, 12ª ed.

_____. “Anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista”. In *Dossier Deleuze*. Org. ESCOBAR, C. H. Rio de Janeiro: Hólon Editorial, 1991.

_____. “A Genealogia do Sujeito Moderno”. In Michel Foucault. *Verdade e Subjectividade (Howison Lectures)*. Revista de Comunicação e linguagem. nº 19 (pag. 203-223). Lisboa: Edições Cosmos, 1993.

_____. “O sujeito e o poder”. In DREYFUSS, H.; RABINOW, P. (pp.231-249). *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau ed., 1999.

_____. *Os Anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. “A Evolução da Noção de ‘Indivíduo Perigoso’ na Psiquiatria Legal do Século XIX”. In *Ditos e Escritos Vol. V*. (pp. 87-132). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004 a.

_____. “É inútil revoltar-se?”. In *Ditos e Escritos Vol. V*. (pp. 87-132). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004 b.

_____. “A Filosofia Analítica da Política”. In *Ditos e Escritos Vol. V*. (pp. 87-132). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004 c.

_____. “O Cuidado com a Verdade”. In *Ditos e Escritos Vol. V*. (pp. 87-132). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004 d.

_____. “Política e Ética: uma entrevista”. In *Ditos e Escritos Vol. V*. (pp. 87-132). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004 e.

_____. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004 f.

_____. “Nietzsche, Freud, Marx”. In FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos Vol. II*. (pp. 40-55). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005 a.

_____. “O que são as luzes?”. In FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos Vol. II.* (pp. 40-55). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005 b.

_____. *Segurança, Território, População.* São Paulo: Martins Fontes, 2008 a.

_____. *Nascimento da Biopolítica.* São Paulo: Martins Fontes, 2008 b.

_____. “Sobre a Justiça Popular. Debate com os Maoístas”. In *Ditos e Escritos Vol. VI.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010 a.

_____. “Os Direitos do Homem em Face dos Governos”. In *Ditos e Escritos Vol. VI.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010 b.

_____. *A Coragem da verdade. O Governo de Si e dos Outros II.* São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. “A angústia de julgar” In *Ditos e Escritos Vol. VIII.* (pp. 73-90). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012 a.

_____. “Dos Suplícios às Celas”. In *Ditos e Escritos Vol. VIII.* (pp. 32-36). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012 b.

_____. “Doravante, a Segurança está acima das Leis”. In *Ditos e Escritos Vol. VIII.* (pp. 101-103). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012 c.

_____. “A Tortura É a razão”. In *Ditos e Escritos Vol. VIII.* (pp. 104-112). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012 d.

_____. “1977 Prefácio”. In *Ditos e Escritos Vol. VIII.* (pp. 104-112). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012 e.

FUGANTI, L. *Saúde, Desejo e Pensamento.* São Paulo: Editora Hucitec, 2008.

_____. “Ética como Potência e Moral como Servidão”. In <http://escolanomade.org/pensadores-textos-e-videos/fuganti-luiz/etica-como-potencia-e-moral-como-servidao> - acessado em 03 de agosto de 2013.

GIACÓIA, JR. "A auto-supressão como catástrofe da consciência moral". In *Cadernos Nietzsche Vol. 1, Nº1 (p.73-128)*. São Paulo: GEN – Grupo de Estudos Nietzsche, 2010.

_____. *Nietzsche e Kant. Uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. São Paulo: Casa do Saber, 2012.

GROS, F. "Introdução: A coragem da verdade". In *Foucault: a coragem da verdade*. Frédéric Gros (Org.). São Paulo: Parábola editorial, 2004 a.

_____. "Situação do curso". In Foucault. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004 b.

_____. "Situação do curso". In Foucault. *A Coragem da verdade. O Governo de Si e dos Outros II*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

GTNM/ RJ. *Quem somos*. Disponível em: <<http://www.torturanuncamais-rj.org.br/>> Acesso em: 11 maio 2013.

JUS BRASIL. *CNJ promove campanha para modernização da justiça criminal*. Disponível em: <<http://trt-12.jusbrasil.com.br/noticias/2162266/cnj-promove-campanha-para-modernizacao-da-justica-criminal>> Acesso em 02 maio 2012.

KAFKA, F. *O Processo*. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

_____. *Na Colônia Penal*. Porto Alegre: L&PM, 2009.

LAPOUJADE, D. "O corpo que não aguenta mais". In: LINS, D. & GADELHA, S. (org.). *Nietzsche e Deleuze: o que pode o corpo*. (pp. 81-90). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

LEVI, P. *Si esto es un hombre*. Barcelona: Muchnik, 1987.

LINS, D. *Juízo e Verdade em Deleuze*. São Paulo: Annablume, 2004.

MACHADO, R. *Nietzsche e a Verdade*. São Paulo: Graal, 2002. 2ª ed.

MÃES DE MAIO. *Maio sem fim*. Disponível em: <<http://maesdemaio.blogspot.com.br/>> Acesso em: 10 maio 2013.

MARTINS, A. “Justiça, justeza e *amor fati*. Sobre a interpretação de Blaise Benoit”. In *Cadernos Nietzsche nº26*. São Paulo: GEN – grupo de Estudos Nietzsche, 2010.

MENDONÇA, R. F. “Movimentos sociais como acontecimentos: linguagem e espaço público”. In *Lua Nova, Revista de Cultura e Política*. São Paulo, n. 72, 2007. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-64452007000300005&script=sci_arttext. Acesso em 11/08/2013.

NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das letras, 1995. 2ª ed.

_____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das letras, 2000 a.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos: ou como filosofar com o martelo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000 b.

_____. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

_____. *Aurora. Reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo: Companhia das letras, 2004 a.

_____. “Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extra moral (verão de 1873)”. In *O livro do filósofo*. São Paulo: Centauro, 2004 b.

_____. “O último filósofo. Considerações sobre o conflito entre arte e conhecimento (outono-inverno de 1872)”. In *O livro do filósofo*. 6 ed. São Paulo: Centauro, 2004 c.

_____. “II Consideração Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida (1874)”. In *Escritos sobre História*. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2005.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007 a. 16ª ed.

_____. *O Anticristo: maldição ao Cristianismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2007 b.

_____. “O andarilho e sua sombra” In *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres. Vol. II*. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

_____. Carta de Nietzsche a Overbeck. In *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. André Martins (Org.) São Paulo: Martins Fontes, 2009.

OAB. *Brasil sozinho tem mais faculdades de direito que todos os países*. Disponível em: <
<http://www.oab.org.br/noticia/20734/brasil-sozinho-tem-mais-faculdades-de-direito-que-todos-os-paises>> . Acesso em: 01 set. 2013.

O GLOBO Primeira penitenciária de iniciativa privada começa a receber presos. Disponível em:
<<http://g1.globo.com/minas-gerais/noticia/2013/01/primeira-penitenciaria-de-iniciativa-privada-comeca-receber-presos.html>> Acesso em: 12 maio 2013.

PASCHOAL, A. E. *A Genealogia de Nietzsche*. Curitiba: Editora universitária Champagnat, 2005.

_____. “Nietzsche e Dühring: ressentimento, vingança e justiça”. Disponível em:
<http://www.4shared.com> acessado em 02/11/2012.

PASSETTI, E. “Sociedade de controle e abolição da punição”. In São Paulo Perspec., São Paulo, v.13, n.3, Sept.1999. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-88391999000300008&script=sci_arttext. Acessado em 04/08/2013.

PESSOA, F. *Obra Poética*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2001.

PLANALTO. *Lei n 12.318, de 26 de agosto de 2010*. Disponível em: <[Lei nº 12.318, de 26 de agosto de 2010. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12318.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12318.htm)>

Acesso em: 01 set. 2012.

REIS, E. F. *Varas de Família: Um Encontro entre Psicologia e Direito*. Curitiba: Juruá Editora, 2009.

REVEL, J. “O pensamento vertical”. In *Foucault: a coragem da verdade*. Frédéric Gros (Org.). São Paulo: Parábola editorial, 2004.

_____. “Resistências, subjetividades, o comum”. In *Lugar Comum nº 35-36*, pp. 107-114, 2008. Disponível em:

http://uninomade.net/wpcontent/files_mf/110210120912Resist%C3%AAsAncias%20subjetividades%20o%20comum%20-%20Judith%20Revel.pdf. Acessado em 11/08/2013.

REVISTA FORUM. *Dia 12 de maio é oficializado em São Paulo como dia das mães de maio*. Disponível em: <<http://revistaforum.com.br/spressosp/2013/04/dia-12-de-maio-e-oficializado-em-sao-paulo-como-o-dia-das-maes-de-maio/>>. Acesso em 10 maio 2013.

SALAS, D. *La volonté de punir. Essai sur le populisme pénal*. Paris: Pluriel, 2010.

SINGER, H. “Direitos humanos e volúpia punitiva”. In Biblioteca Virtual de Direitos Humanos da Universidade de São Paulo. Comissão de Direitos Humanos. Revista USP, n. 37, 1998. <http://www.revistas.usp.br/reusp/article/view/27017>.

SPINOZA. *Tratado Político*. In *Os Pensadores*. São Paulo: Abril cultural, 1973.

_____. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2010, 3ª ed.

STJ *Terceira Turma obriga pai a indenizar filha em R\$ 200 mil por abandono afetivo*. Disponível em <http://www.stj.jus.br/portal_stj/publicacao/engine.wsp?tmp.area=398&tmp.texto=105567> Acesso em: 02 maio 2012.

TJRJ. *Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro recebeu quase 2 milhões de processos*. Disponível em: < <http://srv85.tjrj.jus.br/publicador/noticiasweb>> Acesso em: 14 dez. 2009.

_____. *Os magistrados fluminenses foram os que mais julgaram em todo o país.* Disponível em: <<http://portaltj.tjrj.jus.br/web/informativo/informativos-pjerj/-/informativos-layout/visualizar/35501>> Acesso em 01/09/2013.

_____. *Unidades do TJRJ recebem certificados e diplomas por gestão de qualidade.* Disponível em: < <http://www.tjrj.jus.br/web/guest/home/-/noticias/visualizar/110603> Acesso em 01 set. 2013.

TJRS. *Foro central terá serviço de conciliação com a Sky por meio de videoconferência.* Disponível em: < <http://tj-rs.jusbrasil.com.br/noticias/100375409/foro-central-tera-servico-de-conciliacao-com-a-sky-por-meio-de-videoconferencia>> Acesso em 01 set. 2013.

VEYNE, P. *Como se escreve a história.* Brasília: Editora UNB, 1982.

WACQUANT, L. *Punir os pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos.* Rio de Janeiro: Revan, 2003.

WIKIPEDIA *Juizados* *Especiais.* Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Juizado_Especial_C%C3%ADvel> Acesso em 01 set. 2013.

_____. *Iso 9000.* Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/ISO_9000 Acesso em: 01 set. 2013.

WOTLING, P. “Cuando el poder da testimonio de espíritu. Origen y lógica de la justicia según Nietzsche”. In WOTLING, P. (dir) *La Justicia.* Buenos Aires: Nueva visión, 2008.