

JUSTIÇA, VINGANÇA E RESENTIMENTO: UMA ABORDAGEM SOBRE DIKÉ, THEMIS E A FILOSOFIA NIETZSCHIANA

Luciano Braz Silva*

RECEBIDO EM:	5.5.2018
APROVADO EM:	26.6.2018

* Doutorando em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), mestre em Filosofia do Direito e graduado em Direito pelo Centro Universitário Eurípides de Marília (Univem). Advogado. E-mail: brazadvogado.luciano@gmail.com

- **RESUMO:** O presente trabalho debruça seus esforços a analisar limitadamente uma questão de fundo ainda não esgotada pela ciência do direito, a saber, a justiça e suas vertentes. Não podemos esquecer que aqueles que lidam com a questão da justiça devem atentar para as situações paradoxais em que a vingança, o ressentimento e a retaliação tentam encontrar espaço em um dos pratos da balança, símbolo da justiça.
- **PALAVRAS-CHAVE:** justiça; vingança; ressentimento; equivalência.
- **ABSTRACT:** The present work dwells on the efforts to limitedly analyse a side question not yet drowned by the Science of Law, as to know, justice and its fields. We must not forget that the ones who deal with justice may attempt to the paradoxal situations where vengeance, resentment and retaliation try to find space in one of the plates of the scale, symbol of justice.
- **KEYWORDS:** justice; vengence; resentment; equivalence.

1. Introdução

O presente trabalho busca oferecer ao leitor um pequeno resumo de algumas observações essenciais, se não embrionárias/elementares, da grande celeuma – histórica/secular – que envolve a questão da justiça com a ciência do direito. Questões ainda não esgotadas no campo da filosofia do direito e da hermenêutica jurídica denunciam situações contraditórias, se não paradoxos, quando estamos diante de um direito que se assemelha a um instrumento de nítida vingança ou vara de ressentimento.

As análises abordadas neste artigo enfrentarão um problema de fundo ligado à ciência do direito, o qual é de importância fundamental/elementar; e as razões que nos possibilitam determinar tais características se mostram verdadeiras considerando o fato de que, ao se pensar o direito, sempre se pensou estando este ligado/atrelado à justiça. Porém, o que é a justiça? Ora, no campo da ciência, comumente, entre os diálogos que permeiam os espaços acadêmicos, vez e outra se notam algumas questões que não demandam aguçadas reflexões. No campo da teologia, por exemplo, uma abordagem epistemológica que busca discorrer sobre a temática religião, não demandaria grandes debates. No campo da psicologia, abordagens que discorrem sobre consciente, ego e superego não seriam diferentes; nas ciências sociais – por exemplo –, abordagens que analisam o conceito de povo, indivíduo e comunidade seriam respondidas sem muito alarde. Contudo, há algumas questões que, quando elaboradas, remetem seus interlocutores a uma zona de absoluta reflexão e inquietações que demandam cautelas muito sérias; na ciência do direito não poderia ser diferente. O presente trabalho se

debruça a desempenhar seus esforços a uma questão – como se disse – de fundo elementar da ciência do direito, questão que, desde os períodos remotos/tardios até os dias atuais, demanda sérias e profundas reflexões, a saber, a justiça. Consoante questão, deveras, a ciência do direito estaria incumbida, ou seria capaz de dizer por si mesma, o que é a justiça ou, quem sabe, deveria recorrer a uma outra ciência para tentar apresentar uma resposta adequada? Mas o que vem a ser uma resposta adequada? Existe alguma relação entre o direito e a justiça? Qual é a relação da justiça com a punição? O direito é punição? Se o direito é (também) punição, a justiça seria a régua a estabelecer os limites? Quando esses limites ou os possíveis limites não são observados, o que temos então: direito, justiça ou vingança?

Ao pensarmos seriamente o que vem a ser o equilíbrio da balança do direito e as condições para tanto, não podemos esquecer que aqueles que lidam com a questão da justiça – simbolizada pela balança – devem atentar para as situações paradoxais em que a vingança, o ressentimento e a retaliação tentam encontrar espaço em um dos pratos. Aqui, além do problema de dizermos o que vem a ser a justiça, passamos a encarar outros dois grandes problemas:

- Como e por que a vingança adentrou em um dos pratos da balança?
- A haste da balança, quem a sustenta?

Essas questões devem ser previamente respondidas quando enfrentamos outras questões ligadas ao direito e à justiça:

- Punir é recordar a lei ou reparar o dano sofrido?
- Quando acreditamos que punir é recordar a lei, em que medida estamos lidando com a deusa Diké ou com a deusa Themis?
- Quando afirmamos que punir é reparar um dano, estamos lidando com a deusa Themis ou com a deusa Diké?

O presente trabalho tentará demonstrar que as práticas vingativas atreladas à ideia de justiça, suscitadas nos tempos remotos, em que a vingança assumia uma posição reinante a pretexto da restauração da honra, ainda estão presentes no direito moderno. O constante estado de insegurança, ameaça e violência que envolve os indivíduos do corpo social faz subsumir, permanentemente, em cada indivíduo autoconsciência de potencial vítima do sistema criminal. A insegurança que se propaga alimenta diariamente a busca obsessiva pela punição que mascara uma desmedida sede de vingança subjacente. Podemos afirmar que a sociedade de hoje demanda incontinentemente a tematização da

punição. O diagnóstico revela características que descrevem subjetividades que substantiam as pretensões de punições desmedidas e a própria punição em si. Contudo, entre a demanda subjetiva de punição e a eficácia da punição em si, salta aos olhos um grande precipício, algo como uma espécie de hiato que as separa semelhante ao que de fato há entre uma ameaça real, que se configura por um ato criminoso, e o estado de temeridade que ela provoca.

Impotência, ressentimento e desespero, substantivos abordados na filosofia nietzschiana, passam a ser compreendidos como nítido espírito de vingança que revelam a manifestação concentrada do sentimento de impotência, ressentimento e desespero que se alastra na sociedade. A vingança leva apenas à negação e à destruição. O terrorismo assume destaque em nossa sociedade como forma mais concentrada e caricatural da vingança. Para Nietzsche (2009, p. 73), do ponto de vista histórico:

Onde quer que exista a justiça, vemos um poder forte ante os outros poderes fracos, procurando pôr um termo aos insensatos furores do ressentimento, quer arrancando o objeto do ressentimento às mãos vingadoras, quer declarando a guerra aos inimigos da paz e da ordem, quer inventando compromissos, que propõe e impõe, quer dando força de lei a certas equivalências dos prejuízos, isto é, a todo um sistema de obrigações morais.

Desse modo, parece que o presente trabalho nos revela o fascínio do horror, a sede pela vingança e a pretensa busca da retaliação, via ressentimento, que intermeiam os meandros da justiça, de modo que as consequências da penalidade impostas ao agressor imprimirão sobre este uma marca, um sinal que passará a integrar sua identidade civil, descrevendo-o como um ser infame, remetendo-o a uma situação de absoluta exclusão e marginalidade, algo como uma espécie de morte civil.

Para Nietzsche, no solo da vingança e da reação, não se constata o desenvolvimento da justiça e do direito, é da atividade, positiva e afirmativa, que surge a instituição da lei, a partir de uma potência superior ou autoridade política soberana, ou seja, a lei nasce não da fraqueza, mas da potência afirmativa, que põe fim a um conflito mesquinho de ressentimentos privados. Há que se buscar aí a proveniência dos sentimentos de direito e justiça, como um esclarecimento imperativo sobre o que, em geral, aos olhos tem de valer como permitido, como justo e como proibido. A derradeira pergunta que gostaria de formular sobre a importância de uma reflexão acerca do direito na filosofia de Nietzsche diz respeito às razões pelas quais se revelaria oportuno ocuparmo-nos com um pensador do século XIX:

- Teria Nietzsche algo a nos dizer em especial a respeito de temas como justiça e direito?

2. A pena e a sua pré-história – seu fundamento sagrado

Em seu artigo “Punir é recordar a lei”, Gros (2002, p. 15), a pretexto de ressaltar alguns aspectos histórico-religiosos concernentes à pena, brinda-nos com um excelente ensaio elaborado em 1896 por Mauss quando da sua leitura de um livro de um sábio alemão (*Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe...*, de M. S. R Steinmetz). Gros (2002) destaca que, além de ler, resumir e discutir, Mauss se dispõe ao árduo, e não menos audacioso, trabalho de pressupor a gênese do direito penal público e, concomitantemente, expor sua arqueologia, descrever e elucidar seus fundamentos (raízes) comumente esquecidos nos horizontes envelhecidos da história. Em seu artigo publicado em 1969, “A religião e as origens do direito penal”, Mauss (apud GARAPON, GROS, PECH, 2002, p. 16-17) defende a tese de que o direito penal público não poderia derivar do sistema antigo da vingança-composição, ou seja, não seria necessário pressupormos que as raízes ou as origens da penalidade pública estariam edificadas sob o regulamento das ofensas entre famílias, nessas exações que se infligem para restaurar a honra insultada ou para vingar a morte de um parente, em suma, a pena pública não seria filha da *vendetta* (vingança).

A contrário senso às considerações de Mauss, em que a ideia de punir não se vincula à ideia de vingar-se, Steinmetz, também citado por Gros (2002, p. 15), já fazia crer que a pena pública derivava, sim, de uma vingança de sangue, ou seja, nos tempos remotos, período das então sociedades primitivas, a vingança assumia uma posição reinante a pretexto da restauração da honra; em outras palavras, na e com a vingança, o indivíduo ansiava uma só coisa, a saber, o derramar de sangue sempre vinculado à sede de vingança. Aliás, o derramar do sangue a todo custo em algumas vezes não significava exatamente o sangue do culpado; para o vingador, tratava-se antes de tudo – com essa reação cega e repleta de fúria – de apaziguar o estado de ira e cólera da vítima, bem como de sua família. Logo, na origem, vingar-se significava nada mais do que sacrificar o espírito do morto/da vítima. Em suma, Mauss não acredita derivar a função pública penal de um sistema meramente vingativo.

O sentido atribuído à vingança de sangue, comumente, constitui-se como algo delimitado à esfera privada e, em algumas vezes, indeterminada. Privada porque ela só defende os interesses vitais e religiosos de uma família e não da sociedade inteira. Indeterminada porque ela tende essencialmente a derramar sangue sem visar a quem em verossímil fora o autor do crime a ser vingado com o derramar de sangue. A partir do instante em que o sangue é derramado, acreditava-se que o sentimento de justiça (vin-

gança) do morto estaria então satisfeito, e concomitantemente se repararia a honra daquela família outrora ultrajada. Para Gros (2002, p. 16), a pena legal que as nossas sociedades modernas conhecem é pública e individualizada:

[...] ela visa o culpado do crime e ele apenas e executa-se num espaço público. A pena legal e o sistema de vingança opõem-se então estruturalmente e esta oposição estrutural é tal que nenhuma evolução poderia levar-nos de um sistema ao outro.

Impotência, ressentimento e desespero, substantivos abordados na filosofia de Nietzsche, passam a ser compreendidos como nítido espírito de vingança, em que temos a manifestação concentrada do sentimento de impotência, ressentimento e desespero que tantas vezes se apodera daqueles a quem a própria vida é negada. A vingança leva apenas à negação e à destruição. Em nossa sociedade, a forma mais concentrada e caricatural da vingança é o terrorismo. Qual é o resultado do terrorismo? A exacerbação da própria violência contra a qual o terrorismo pretende se voltar e a formação de um círculo vicioso que, caso não seja rompido, pode levar a humanidade à autodestruição. Aqui, o ressentimento pode ser tomado como uma espécie de vírus patológico que se dissolve na esfera social que na filosofia nietzschiana representa a luta contra os sentimentos reativos. Essa espécie de guerra interna que se perfaz pelas forças ativas e agressivas tende, em parte, a reduzir o excesso do *pathos* reativo e obriga a um compromisso para desgosto do possível agitador.

Desse modo, parece-nos necessário, alhures, procurar as raízes da pena pública. Mauss fomenta a ideia de que a pena legal, a punição posta pelo Estado, advém das raízes então estabelecidas pela religião dentro de uma conotação sagrada. Fustel de Coulanges (2001) destaca que, durante um longo processo, as leis foram um ofício divino, uma obra, uma tarefa sagrada. Os antigos acreditavam que suas leis constituíam um compêndio elaborado pelos deuses. Para Coulanges (2001, p. 160) entre os gregos e entre os romanos, e também entre os hindus, a lei foi,

[...] de início, uma parte da religião. Os antigos códigos da cidade constituíam um conjunto de ritos, de preceitos litúrgicos, de orações, e, ao mesmo tempo, de disposições legislativas. As regras do direito de propriedade e do direito sucessório apresentavam-se esparsas em meio a regras relativas aos sacrifícios, ao sepultamento e ao culto dos mortos.

A violação de um edito sagrado faz suscitar a emoção, a indignação e, ao mesmo tempo, o terror. Na perspectiva do sagrado, o crime é imediatamente contagioso,

agrava-se como uma peste que se propaga supurando, a envenenar a sociedade por inteiro. De certa forma, o que se vê no horizonte do terreno emocional não é basicamente o instinto da cólera vingadora de uma família ultrajada, mas sim uma reação de horror coletivo perante um sacrifício. Para Mauss (apud GROS, 2002, p. 16), “eis aí fundamentado o caráter imediatamente social, coletivo, global da pena pública”. Destarte, é sobre o culpado, e somente sobre ele, deveras, que a pena deve recair e tratar para salvaguardar o conjunto do grupo. Agora, o culpado, *homo sacer*, objeto de fascínio e de repulsa, traz consigo o horror do seu ato. Destarte, sua existência, doravante, constitui uma ameaça para todo o grupo. Com isso, pensa-se estar explicitado o caráter individual da pena pública.

Observado e analisado pelas lentes do sagrado, o sistema penal público não seria algo edificado ou constituído sobre premissas de uma razão civilizada desligada das paixões primitivas. O horror fascinado, o terror sagrado, bem como outras premissas de ordem emocional, fazem surgir as raízes da pena pública. Assim, o crime não é então refletido como uma mera agressão exterior, mas como uma transgressão da lei sagrada do clã cometida por um dos membros. Em suma, não constitui um ataque vindo de fora contra o qual é necessário defender-se, mas antes surge como um mal que ameaça o interior do clã que é preciso purificar (MAUSS apud GROS, 2002, p. 17). Nas lições de *Introdução ao estudo do direito*, Tercio Sampaio Ferraz Jr. (2002, p. 53) aponta que, no horizonte do direito arcaico,

[...] só há lugar para uma única ordem: a existente, que é a única possível, a querida pela divindade e, por isso, sagrada. O direito e a ordem querida (e não criada) por um deus. Não sendo uma ordem criada, mas querida, o direito obriga tanto o homem como a divindade, que o defende, o impõe [...].

Com isso, surge então o primeiro princípio a que se poderia chamar: o *princípio da sacralidade*. Desse princípio extrai-se - ou formula-se - o sentido profundo da pena que se baseia em uma assimilação entre a lei como decreto político instaurado pela cidade e o tabu como interdito sagrado partilhado pelo grupo. Daí, então, surge o segundo princípio - o *princípio da pertença* -, segundo o qual a pena não se dirige a outro - o outro como estrangeiro que ameaçaria o grupo pelo exterior -, mas a um filho do grupo, um semelhante que teria infringido o interdito reconhecido por todos. Deveras, com o ato de punição não se concebia a ideia de defesa - paradigma de guerra - mas antes concebia-se o ato de purificação - paradigma do sagrado (MAUSS apud GROS, 2002, p. 17). Dada perspectiva, o direito, segundo Sampaio Ferraz Jr. (2002 p. 54),

[...] se confunde com as maneiras características de agir do povo (*flkways*) - por exemplo, o sentar-se em cadeiras ou no chão, o comer com as mãos, só ou em grupo, o uso de roupas - tomadas como particularmente importantes para a vida do grupo (*mores*) e manifestadas na forma de regras gerais. Ele é percebido, primariamente, quando o comportamento de alguém ou de um grupo desilude a expectativa consagrada pelas regras, reagindo o desiludido na forma, por exemplo, de uma explosão de ira, vingança, maldições etc.

As considerações teóricas apontadas por Mauss analisam exclusivamente os relatos etnógrafos e preocupam-se, essencialmente, com as sociedades ditas primitivas. Para pormos à prova essas primeiras descrições, doravante procuraremos examinar o real significado da aplicação do direito no período grego clássico.

3. Pena pública e jurídica familiar – o passado como presente

Em 1905, em seu livro *La solidarité de la famille dans le droit criminel grec*, Glotz (apud GROS, 2002, p. 18) retoma e desenvolve uma análise muito precisa e não menos enriquecedora que nos revela significativa oposição entre Diké - como modalidade de justiça que regula relações entre as famílias, não se dedicando a punir a violência e as agressões perpetradas por uma família contra a outra; é o sistema da vingança - e Themis - dedicada a perseguir os atos criminosos cometidos no interior de uma mesma família por um dos seus membros; representa o sistema da expiação. Nessa distinção, encontramos as duas formas puras de justiça já concebidas em um período que antecede a justiça pública estatal centralizada como único sistema de jurisdição que regula a totalidade das relações sociais nos períodos tardios. Essas duas modalidades de justiça (vingança e expiação), como se sabe, funcionaram em um espaço público arcaico então constituído pela coexistência horizontal de grandes famílias que tinham cada qual sua divindade tutelar, os seus cultos particulares etc., sem interferências ou autoridades desviantes. Destarte, para nós surge uma só pergunta de extrema relevância ligada à justiça, considerando a consequência interpretativa e conceitual advinda da sua resposta:

- Como se constitui uma justiça penal estatal, em continuidade ou em ruptura, em relação a essas duas jurisdições familiares?

O estado de insegurança que se propaga alimenta diariamente a busca obsessiva pela punição que mascara uma desmedida sede de vingança subjacente. Podemos afirmar

que a sociedade de hoje demanda incontente a tematização da punição. O diagnóstico revela características que descrevem subjetividades que substanciam as pretensões de punições desmedidas e a própria punição em si.

Ao que nos parece, o sistema judicial público seria oriundo de uma justiça familiar compreendendo duas formas irredutíveis: uma justiça intrafamiliar (Themis) e uma justiça interfamiliar (Diké). Em sua leitura das obras de Glotz e, mais tarde, de Gernet¹, Gros (2002, p. 18) menciona que a justiça – como sistema penal público – não se construiu como conquista de um domínio autônomo e novo, algo que estaria de certa forma desconectado das referências sagradas à família. No período clássico grego, o espírito do direito penal concebia a ideia de que os crimes do cidadão se refletiam, com efeito, quer como ultrajes – semelhantes às transgressões de um interdito familiar por um dos seus membros (domínio da Themis) –, quer como ofensas – comparáveis à exaço perpetrada por um membro de uma família contra outra (domínio da Diké).

Ora, doravante o que temos seria uma espécie de metanoia que inova o que dantes era com rigor seguido. Alhures, o chefe da família punha em ação a vingança aplicando as sanções terríveis com o fim de purificar o ultraje cometido (Themis). Agora temos o povo, representado na figura do *demos*, como sujeito ideal, família alargada às dimensões de uma cidade, que, por meio dos seus representantes autorizados, edita a pena. Verifica-se que a punição legal traz (assume a forma de) um sentimento de vingança subjacente ou de purificação coletiva, pretendendo com isso expurgar qualquer possibilidade de contaminação que resultaria na ruína do grupo como um todo. A concepção de justiça que se constrói atrela-se ao sentimento de absoluta vingança que se propõe à eliminação total do mal, a vingança aplicada até sua absoluta extremidade.

Esse sistema, denominado sistema de representação, que alude ao enraizamento sagrado da pena, conflita com a perspectiva assumida por Mauss que se contentava em opor a vingança de sangue entre as famílias – privada e indeterminada – à reação coletiva ante a violação de um tabu – pública ou individualizada. Como vimos, é nesta última que ele identifica as raízes da pena estatal. Glotz e Gernet seguem na linha da justiça familiar arcaica que, assentada sobre os mecanismos irredutíveis da vingança e da expiação, mostra como a justiça da cidade grega, grande família integrada por uma divindade tutelar, conjuga os dois mecanismos: “Por um lado, a cidade assiste ao vingador, e por outro, garante a expiação dos crimes” (cf. GROS, 2002, p. 18-19).

1 GERNET, L. *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce (étude sémantique)*. Paris: Ernest Leroux, 1917.

A cidade então unificada por uma divindade tutelar passa a ser compreendida como uma grande família. Agora, o mecanismo de expiação nos revela que o crime de um cidadão seria obscuramente a transgressão de um interdito familiar. Nesse sentido, a palavra do juiz, passados os debates e os contraditórios entre as partes envolvidas, todavia, observa e se assemelha aos aspectos da Themis no sentido originário do termo: decreto autoritário, definitivo, ordem categórica, edito de Zeus, palavra eficaz dos reis da justiça, decisão irrevogável do pai de família. Desse modo, privilegiam-se – com raízes do sistema penal – os regulamentos da justiça intrafamiliar, aqueles que atingem apenas os membros do grupo familiar. O delinquente passa a ser identificado mais como um traidor do que como um inimigo distante, e o delito mais como um ultraje do que como uma ofensa propriamente dita. Por conseguinte, podemos distinguir duas significativas modalidades punitivas: a exclusão infamante e a purificação reintegradora (GROS, 2002, p. 19). A propósito, quem infringiu um interdito familiar, que tenha agredido um parente, passa ser visto e identificado como aquele que roubou o que pertencia a todos. Glotz ensina-nos que o pai de família, para punir aquele que cometera o mal, decreta por completo a sua morte social.

As consequências da penalidade impostas ao agressor ocasionarão a ele uma marca, um sinal que passará a integrar sua identidade, descrevendo-o como um ser infame, remetendo-o a uma situação de absoluta exclusão e marginalidade. Esse criminoso interior encontra-se, de um dia para o outro, destituído de casa e dos seus bens. Não terá mais um lar nem acolhimento algum; doravante, semelhante a um lobo, estará desapossado de tudo e entregue à vida solitária. Agora miserável, seguirá errante perambulando, de quem se arrancam os vestidos e a quem se atiram pedras quando é encontrado.

A entrada nos santuários é-lhe proibida bem como a participação nas cerimônias; está excluído de toda a forma de vida em comum. Mais que uma exclusão, um abandono. Morto, não terá direito à sepultura. Pode por vezes ser vendido ou preso ao pelourinho. Levará uma vida de miséria, alvo de injúrias, coberto de andrajos. Verá serem-lhe recusadas a porta de todas as casas. Não poderá ser morto diretamente – porque é sacrilégio matar diretamente um parente – mas far-se-á com que seja votado à morte; enterrado vivo como Antígona, ou lapidado (GROS, 2002, p. 19-20).

Suscita-se então uma espécie de morte lenta e indireta que reduzirá aquele que cometera um mal a um estado de absoluta insignificância. O agressor, ainda que vivo, é como se não existisse mais ou como se jamais tivesse existido; em outras palavras,

· LUCIANO BRAZ SILVA

temos aqui a mais clara e evidente espécie de morte (da vida) civil. Fala-se então que somente com esse abandono poderá a família regenerar-se por completo, recuperar sua pureza inicial, excluindo publicamente o filho maldito. Essa exclusão e denotação infame ao agressor valem imediatamente como purificação, e, por conseguinte, aquela sociedade, ou grupo de pessoas, obterá a cura do mal interior pela sua supressão e erradicação definitiva.

Existe ainda uma segunda modalidade punitiva, menos radical do que a primeira. Nessa segunda modalidade punitiva, o delinquente não sofrerá a pena da exclusão definitiva que o remeterá à morte civil. Uma vez cometido um ato ignóbil, o indivíduo deverá ser submetido a uma espécie de ritual de purificação. Assim, obriga-se o criminoso a sujeitar-se a ritos purificadores, a um certo número de sacrifícios, para que possa ser reintegrado à comunidade familiar. O ritual de purificação serve-lhe como uma espécie de exclusão, porém uma exclusão interior. Se, em uma determinada situação ou circunstância, se aceita não excluir definitivamente o criminoso, exige-se, em outros casos, que, pelo menos mediante a purificação, ele por si só se exclua e, *a posteriori*, já purificado, seja reintegrado como outro que ele próprio pretendeu tornar-se (GROS, 2002, p. 20)².

Daí se extrai a conclusão que exclusão-abandono e purificação-reintegração são duas exigências ligadas entre si pelo castigo enraizado em uma lógica da sanção familiar. A pena pública, para Gros (2002, p. 20-21), por essas origens arcaicas e escondidas,

[...] continua sem dúvida ainda prisioneira desta ambiguidade: organizando ao mesmo tempo cerimônias e locais de exclusão, entregando o condenado à infâmia destruidora, pronunciando a sua morte social; mas ainda pensando a punição como expiação, purificação pelo sofrimento e pelas lágrimas, depois do que o criminoso poderá retornar a seio generoso da sociedade.

Na sociedade moderna, constata-se ainda esse hiato entre as duas modalidades pátrias e o sentido ideal da pena. Para os delinquentes e para os criminosos, organizam-se

2 Desse modo, observa-se aqui e ali que o crime se reflete como uma mancha que deve ser expurgada, curada e lavada: *miasma*, diriam os gregos. Trata-se de uma espécie de mancha contagiosa que pode levar a comunidade à ruína. Semelhante ao grande mal que assolou Tebas enquanto o duplo crime de Édipo não foi expiado; se a falta não foi reduzida por uma expiação purificadora - rituais, orações, sacrifícios, elevação de santuário, privações, oferendas e sofrimentos -, ela atingirá, no seu abismo, a sociedade inteira. No pensamento grego, Apolo é visto como deus que sara o mal, que se torna, quando se instala em Delfos no tripé da antiga Themis, o senhor da justiça que purifica. Em *Eumênides*, de Ésquilo, o que se observa não é a passagem das trevas à luz, não é o momento em que uma justiça laica e democrática passa a ser substituída pelo obscurantismo fanático, não é a passagem de uma justiça familiar para a justiça do Estado; o que se constata é a passagem de uma justiça privada familiar para uma justiça pública familiar. Temos aqui a religião contra a religião, para reintegrar a comunidade dos homens. Orestes deverá cumprir os ritos purificadores no templo de Apolo.

espaços fechados de exclusão e de infâmia político-social: prisões e cárceres; paradoxalmente, sustenta-se simultaneamente que, com a punição, o condenado poderá se regenerar, uma vez que o fim de prisão busca fazer com que o condenado possa se autoexcluir (GROS, 2002, p. 21). O paradoxo revela-se no instante em que o condenado, ao sair da prisão, tenha finalmente se excluído não apenas de si próprio, abandonando suas referências e seus valores outrora valorados, mas também de toda forma possível de ligação, relação e interação com o grupo social. Ou seja, que se tenha por completo se desconhecido de si mesmo como sujeito inserido em uma vida social.

Quando a punição não significa outra coisa senão a destruição do castigo, mas oferece-lhe a promessa de um retorno, ela se faz compreendida no horizonte da autopunição. Com isso, a concepção que se extrai revela que os meandros e o sentido da lei não suportam se reconciliar com seu transgressor senão depois dessa exigência de sofrimento na primeira pessoa. Por conseguinte, desse acordo, e apenas nele, nascerá a virtude redentora da expiação.

Ao Édipo Rei da tragédia de Sófocles, parricida e incestuoso, arrancam-se os olhos. É ele próprio que os tira das próprias órbitas. A história nos revela que, no Monte Citerão situado entre Tebas e Corinto, com os pés amarrados, um bebê tebano é deixado ali para morrer. Contudo, um pastor de coríntio, então envolvido por um sentimento de piedade pela criança, resolve levá-la para sua cidade com a pretensão de buscar ajuda; mal sabia ele que aquela criança seria adotada pelo rei Pólibo. Com o passar dos anos, ao consultar o oráculo de Delfos para esclarecer quaisquer dúvidas sobre sua origem, o jovem Édipo passa a ser atingido por uma terrível profecia que o amedronta, a saber, seu destino é matar o pai e desposar a própria mãe. A fim de evitar o cumprimento da profecia e o tão temido desastre, Édipo resolve abandonar a cidade de Corinto. Já em suas andanças, encontra um velho homem com quem inicia uma discussão em uma encruzilhada. Tomado por um sentimento de cólera, Édipo resolve matar o viajante, bem como toda a comitiva que o acompanhava; desse ato somente um homem escapa. Ainda sem rumo em sua trajetória, chega às portas da cidade de Tebas, onde a Esfinge propõe-lhe um enigma a ser revelado. Se errar, morrerá; se acertar, obterá a mão da rainha como esposa. A resposta de Édipo ao enigma proposto salva não somente sua vida, mas também a cidade. Nessa ocasião, Creonte - irmão da rainha e até então regente de Tebas - resolve conceder-lhe dupla recompensa, o título de rei e a mão de Jocasta, viúva de Laio, o rei assassinado misteriosamente.

Depois de mais de 15 anos, a cidade de Tebas é assolada por uma peste terrível. Após uma consulta elaborada por Creonte ao oráculo de Delfos, Creonte diz ao rei que o flagelo da cidade será extirpado tão somente quando encontrar e punir o assassino de

Laio. Édipo diz aos tebanos que o criminoso deverá ser banido e tido como maldito para sempre. Na ocasião, o cego Tirésias é chamado para ajudar nas investigações. Na oportunidade, Tirésias diz a Édipo que o assassino está mais perto do que ele imagina. Com isso, Édipo se lembra da antiga profecia que o fez abandonar a cidade de Corinto e, concomitantemente, ter fracassado na tentativa de se opor ao seu destino. Nesse ínterim, chega um mensageiro de Corinto noticiando a morte de Políbio, de quem Édipo não era filho legítimo, conforme vem a saber. Quase ao mesmo tempo, surge também o homem que compunha a comitiva de Laio no dia em que este foi morto. Esse homem é o mesmo pastor que abandonou o bebê no Monte Citerão. Aquela criança está agora diante dele: é o rei de Tebas. Tudo se revela: Édipo matara seu verdadeiro pai (Laio) e desposara sua mãe (Jocasta).

Nesse instante, a rainha suicida-se. Édipo, tomado por um sentimento de culpa e maldição, resolve furar os próprios olhos: “nenhuma outra mão me atingiu senão a minha, infeliz que ela é”. Agora cego, Édipo decide abandonar a cidade. Seguindo a sugestão de Creonte, porém, permanece por mais algum tempo em Tebas. Testemunhando a luta de seus dois filhos pelo poder, amaldiçoa-os e torna-se novamente andarilho; sua filha Antígona guia-o. Ao aproximar-se dos bosques de Colono, pressente que logo morrerá. A terra que o acolhe se torna sagrada.

Essa dialética da falta e do sofrimento é reconhecida pela tradição cristã, sobretudo a partir de Tertuliano, pelo substantivo penitência. Percebe-se que somente algumas letras separam o penitencial do penitenciário.

4. Nietzsche: uma análise sobre o ressentimento

Em que medida podemos afirmar que há justiça nas penas impostas ao infrator? A culpa configurada e a pena imposta ao infrator para que este pague seu débito moral com a sociedade e quite seu débito ao particular ou ao Estado pela equivalência do dano, em que medida podemos afirmar ser realmente efetivas e justas para extrair uma real e justa reparação dos danos? A moral ocidental seria capaz de nos oferecer fundamentos não contraditórios que justificassem a imposição das penas atribuídas ao infrator?

À luz daquilo que já analisamos, poderíamos extrair dos conceitos e dos sentidos atribuídos às penas algum preceito ético ou, na verdade, o que temos seria tão somente um primitivo e instintivo sentimento irracional de vingança, que sustenta a sede pelo algoz visando unicamente à retaliação pelo sofrer e pela dor, tanto daquele que concretiza o algoz, assim como também daquele que admira?

A leitura que pretendemos elaborar, a pretexto de encontrarmos alguma ou algumas respostas aos paradoxos tardios situados no conceito da pena, segue as observações expostas na filosofia de Friedrich Nietzsche, presentes em boa parte da sua obra intelectual filosófica, em especial em duas que se destacam, a saber: *Genealogia da moral* e *Além do bem e do mal*.

A investigação nietzschiana propõe-se a elaborar um método genealógico para daí, sim, investigar, desde uma possível gênese, o conceito de pena que se elaborou no mundo e na cultura ocidental. Destaca-se, na filosofia nietzschiana, o caráter do modelo ocidental de responsabilidade, na qual seu marco inicial faz alusão ao advento das relações comerciais primitivas, momento em que o homem por si só se torna um animal capaz de fazer promessas e toma consciência de uma responsabilidade instintiva, com foco na relação entre credor e devedor.

Para Nietzsche, a gênese da responsabilidade imputada ao indivíduo surge nas mais antigas e mais primitivas relações entre credor e devedor. Aqui, iniciam-se as distinções valorativas entre os indivíduos e que são mediadas entre ambos, “a pessoa opõe-se à pessoa e mede-se a pessoa com a pessoa” (NIETZSCHE, 2009, p. 68). Para o filósofo da genealogia da moral, aqui se iniciou o primeiro germe do orgulho humano, uma criação demasiada humana, o sentimento de superioridade sobre os outros animais. Fixar preços, estimar valores, pressupor equivalências etc., tudo isso fez com que o homem designasse a si próprio como ser capaz de mensurar valores, que aprecia e avalia como animal valorador por natureza: “Tudo tem seu preço, tudo pode ser pago” (NIETZSCHE, 2009, p. 69); esse seria o cânone moral mais antigo e mais ingênuo da justiça, a gênese de toda bondade e de toda equidade, de toda boa vontade, bem como de toda objetividade sobre a Terra.

A vida em sociedade configura uma espécie de vida protegida em que se pode gozar das vantagens da comunidade, o que, para Nietzsche, significa gozar da paz e da segurança; em outras palavras, estar livre dos possíveis danos e perigos aos quais continuam expostos aqueles que vivem fora da comunidade. Assim, caso ocorra o descumprimento do que fora prometido inicialmente pelo devedor, a relação de confiança deste para com o credor já não mais existe, de modo que a paz e a confiança passam estar confinadas a uma situação claramente temerária. Aquele que se desobriga de uma promessa anteriormente selada é, por sua infração, merecedor de sofrimento. Aqui não se trata de um mero prejuízo, o culpado passa ser visto como violador de um compromisso e, a par disso, é também violador da sua palavra com a comunidade que antes lhe assegurava e lhe concedia tantas vantagens e prazeres. Destarte, a comunidade e o

credor o farão pagar a dívida como puder, os esforços empenhados podem assumir características mais rudes semelhantes à do animal enfurecido. Para Nietzsche (2009, p. 70), a cólera do credor, isto é, da comunidade ofendida,

[...] constitui-o outra vez ao estado de selvagem, põe-no fora da lei, recusa-lhe a proteção e contra ele pode já cometer-se qualquer ato de hostilidade. O castigo é simplesmente a imagem, a mímica da conduta normal e respeito do inimigo detestado, desarmado e abatido, que perdeu todo o direito não só a proteção, mas também a piedade; é o grito de guerra, o triunfo do *vae victis* em toda sua inexorável crueldade. Isto explica como a própria guerra e os sacrifícios guerreiros revestiram todas as formas sob as quais aparece o castigo na história.

O credor, nessa situação, vê-se e passa a ser visto em posição de superioridade. Conforme já apontamos, temos aqui o início das distinções valorativas entre os indivíduos que se medem um ao outro: “a pessoa opõe-se à pessoa e mede-se a pessoa com a pessoa” (NIETZSCHE, 2009, p. 68). Outorgar-se-á uma espécie de satisfação íntima ao credor como reparação pelo dano suportado. Essa satisfação se traduz na ação livre de descarregar seu poder sobre um impotente.

Em que consiste a insignia importância das faltas cometidas pelos membros de uma comunidade? O poderio! À proporção que aumenta o poderio de uma comunidade será dada ainda menos importância às faltas cometidas por seus membros. Ora, essas já não mais lhes parecerão tão perigosas nem subversivas. Nesse sentido, o malfeitor já não mais estará reduzido ao estado de guerra nem é mais expulso, não pode nutrir nele seus instintos e a cólera geral, pelo contrário, defenderá e os protegerá contra a cólera. Gratidão e vingança constituem a razão pela qual o poderoso é agradecido. Nietzsche aponta que o benfeitor, valendo-se do benefício prestado pelo poderoso, viola a esfera deste que agora viola a esfera daquele por meio do ato de gratidão, e esse ato de gratidão seria/é uma forma mais suave de vingança. Vejamos, ausente a satisfação da gratidão, o poderoso ter-se-ia mostrado impotente, ao que doravante seria reconhecido como tal: “Por isso, qualquer sociedade dos bons, quer dizer, originalmente, dos poderosos, coloca a gratidão entre os primeiros deveres” (NIETZSCHE, 2005, p. 64). Em síntese, os homens são gratos na mesma proporção em que sua vingança é alimentada: “Que me importam a mim esses parasitas? Que vivam e que prosperem; eu sou forte o bastante para não me inquietar por causa deles [...]” (NIETZSCHE, 2005, p. 71). O direito de justiça conferido ao credor se ata à busca pela equivalência entre o dano sofrido e a pena a ser deveras aplicada ao devedor. Essa falsa equivalência diagnosticada e denunciada por Nietzsche constitui o nítido sentimento/vontade de vingança disfarçada que

ainda se apresenta com o nome de justiça. Alojada na pele da sociedade ocidental, tem origens temerosas, dúbias e duvidosas que destoam da finalidade dita pretendida; por sinal, segue longe da real reparação de danos equivalente.

4.1 Equivalência: argumento ou falácia?

Eis uma tarefa paradoxal imposta ao homem pela natureza: educar e disciplinar um animal que pode fazer promessas. Estando esse problema resolvido, ao que até certo ponto nos parece elevado, isso deve parecer ao homem tanto mais admirável à medida que sabe dar valor àquela força motriz que age em sentido contrário, a saber, o esquecimento. Nietzsche assinala que aqui estaríamos diante do ponto/da causa que nos remete à origem da responsabilidade. Essa tarefa de educar e disciplinar um animal que possa fazer promessa pressupõe outra tarefa:

A de fazer o homem determinado, uniforme, regular, e, por conseguinte, calculador. O prodigioso trabalho daquilo a que eu chamei “moral da moral” (AURORA, p. 9, 14, 16), o verdadeiro trabalho do homem sobre si mesmo durante o mais longo período da espécie humana, todo seu trabalho pré-histórico, toma daqui a sua significação e a sua justificação, qualquer que seja o grau de tirania, de crueldade e de estupidez que lhes é própria; unicamente, pela moralização dos costumes e pela camisa de força social, chegou o homem a ser realmente calculador (NIETZSCHE, 2004b, p. 58).

A partir da relação básica contratual, perspectiva então demonstrada na filosofia nietzschiana, na ocorrência do descumprimento de uma promessa feita ou na hipótese de um acordo desonrado, uma vez descumprido o acordo, um ou diversos tipos de castigos deveriam ser imputados ao devedor³. O castigo serviria como equivalente pelo desprazer causado pela promessa não cumprida. A filosofia nietzschiana enfatiza essa ideia de justiça que, em seu aspecto geral, enuncia uma aparência bem natural e necessária que explica a formação de um sentimento de justiça no qual aquele castigo imposto ao criminoso é legítimo, considerando que ele poderia ter agido de outro modo quando, contudo, preferiu proceder desta forma, ou seja, contrário à lei. Outrora, os castigos infligidos à pessoa do malfeitor, sua razão de ser, não se davam por conta de o julgarem responsável pelo seu ato; em algumas vezes, entendia-se que não somente o culpado deveria ser penalizado. Os castigos impostos, para Nietzsche (2009, p. 62),

3 Leia-se: *aquele que descumpriu o acordo*.

ocorriam sempre envolvidos por um sentimento de cólera que o dano excita, e este deve, de fato, ser separado por quem o fez. Esse castigo, na filosofia nietzschiana, tem nítidas semelhanças com os castigos impostos pelos pais. Porém, essa cólera ainda hoje é mantida em certos limites e até certo ponto modificada no sentido de que todo dano cometido, deveras, encontre de algum modo seu equivalente, de maneira que possa, de alguma forma, ser suscetível de compensar-se ao menos por uma dor então infligida à pessoa que causou determinado prejuízo. Postadas tais considerações, Nietzsche (2009, p. 62-63) levanta algumas questões: “Donde tirou o seu poder esta ideia primordial, tão arraigada? Esta ideia, talvez indestrutível de que o prejuízo e a dor são equivalentes?”. Continua o filósofo:

Já resolvi o enigma; as relações contratuais entre credores e devedores que são tão antigas quanto aos processos que, por sua vez, nos levam às formas primitivas da compra e venda, do câmbio, comércio e relações. Muito antes de se criarem leis e governos, a memória começou a ser exigida em relações pessoais mais simples, básicas e imediatas que estavam presentes no cotidiano daqueles seres rudimentares. As primeiras circunstâncias em que se começa a exigir que o bicho-homem se torne confiável são as relações pessoais de troca, como compra, venda, comércio e tráfico, quando se criou, pela primeira vez, a relação entre credor e devedor (NIETZSCHE, 2009, p. 63).

Pela dor, buscou-se criar a memória de que as promessas sempre deveriam ser cumpridas. Por meio desse tipo de punição, o credor participava de um direito de senhores, de um grupo seletivo de homens tidos como poderosos. Nessa perspectiva, o credor vê/identifica/reduz a pessoa do devedor como um homem inferior e, portanto, experimenta/estabelece um sentimento de distância entre ele e o causador do dano. Por conseguinte, o devedor, aquele que causara o dano, assume-se e se autodefine como um inferior.

A diferença que essa prática estabelecia entre esses dois homens (como “animais avaliadores”) é a seguinte: enquanto um deles evolui ao ponto de se tornar o “senhor” poderoso e superior, o outro precisa ser forçado, por meio de uma punição, a abandonar o seu estado de bicho-homem, de instabilidade e irracionalidade, e se tornar - mediante a punição - um homem confiável então forçado a aguçar sua memória (para respeitar suas promessas e lembrar-se delas) para se estabilizar perante a sociedade que se forma e, doravante, aproveitar os benefícios que ela pode lhe fornecer.

O homem em sua consciência é sabedor da sua real capacidade de prometer e cumprir. Dessa consciência resulta a compreensão de tal poder como algo que deve ser valo-

rizado/observado e desenvolvido, a contrário senso despreza/rejeita aquele que se descumbe de observar e cumprir os acordos assumidos nos contratos considerando-o um homem inferior, um ser ignóbil. Nessa lógica, aquele que se esforça para o cumprimento de um acordo constitui/assume para si um direito legítimo de castigar aquele que descumpriu o acordo, a fim de torná-lo - mediante a pena - um ser humano mais digno, ou seja, mais parecido com um homem racional, e, conseqüentemente, utilizar tal ato como exemplo para a sociedade em seu todo, em vistas das atitudes tidas/tomadas como certas ou erradas de acordo com a (sua) valoração moral.

Dessa forma, o credor podia infligir ao corpo do devedor todos os tipos de humilhações e torturas, como cortar os membros deste na proporção equivalente ao tamanho da dívida inadimplida⁴. Esse modo de reparação de danos e, conseqüentemente, de castigo remonta aos primitivos sentidos de justiça então disfarçados por atenuadas concepções que se imprimiam nas declarações de guerra a um indivíduo, forçando-o a pagar pelo que fez; algo como uma espécie de equivalência entre o seu sofrimento e o dano que causou. Nesse sentido, a pena terá unicamente a finalidade de fazer com que o indivíduo possa responder pelos seus atos infames. Seu caráter pedagógico assevera com rigor o suscitar do ressentimento, moldando a consciência do criminoso ao encarcerá-lo e, assim, levá-lo a refletir constantemente e por anos a fio o que significou e ainda significa a infâmia dos seus crimes, com o intuito de criar a memória do castigo (NIETZSCHE, 2009, p. 80-81). A equivalência entre o dano causado pelo descumprimento da promessa e o castigo imposto ao devedor encontra na substituição uma vantagem relacionada ao dano por uma espécie de satisfação restrita à esfera do direito do credor, como reparação e recompensa.

Durante o período mais largo da história humana, não castigavam o malfeitor porque o julgavam responsável pelo seu ato; nem sequer se admitia que só o culpado devia ser castigado. Antes se castigava então como os pais castigam agora os filhos, arrebatados pela cólera que o dano excita e cujo o dano deve ser separado por quem o fez; mas esta cólera é mantida em certos limites e modificada no sentido de que todo o dano encontre de algum modo seu equivalente,

4 Nas sociedades primitivas, desconhecia-se o instituto da garantia real. Destarte, o devedor respondia com seu próprio corpo pelo pagamento da dívida ainda não adimplida. Em alguns povos, o devedor ficava adjudicado ao credor que poderia tomá-lo como seu escravo. O que se tinha era a instituição do poder sobre o corpo e a vida do devedor. Mesmo em Roma, já na época das XII Tábuas, onde temos a primeira codificação de seu direito, o credor poderia utilizar o direito/poder de manter em cárcere o devedor, quando não, até mesmo vendê-lo ou matá-lo. Na hipótese de comparecer mais de um credor, instaurava-se sobre o corpo do devedor um macabro concurso creditório, levando-o além do Tibre, onde se lhe tirava a vida, repartindo-se entre os credores - na proporção do seu direito - os membros do cadáver.

· LUCIANO BRAZ SILVA

sendo susceptível de compensar-se ao menos por uma dor que sofra o autor do prejuízo (NIETZSCHE, 2009, p. 62-63).

Para Nietzsche, o devedor, agora identificado como o culpado por um dano, não só é visto como inadimplente ante as vantagens obtidas, mas também passa a ser visto como aquele que ataca o credor. Vejamos, a partir de agora não só se priva de todos esses bens e vantagens, mas também será lembrada a importância desses bens. Com isso, suscita-se a cólera do credor também identificada como a cólera da comunidade ofendida. Por conseguinte, institui-se o estado selvagem colocando-o (devedor) fora da lei, em que se lhe recusa a proteção, podendo, daí, cometer-lhe qualquer ato de hostilidade; para Nietzsche (2009, p. 70), o castigo

[...] é simplesmente a imagem, a mímica da conduta normal a respeito do inimigo detestado, desarmado e abatido, que perdeu todo direito não só a proteção, mas também a piedade; é o grito de guerra, o triunfo do *vae victis* em toda sua inexorável crueldade.

Deste modo, verifica-se que a vingança e a reação não constituem premissas elementares à construção da justiça e bem como do direito. Por outro lado, constata-se na atividade – positiva e afirmativa – o elemento constitutivo da lei, que surge a partir de uma potência superior oriunda da autoridade política soberana, ou seja, a lei nasce não da fraqueza, mas da potência afirmativa, que resolve os conflitos de ressentimentos privados. Aqui, observa-se a função da autoridade política que estabelece uma espécie de proveniência às pretensões de sentimentos de direito e justiça, como um esclarecimento imperativo a respeito daquilo que tem como justo e como proibido. Instituída a lei, expressão da plenitude de potência, temos a desmistificação ideológica que pretendia naturalizar tanto a vingança como a justiça; o argumento nietzschiano implica destituir de sentido qualquer pretensão a afirmar algo como justo ou injusto *em si mesmo*, como se o justo e o direito pudessem ser considerados como tais em si mesmos assumindo um caráter universal.

Todas essas morais que se dirigem à pessoa individual, para promover sua felicidade, como se diz – que são elas, senão propostas de conduta, conforme o grau de periculosidade em que a pessoa vive consigo mesma; receita contra suas paixões, suas inclinações boas ou más, enquanto têm a vontade de poder e querem desempenhar o papel de senhor; pequenas e grandes artimanhas e prudências, cheirando a velhos remédios caseiros e sabedoria de velhotas; todas elas barrocas e irracionais na forma – porque se dirigem a “todos”, porque generalizam onde não pode ser

generalizado -, todas elas falando em tom incondicional, tomando a si de modo incondicional, todas elas condimentadas com mais um grão de sal, mas apenas toleráveis, e por vezes até sedutoras, quando aprendem a soltar um cheiro excessivo e perigoso, “do outro mundo”: tudo isso tem pouco valor medido intelectualmente, está longe de ser ciência [...] (NIETZSCHE, 2005, p. 84).

Do olhar nietzschiano ante o conceito de equivalência *versus* a imposição de um castigo, salta-nos aos olhos, como em uma espécie de síntese, uma certa instrumentalidade que nos orienta a extrair alguma utilidade do castigo com vistas a servir de exemplo aos outros indivíduos com o intuito de inibir ou fomentar um determinado ato. Essa instrumentalidade, como veremos, não se reduz à pessoa do infrator, nem mesmo do ofendido, ou seja, a reparação do dano transcende a esfera da vítima e alcança a vida/estrutura da sociedade. A instrumentalidade do castigo e da violência, tendentes a tornar o homem confiável, faz brotar no indivíduo um estado psicológico de ressentimento, agora visto como um fora da lei, que não usufrui mais das benesses/da proteção da lei, ressentido e se entende como um inferior. Aqui faz surgir a figura da consciência/responsabilidade que incentivou o clamor pelos homens de rebanho, no sentido de que o infrator pague o seu débito perante a sociedade. Com isso, temos a gênese do incentivo da punição pública que serviu essencialmente para que os homens/soberanos pudessem ter o controle da massa populacional para que o castigo cumprisse realmente com a sua finalidade primordial.

Em *A genealogia da moral*, Nietzsche (2009, p. 58, grifos do autor) busca propor ao homem/à raça humana diretrizes àquilo que poderíamos descrever como uma espécie de evolução do próprio homem, a saber, seu último estágio, a liberdade:

Este homem livre, que **pode** prometer, este dono do livre-arbítrio, este soberano não há de reconhecer quanta superioridade há sobre todas as coisas que não podem prometer e responder por si mesmas, quanta confiança, temor e respeito inspirou o “merece”, e como tem nas suas mãos o centro da Natureza, das circunstâncias e das vontades menos potentes? O homem “livre”, o senhor de uma vontade vasta e indomável, encontra nessa posse a sua **escala de valores**; fundado em si próprio, para julgar os outros, respeita ou despreza, e assim como venera os seus semelhantes, os fortes que **podem** prometer - aos que prometem como soberanos, dificilmente, rara vez, depois de madura reflexão, avaros de confiança que distingue quando dá confiança, que dão sua palavra como quem dá uma tábua de mármore, que se sentem capazes de cumpri-la, a despeito de tudo, ainda a despeito do “destino”, - e assim também estará disposto a dar um pontapé nos fúteis que prometem sem serem donos da sua promessa, no intrujão já perjurado quando a palavra lhe sai dos lábios. Em tal homem a consciência da **responsabilidade**, a

· LUCIANO BRAZ SILVA

consciência desta liberdade rara, e poder sobre si e o destino chegando às profundidades maiores do seu ser passou ao estado de instinto dominante, se supusermos que se sente a necessidade de um nome? Não oferece dúvida: o homem soberano chama-o de sua **consciência**...

A filosofia nietzschiana aponta a vontade de poder como vida. O prazer e o desprazer não são vistos como algo desejado ou evitado por si mesmo. “Prazer e desprazer são meras consequências, meros fenômenos concomitantes” – na verdade o que o homem anseia/deseja, “o que toda ínfima parte de um organismo vivo quer é um *plus* de poder” (NIETZSCHE, 2005, p. 288-289). Com isso, no esforço para obtê-lo, o homem estará sujeito tanto ao prazer como ao desprazer; daí, na ânsia de saciar sua sede pelo poder, ele busca resistência, ou seja, precisa de algo que se oponha a ele, justamente para sucumbi-lo, para superá-lo. Pelo castigo do devedor, o credor exerce sobre aquele o direito de senhor, para este é chegado o momento da sua vez de saborear uma sensação enobrecedora (senhor/soberano) de desprezar e maltratar o que esteja por baixo dele, ou, “pelo menos, de poder maltratá-lo quando a aplicação da pena foi delegada à autoridade, contentando-se em **ver** como é maltratado aquele ser inferior. A compensação consiste, pois, na promessa e no direito de ser cruel” (NIETZSCHE, 2009, p. 64, grifo do autor). Logo, o desprazer, como obstáculo a sua vontade de poder, é, portanto, um fato corriqueiro, “o ingrediente normal de todo acontecimento orgânico”, e o homem não se afugenta dele, pelo contrário, “precisa dele permanentemente”. Logo, toda vitória, toda sensação de poder, todo acontecimento pressupõe uma resistência superada (NIETZSCHE, 2005, p. 289). Disso constata-se que, na realidade, efetivamente não há que se falar em qualquer reparação do dano causado, há apenas uma troca, como se o castigo realmente se equiparasse ao dano oriundo da promessa não cumprida, o que não se mostra nem de longe verdadeiro: “A natureza não é imoral quando não tem compaixão com os degenerados: ao contrário, o crescimento do mal fisiológico e moral no gênero humano é o resultado de uma moral patológica e inatural” (NIETZSCHE, 2005, p. 29).

O argumento nietzschiano vê no sofrimento uma espécie de compensação ante o inadimplemento da dívida/promessa-não-cumprida, na medida em que o fazer sofrer suscitava um prazer imenso à parte prejudicada, que recebia, em compensação além do infortúnio do prejuízo, o extraordinário gozo de fazer cobrar – algo tomado como uma verdadeira festa, altamente gratificante. Assim, ver sofrer alegre e faz bem; porém, fazer sofrer alegre ainda mais: “Eis uma frase dura, mas um velho e sólido axioma humano, demasiado humano [...]. Sem crueldade não há gozo, eis o que nos ensina a mais

antiga e remota história do homem; o castigo é também uma festa” (NIETZSCHE, 2009, p. 64-65).

5. Considerações finais

No presente artigo, buscamos delimitar nossas observações às questões ligadas à justiça, à vingança e ao ressentimento que até certo ponto, parece-nos, foram ignoradas no meio jurídico. A questão da liberdade do indivíduo surge como uma questão elementar quando se pretende responsabilizá-lo por seus atos, e, assim, a indagação que nos parece relevante nos salta aos olhos quando questionamos se o sujeito é realmente livre para se comportar de forma contrária ao direito e, por conseguinte, ser responsabilizado por suas ações. Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche (2004a) está seguro quanto à impossibilidade de o indivíduo ser responsável por suas ações, uma vez que estas são consequências necessárias formadas a partir de elementos e influxos passados e presentes. A conclusão a que se chega reflete sobre a moralidade do direito penal, então forjada sob parâmetros morais de piedade e probidade necessários para a conservação dos costumes de uma determinada sociedade em alusão à ideia do livre-arbítrio.

Para Nietzsche, com o advento do Deus cristão, implantou-se o máximo de sentimento de culpa. Nesse sentido, a culpa assume importância fundamental para medir a ação do sujeito e por conseguinte lhe aplicar a pena do castigo, e ao fazê-lo, espera-se que esse sujeito se torne consciente dessa culpa, deveras, alimentada diariamente por sua consciência autopunitiva. Com a pena, espera-se criar no criminoso o remorso por suas ações, uma espécie de ressentimento autodeplorável.

O algoz e o peso da culpa tendem a fazer com que o criminoso deixe de exteriorizar seus instintos e doravante viva/comporte-se de acordo com a sociedade, agora se ressentindo, imbuído de culpa e de consciência moral. A moral do ressentimento então espelhada no direito tende a aprisionar o criminoso, moldar sua consciência, fazê-lo refletir por anos e anos sobre sua vil conduta, busca criar a memória do castigo/autopunição, memória que consiste na verdadeira identidade do ressentimento.

Assim, o direito, ao punir o criminoso, reduz o indivíduo à baixaza do seu ato revivida em sua memória, fazendo com que ele se torne um homem de reação, de autocomiseração e culpa.

· LUCIANO BRAZ SILVA

JUSTICE, REVENGE AND RESENTMENT: AN APPROACH ABOUT DIKÊ, THEMIS AND THE NIETZSCHEAN PHILOSOPHY

REFERÊNCIAS

COULANGES, F. de. *A cidade antiga*. 3. ed. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2001.

FERRAZ JR., T. S. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GROS, F. Punir é recordar a lei. In: GARAPON, A.; GROS, F.; PECH, T. *Punir em democracia*. E a justiça será. Tradução Jorge Pinheiro. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

MAUSS, M. *Oeuvres*, Paris, Minuit, 1969, tomo II, pp. 651-698. In: GARAPON, A.; GROS, F.; PECH, T. *Punir em democracia*. E a justiça será. Tradução Jorge Pinheiro. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

NIETZSCHE, F. *Vontade e potência*. Tradução Mário D. Ferreira Santos. São Paulo: Escala, 1982.

NIETZSCHE, F. *Humano demasiadamente humano*. Tradução Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2004a.

NIETZSCHE, F. *Aurora*. Tradução Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004b.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Tradução Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.

NIETZSCHE, F. *Sabedoria para depois de amanhã*. Tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral*. Tradução Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2009.

VERNANT, J.-P. *O Universo, os deuses, os homens*. Tradução Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.