

# A Natureza do Direito e da Justiça como Equilíbrio de Forças em Nietzsche

## The nature of Right and Justice as a balance of Forces in Nietzsche

JOSÉ ROBERTO CARVALHO DA SILVA\*

**Resumo:** O objetivo deste artigo é analisar a natureza do direito e da justiça como equilíbrio de forças em Nietzsche, o qual combate a ideia que diz que direitos podem ser igualados e que justiça é igualdade. Admite-se, então, que a vida é constituída de forças e que direitos só podem existir no interior da vida, e sabendo-se que forças não se igualam por definição, então resta à justiça o equilíbrio de tais forças, que na esfera política são os direitos. Para Nietzsche, um direito é um *quantum* de força, não se distinguindo do privilégio, que uns têm em detrimento de outros. Assim, a desigualdade que é inerente à vida é condição de possibilidade para que haja necessidade de justiça enquanto equilíbrio de tais forças. O filósofo admite a desigualdade dos homens e que o próprio Estado nasce da vontade do mais forte, mas o equilíbrio se faz necessário para remediar os afetos destrutivos e ressentidos oriundos dessa desigualdade, dando a estes um *quantum* de privilégio, a fim de se conservarem as forças. Segundo o filósofo alemão, se, por ocasião, exige-se a igualdade das forças como se fosse a Justiça em si e ideal, como se fosse causa e não consequência da vida, então isso só pode se dar por meio da violência, que força o desigual a ser igual contra sua natureza. Portanto, quando se pretende “igualdade”, em verdade, se está pretendendo o equilíbrio de forças, pois uma força só pode ser “igual” a si mesma, embora possa estar em equilíbrio com outras.

**Palavras-chave:** Direito. Equilíbrio. Forças. Justiça.

**Abstract:** The goal of this paper is to analyze the nature of right and justice as a balance of forces according to Nietzsche, who counters the idea which says that rights can be equated and justice is equality. Thus, admitting that life is constituted by forces and rights can be existent within life, and knowing that forces cannot be equalised by definition, what is left for justice is the balance of these forces, which, in the political sphere, are named rights. For Nietzsche, a right is a *quantum* of force, not distinguished from a privilege, which some might only have to the

---

\* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). E-mail: j.roberto-10@hotmail.com. Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4363230A3>

detriment of others. Therefore, the inequality inherent in life is the condition of possibility for the need of justice as the balance of such forces. The philosopher admits the inequality of human beings and claims that State itself rises from the will of the stronger, but the balance of forces, which is necessary to redress the destructive and resentful affections originated from this inequality, gives to these affections a *quantum* of privilege, so as to conserve the forces. According to the German philosopher, if the equality of forces were required as if were the idea of justice or as a cause, not as a consequence of life, this could only be given through violence, that forces the unequal to be equal against its own nature. Therefore, the claim for "equality" is, in fact, amounts to the claim for the balance of forces, for a force can only be "equal" to itself, although it may be in balance with others.

**Keywords:** Right. Balance. Forces. Justice.

## INTRODUÇÃO

Nietzsche era contra o Estado e contra anarquistas; contra coletivistas e contra individualistas; contra burgueses e contra revolucionários; contra idealistas e contra materialistas; contra pessimistas e contra otimistas. Assim, cada um toma dele o que é conveniente para si, dizendo que se trata de um autor passível de muitas interpretações. Aqui, porém, não se pretende tamanho relativismo, posição epistêmica que o próprio Nietzsche rejeitava como pessimismo e fraqueza da vontade na teoria do conhecimento, mas compreende-se o seu *perspectivismo*. O *perspectivismo* nietzschiano diz que o conhecimento não é puro, objetivo e simples como Kant o queria; mas parte de fatores inconscientes de uma seleção volitiva e complexa de perspectivas. Todavia, diferente do relativismo, ele não calunia o conhecimento por este não apresentar o otimismo de uma Verdade incondicional, mas afirma com rigor interpretativo a perspectiva das verdades condicionadas. Portanto, é com esse rigor interpretativo que o presente artigo pretende apresentar uma perspectiva sobre o direito e a justiça a partir de Nietzsche.

Um tema que trata da natureza do direito e da justiça em Nietzsche pode ser curioso, pois muitos consideram, e com razão, que o filósofo em questão é um pensador da moral e não da política. De fato, Nietzsche nunca escreveu uma obra exclusiva para filosofia política, e, de alguma forma, considerava essa esfera bem menos importante se comparada, por exemplo, com a moral, cuja influência no mundo ocidental com o platonismo-cristianismo vinha de mais de dois mil anos. Em verdade, se Nietzsche nunca escreveu uma obra sobre política, foi porque ele via sua realização como

mais um negócio humano dominado pela moral de rebanho, não egoísta e igualitária, sendo apenas um sintoma e não a própria doença da cultura a ser diagnosticada. Para ele, essa política moderna estaria alicerçada na moral, na medida em que defenderia coisas como igualdade de direitos e igualdade dos homens. Assim, não restaria dúvida de que isso se tratava de uma negação da vida, negação das enormes potências que se sobrepõem por hierarquia, advinda da rebelião dos fracos contra os tipos mais fortes e privilegiados, contra o aristocratismo, para que todos pudessem ser tomados como iguais *a priori*.

Visto isso, partindo daquilo que os ideais democráticos da política atual demandam, parece ser indefensável o pensamento de Nietzsche nestes termos, e isso ao mesmo tempo apontaria o compromisso da atual política com a tradição moral, ainda que isso não seja devidamente explicitado. Contudo, o que anima o presente estudo é a possibilidade de demonstrar como é possível pensar com Nietzsche numa “ideia” de justiça democrática sem que esta caia na moral da igualdade. Para tanto, pensa-se com Nietzsche a justiça no interior da vida, no interior das diferentes forças que a compõem, e não a partir de uma justiça em si, transcendente e ideal. Em outras palavras, a justiça é sempre uma resposta à desigualdade e injustiça da vida, não o contrário; o seu fim é conservar as forças, mas ela mesma não pode por fim à tensão entre as forças, pois isto é a vida. Na esfera política, forças equivalem a direitos e privilégios, e a justiça não podendo por fim às suas tensões, não pode conduzi-los à igualdade, porém, pode conduzi-los ao equilíbrio. Portanto, justiça não é algo transcendente e válido por si mesma, como querem os defensores da igualdade, mas é algo que surge no interior da própria vida e das injustiças, para equilibrar a diferença entre as forças e mantê-las conservadas umas das outras. Desta forma, direitos não são *a priori*, mas são conquistados pela luta, pelo cálculo de ganho por parte daqueles que cedem e daqueles que recebem, de modo que o equilíbrio se mantenha não por um exercício altruísta, mas sim pelo interesse das forças. Se o direito não é dado igualmente para todos, então resta àqueles que buscam direitos lutarem para conquistá-lo, retirando um *quantum* daqueles que os têm para si, equilibrando e conservando as forças dentro do corpo político.

Além de tudo, após compreender a justiça como equilíbrio de forças, que na esfera política são direitos e privilégios, na segunda parte o estudo

apontará como a ideia de igualdade pode conduzir à injustiça e à violência, uma vez que ela pode forçar a desigualdade da vida a tornar-se cópia de uma igualdade ideal. Conforme Nietzsche, uma justiça que não nasce das próprias necessidades de conservação da vida e que seja imposta de cima como bem em si só pode realizar por meio do terror, e seus exemplos serão a revolução francesa e os ideais socialistas.

## **DIREITOS SÃO PRIVILÉGIOS: SOMENTE HÁ JUSTIÇA DIANTE DA INJUSTIÇA**

Para Nietzsche, um direito, por ser um privilégio, não pode ser dado igualmente entre os homens. Com essa conclusão, ele não propõe uma apologia da injustiça, mas simplesmente pensa as condições de possibilidade de justiça, sem cair em metafísica, idealismo ou utopia. Antes de pensar sobre o que seja justiça, é necessário pensar o caráter do mundo no qual ela se aplica. Para o filósofo, o caráter desse mundo é a *vontade de poder*, que consiste em relações constantes de forças que não se igualam e se sobrepõem: “uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é *vontade de poder* –: a autoconservação é apenas umas das indiretas, mais frequentes *consequências* disso” (NIETZSCHE, 2005, §13, p.19). Ora, se toda força procura dar vazão a si, é sobre outras forças que ela quer se descarregar, e isso significa colocar-se em perigo, pois é provável que se sucumba diante das demais forças. Por isso a vontade de poder rompe com o princípio de autoconservação e o interpreta como apenas uma consequência. De que modo a autoconservação é apenas uma consequência? Porque quando uma força se depara com outras forças com potências semelhantes, ela avalia que qualquer conflito pode acarretar em desperdício de forças para todos os lados; já que uma guerra entre grandes potências pode levar à aniquilação mútua dos seus elementos, torna-se mais vantajoso se conservar em equilíbrio e acordo com o oposto.

Na esfera política, a vontade de poder e suas forças são traduzidas pelos direitos e privilégios que também não se igualam. O que tudo indica é que essa politização da vontade de poder conduz inicialmente à injustiça e à desigualdade, porém, para Nietzsche, é só admitindo que as coisas se conduzam desta maneira é que é possível falar de uma necessidade de justiça. Somente admitindo a injustiça e a desigualdade da vida é que a

justiça se faz necessária; esta, contudo, não poderá fazer sumir a vontade de poder da vida, mas lhe trará equilíbrio e conversação dos elementos. Como visto, é a própria vida que dá à concepção de justiça os seus limites.

Para Nietzsche, os homens são desiguais. Primeiro, porque é isto que a experiência confirma: que uns tem mais aptidão que outros em diferentes coisas: “O fato de *uma* alma ser – ou *dever* ser – em si igual a *todas* as almas é o pior tipo possível de exaltação otimista. O inverso é o desejável: a máxima *dissemelhança* possível e, conseqüentemente, atrito, luta, contradição: e o desejável é, felizmente, o *real*” (NIETZSCHE, 2012, 11(156), p.61). Segundo, porque é um equívoco igualar todos os homens segundo a espécie, pois esta é apenas uma abstração: “e a espécie é uma mera abstração a partir da pluralidade dessas cadeias e de sua semelhança parcial” (NIETZSCHE, 2013, 10(136), p.440); desse modo, o conceito de espécie não constitui uma unidade de fato, pois é apenas uma ilusão abstrata de unidade retirada das semelhanças parciais entre os seres humanos. Terceiro, porque para além dessas semelhanças parciais, não existe nenhuma igualdade oculta e essencial. A tradição diz que o homem é um animal racional com a esperança de distanciá-lo cada vez mais do animal e aproximá-lo de si mesmo, de sua alma; contudo, a racionalidade não é algo que pode ser generalizado para a espécie, pois há aqueles que não são capazes dela, e por isso não seriam humanos? De forma alguma, ainda assim seriam *humanos, demasiado humanos*. Nietzsche concebe a razão não como uma propriedade da alma (ou consciência, numa acepção mais secular), que na sua concepção ontológica não existe, mas sim como mais um afeto do corpo, e este sim, o corpo, constitui o homem. Só que nada do que é corporal tem uma essência para além da multiplicidade de afetos. Para Nietzsche, não existem afetos que sejam essenciais do homem, todos eles são transformados em valores históricos sem que nenhum desses valores sejam verdades absolutas. Ao contrário de Rousseau e Hobbes, autores da antropologia filosófica moderna, Nietzsche não pensa em uma natureza humana simples e substancial que iguala todos os seres humanos a uma identidade agressiva ou dócil para compor um pensamento político. Querendo salvaguardar a desigualdade entre os homens como condição de possibilidade da justiça como equilíbrio de direitos e privilégios, Nietzsche não compartilharia dessa antropologia, pois, de acordo com Sloterdijk:

Como ciência de uma e universal natureza humana, a antropologia, que surge no século XVII e a partir do século XVIII triunfa, torna-se ao mesmo tempo a ciência da supressão da nobreza e do clero, e mais ainda ciência da abolição de todas as supostas diferenças essenciais entre as pessoas (SLOTTERDIJK, 2012, p.87).

Segundo a *Genealogia da moral*, sempre conviveram tipos múltiplos de homem, mas entre eles se destacaram os fracos e dóceis de rebanho e os fortes e agressivos de bando, e entre ambos a desigualdade, domínio e submissão, sempre estiveram presentes, ora os fortes dominando os fracos pela força, ora os fracos dominando os fortes pela moral. Com efeito, somente pressupondo essas relações desiguais de poder é que é possível pensar na necessidade de justiça como equilíbrio de direitos (forças politizadas). Na seguinte passagem, Giacoia Jr esclarece:

Tendo em vista as linhas gerais dessa filosofia do direito, compreende-se melhor a acerba crítica nietzschiana da moderna doutrina da igualdade de direitos. Se a própria noção de direito implica a pretensão a prerrogativas especiais de ação no espaço social, pretensão fundada no reconhecimento diferencial de graus de poder consolidados e mantidos, então, do ponto de vista de Nietzsche, a desigualdade tem que se pensada como uma das condições para que haja direitos, na medida em que não se poderia pressupor razoavelmente a condição ideal de uma sociedade em universal e constante paridade de forças, se o mundo é constituído por relações de poder e dominação (GIACOA JR, 2013, p.90).

Portanto, para Nietzsche, os homens são desiguais uma vez que não existe uma essência humana. A essa assertiva se deve uma explicação *natural*. Para compreendê-la, é preciso superar a muito divulgada distinção entre cultura e fisiologia.<sup>1</sup> Pois para Nietzsche os valores que fundam a cultura partem de interpretações de estados fisiológicos, assim como os estados fisiológicos são afetados pelos valores da cultura, e estas duas instâncias se cooperam pela noção de *vontade de poder*. “Como vontade de poder, a natureza só pode ser pensada como infinita possibilidade de forças em relação, como um campo de forças, cuja essência consiste em uma efetivação integral, a cada instante” (GIACOA JR, 2005, p. 32). A vontade de poder não é algo simples e substancial, mas é uma relação de conflito entre múltiplas forças, interpretações, impulsos e vontades, cujo fio condutor

---

<sup>1</sup> Cf. FRESSATTI JUNIOR, Wilson Antônio. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006. 312p. (Coleção Nietzsche em Perspectiva).

é o próprio corpo. O corpo como fio condutor das interpretações da vontade de poder é pensado para além do idealismo e do materialismo. O idealismo reduz o corpo a uma realidade de segunda ordem, a um obstáculo da alma na sua procura da verdade, entendida no sentido platônico, como realidade incondicionada, não sujeita às coisas perecíveis; o materialismo, por sua vez, define o corpo a partir da matéria, para torná-lo previsível, atomizável e calculável enquanto objeto das ciências empíricas.<sup>2</sup> A questão é, porém, ver o corpo como elemento de interpretação e valorização da vida, do ponto de vista orgânico mesmo<sup>3</sup>, como fio condutor das forças, onde existirão, de um lado, os tipos decadentes e doentes, e do outro, os ascendentes e saudáveis. Dessa forma, a ausência de distinção entre fisiologia e cultura admite as diferenças presente na vida.

Desse modo, a vontade de poder é a própria vida, que, segundo a interpretação de Nietzsche, é marcada pela *injustiça*. O que é aí designado injustiça? É simplesmente a impossibilidade da igualdade, sobretudo porque tudo se constitui de forças que não se igualam. Se a vida é feita de forças, então a igualdade é impossível, pois forças não se igualam por definição, no máximo se equilibram, ou se ajustam. Com efeito, se igualdade de forças é uma *contraditio in terminis*, então só é possível falar de uma ideia de justiça em Nietzsche se pensada como um esforço da cultura contra a tendência hierárquica e opressora da vida, reduzindo a sua injustiça através do equilíbrio de forças, politizadas sob a forma de direitos e privilégios. Por isso, como ele adverte, ser justo requer muito esforço e mais comprometimento que a demagogia dos pregadores da igualdade:

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 um espírito muito bom (NIETZSCHE, 2004, §112).

Mas para compreender a justiça enquanto equilíbrio de forças é necessário atentar para o fato de que ela não é um fenômeno originário da

---

<sup>2</sup> Cf. BARRENECHEA, M. A. Nietzsche e o corpo: para além do materialismo e do idealismo. In: LINS, D; GADELHA, S. (Coord.). *Nietzsche e Deleuze: o que pode o corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2002. p.177-188.

<sup>3</sup> Não se trata de nenhuma contradição, pois Nietzsche não compreende o orgânico de modo materialista, uma vez que ideia de átomo que sustenta o materialismo não consegue explicar qualitativamente a vida orgânica.

vontade de poder; como autoconservação, ela é apenas uma consequência, um esforço posterior do homem para se conservar em sociedade. Por isso, antes das relações de poder inerentes à sociedade de direitos equilibrados, destaca-se a natureza do mundo desprovido de equilíbrio, enquanto mundo mais primitivo. Ora, se a justiça é a busca do equilíbrio de forças, então esse mundo sem justiça só pode ser marcado pelo desequilíbrio e a total dominação dos mais fortes sobre os fracos, os quais são totalmente destituídos de direito. Por isso, segundo Nietzsche, esses fortes são os fundadores do Estado e enquanto tais conceberam a si mesmos os privilégios supremos, deixando aos mais fracos nada, senão a servidão e a marca da crueldade. No seguinte trecho Giacoia Jr corrobora essa ideia:

No horizonte teórico da vontade de poder, o tema da violência e crueldade como geradoras de direito e do Estado remete à tese genealógico-psicológica de acordo com a qual a cultura superior é resultado de espiritualização e internalização da crueldade. Assim como já pudemos acompanhar em *O Estado Grego*, também para a filosofia nietzschiana posterior a *Assim falou Zaratustra*, nos primórdios do Estado se encontram a violência, o combate sangrento, a exploração e a dominação (GIACCOIA JR, 2013, p.72-73).

Desse modo, uma sociedade sem o esforço do equilíbrio de forças só pode apresentar uma estrutura totalmente desigual e piramidal. Com a tese da origem do Estado na espiritualização da crueldade e da violência, Nietzsche se distancia dos filósofos modernos que a encontram no *contrato social*. Para ele, a ideia de um contrato social é por demais sofisticada e racional para ser concebida por uma “inteligência” ainda rude e instintiva como a dos “homens de rapina”<sup>4</sup> instauradores de privilégios de Estado. Diz ele sobre a origem do Estado: “penso haver-se acabado com 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!” (NIETZSCHE, 1998, p.75). Com efeito, Nietzsche não acredita que os homens decidiram construir a sociedade livremente, mas foram ajuntados e escravizados, embora fossem em maior número, por tipos que eram senhores por natureza.

---

<sup>4</sup> Aves de rapina, ou homens de rapina, é uma metáfora usada por Nietzsche para indicar o homem forte, dominador e violento do período pré-civilizado, em contraposição às ovelhas ou animais de rebanho, que são os homens fracos e impotentes.



E é claro que essa diferença de número entre indivíduos que dominam e são dominados é importante para o surgimento posterior do equilíbrio de forças. Uma vez que os dominados, imbuídos de ressentimento, estão sempre prontos para se vingarem dos seus senhores e arruinar a sociedade, é necessário que estes últimos concedam um *quantum* de direito e privilégio aos dominados e assim, fazendo deles um *quantum* dos seus, manter a sociedade conservada e em equilíbrio de interesses. Ora, pensar nesses termos é importante para que se compreenda a ideia de justiça em Nietzsche, para que não se conceba seu surgimento como um milagre da natureza que ficou perdida em uma perfeição idílica, mas sim como resultado de tensões e ameaças constantes não aniquiladas, embora sob controle com acordos vantajosos para os envolvidos, na sociedade.

A existência de direitos depende, pois, do equilíbrio reconhecido entre múltiplas e variadas formas de correção de forças. Ele não se efetiva na e pela apresentação de uma validade objetiva da lei, ou da natureza cogente das disposições normativas, menos ainda por um pretense consenso isento de coação – pactos são rituais que põem fim temporariamente a um conflito que permanece latente. Com base nisso, pode-se afirmar que, para Nietzsche, justiça é uma virtude que se funda numa perspectiva acurada para a detecção de graus de poder, assim como num senso cultivado para medir equivalências. Pois justamente no equilíbrio das forças que se encontra, para ele, o pressuposto da justiça (GIACOLA JR, 2013, p.89-90).

Nietzsche compreende a justiça como equilíbrio de forças, mas aponta que esse equilíbrio precisa ser mantido em tensão como resultado de uma luta constante por direitos, que, se negligenciados ou enfraquecidos<sup>5</sup>, podem ser novamente subordinados pela organização natural da vida, isto é, a hierarquia:

Caso falte tal equilíbrio, dois *quanten* de poder extremamente diversos deparam um com o outro, e assim, o mais forte se apossa do mais fraco para o contínuo enfraquecimento desse último, até que entram em cena finalmente submissão, adaptação, registro, incorporação: ou seja, com o fim de que de dois tenha vindo a ser um (NIETZSCHE, 2013, 5(85) p.186) .

---

<sup>5</sup> “Exercer o poder custa empenho e requer coragem. Por isso, muitos não fazem valer seu bom direito, porque esse direito é uma espécie de poder, mas eles são muito preguiçosos ou muito covardes para exercê-lo. Indulgência e paciência chamam-se as virtudes encobridoras desses erros” (NIETZSCHE, 2004, §251).

O equilíbrio do poder é um esforço da cultura para conservar a si mesma e conter os ressentimentos, mas, além disso, é também um esforço com bases fisiológicas, pois através dele são vidas que buscam a própria conservação. Aqueles que são os mais fortes concedem aos mais fracos um *quantum* de privilégio e poder para que estes motivados pelo ressentimento não se voltem vingativamente pondo em risco suas vidas e a sociedade. Além disso, não é só para conter o ressentimento que os mais fortes concedem aos mais fracos um *quantum* de força, pois na medida em que as forças se aliam por equilíbrio, o corpo político se torna mais confiante no caso de uma terceira força hostil ameaçar. Assim, o equilíbrio não só conserva o corpo político dos afetos destrutivos dos seus elementos internos, como também o fortalece em caso de uma ameaça externa. Desse modo, a justiça atende aos diversos tipos de egoísmos e interesses, que tão logo satisfeitos mantem a ordem do estar junto humano.

Meus direitos — são aquela parte de meu poder que os outros não apenas me concederam, mas também desejam que eu preserve. Como chegaram eles a isso? Em primeiro lugar, mediante sua inteligência, temor e cautela: seja que esperam algo semelhante de nós em retorno (proteção dos seus direitos), que consideram perigosa ou inadequada uma luta conosco, que veem toda diminuição de nossa força uma desvantagem para si, pois então tornamo-nos impróprios para uma aliança com eles, no enfrentamento de um terceiro poder hostil (NIETZSCHE, 2004, §112).

## A VIOLÊNCIA E A INJUSTIÇA DA IGUALDADE

Sendo assim, para que as forças possam se conservar, elas entram em acordo através do equilíbrio. Se a cultura, por exemplo, desrespeita a natureza das forças e impõe-lhes igualdade em vez de equilíbrio, então isso só pode se dá por meio da violência: “supressão da “pena”. O “equilíbrio” no lugar de todos os meios da violência” (NIETZSCHE, 2012, 11(238), p.83).

Para Nietzsche, a justiça como igualdade é ainda no fundo a vontade de vingança da moral contra a vida, pois somente violentando as suas forças é que se consegue ajustá-las ao nivelamento da igualdade. Mas, se o que está em jogo é o equilíbrio, então cabe a cada força lutar pelo seu direito através de uma tensão constante. Esse ponto de tensão é o equilíbrio conquistado na arena política do conflito de interesses, e aqueles que

sonham utopicamente com a igualdade, sem se comprometer com a esfera pública, na verdade são fracos que não suportam a tensão. Contudo, os fracos, por ser em maior número, são agentes potencialmente perigosos e vingativos, algo que se expressa claramente, segundo Nietzsche, na ideia de revolução. Os fracos e impotentes da revolução, justamente por serem guiados pelo ideal de igualdade, são descrentes em relação à justiça enquanto equilíbrio de forças, e então rompem com o jogo de forças em nome de uma Justiça que vem de cima, como causa e não consequência, como destino da História, cujos meios de realização ignoram todos os princípios morais com um fim absolutamente moral<sup>6</sup>, através de atos explicitamente violentos e cruéis.

A doutrina da igualdade!... Mas não há nenhum veneno mais venenoso: pois ele parece estar sendo pregado pela própria justiça, enquanto é o fim da justiça... 'Aos iguais algo igual, aos desiguais algo desigual – este seria o verdadeiro discurso da justiça: e, o que segue daí, nunca tornar igual o desigual.' – O fato das coisas terem girado em torno daquela doutrina da igualdade de maneira tão terrível e sangrenta entregou a esta “ideia moderna” *par excellence* uma espécie de glória e uma aparência de chama, de modo que a revolução enquanto *peça teatral* seduziu mesmo os espíritos mais nobres (NIETZSCHE, 2000, p.107).

Na passagem anterior, Nietzsche se refere à Revolução Francesa, mas certamente poderia estar associada ao socialismo, contra o qual ele também transferiu muitas críticas. Sua suspeita é que o socialismo enquanto doutrina da igualdade, quando busca eliminar a tensão entre as forças, tendo como partido absoluto a causa dos humilhados e ofendidos, pode se tornar sumamente violento, vingativo e despótico, e ainda assim ser legitimado pela moral de rebanho. Por estar do lado dos mais fracos, entende-se no direito de totalizar os seus interesses sem prestar contas com o contrário, como se fosse a própria Justiça em si.

---

<sup>6</sup> Quanto aos meios imorais para fins absolutamente morais, destaca-se a crise do Humanismo. A questão é: o quanto de mal já se fez em nome do bem humano? cf. SLOTERDIJK, Peter. *Ira e Tempo: ensaio político-psicológico*. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: Estação Liberdade, 2012. Nesta obra, em um parágrafo, Sloterdijk aborda o anacronismo da extensa crítica de Nietzsche ao cristianismo sendo que em seu tempo o movimento revolucionário era o mais intenso em termos de ira da antiga moral do ressentimento e da vontade de vingança: “Se a repressão do ressentimento se mostrava realmente como a primeira prioridade, então o “ajuste de contas” com o cristianismo precisaria tomar um lugar na segunda fileira, por detrás da luta contra a “resmunguice” – uma expressão de Nietzsche – nacional-revolucionária e revolucionária mundial” (p.42).

A gentalha socialista, os apóstolos chandalas, que solapam o instinto, o prazer, o sentimento de satisfação do trabalhador com seu pequeno ser — que o tornam invejoso, que lhe ensinam a vingança... A injustiça não está jamais nos direitos desiguais, está na reivindicação de direitos “iguais”... O que é ruim? Já o disse: tudo o que se origina da fraqueza, da inveja, da vingança. — O anarquista e o cristão têm a mesma origem... (NIETZSCHE, 2007, §57).

Nietzsche se mostra convencido de que o Estado não consegue dissolver a diferença entre os homens, mas apenas manter o equilíbrio dos seus direitos. Esta é a justiça possível no mundo da vontade de poder, enquanto que a igualdade é apenas um desejo niilista da vontade de vingança contra a vida, no sentido de não querer encarar a realidade como ela é e fugir para o impossível. Mas a ideologia socialista, com base em suas investigações racionais de grande teoria, acredita que o Estado tem esse poder de igualar homens reunindo-os em uma grande *massa enquanto sujeito*<sup>7</sup>. Os homens são desiguais, mas não aceitarão essa verdade, apresentando o Estado como a verdadeira Justiça sobre a terra, a própria Verdade e Liberdade em si. Por isso, após a morte de Deus<sup>8</sup>, em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche apresenta o Estado como o mais “novo ídolo” e como substituto da divindade, sendo a última salvação para aqueles que já não acreditam mais no além-mundo. Para Sloterdijk, intérprete contemporâneo de Nietzsche, “declarar que Deus está morto implica um abalo em todas as referências e o anúncio de uma nova forma de mundo. Com “Deus” apaga-se o princípio de pertencer-se de todas as pessoas na unidade de um espaço criado” (SLOTERDIJK, 1999, p.59). Assim, se Deus não garante mais unidade, se o niilismo se instala por definitivo, então o Estado surge como

<sup>7</sup> Cf. SLOTERDIJK, Peter. *O desprezo das massas: ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna*. Tradução de Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

<sup>8</sup> No aforismo 125 d’*A gaia ciência*, intitulado *O homem louco*, pela primeira vez Nietzsche anuncia a “morte de Deus”. O homem louco é um personagem que chega a um mercado onde se encontravam homens ateus, homens que se riram dele, pois, em plena luz do dia, ele estava a procura de Deus com uma lanterna na mão. O homem louco então “se lançou para o meio deles e transpassou-os com seu olhar: ““Para onde foi Deus?”, gritou ele, ‘já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos os seus assassinos! Mas como fizemos isso?’” (NIETZSCHE, 2012, p.137, §125). A fala da personagem é mais extensa que o citado, mas esta sua pergunta é fundamental: “Mas como fizemos isso?” Sem dúvida, é de grande importância saber como a criatura veio a suprimir o Criador, pois disso pode-se concluir que o Criador tinha sido desde sempre uma criação da criatura, uma fábula, cuja necessidade já não se apresenta mais. Nos tempos modernos, outras criações do homem assumiram o protagonismo histórico, como a ciência, a técnica, a produção e o dinheiro. Desse modo, Deus morre enquanto fundamento e só subsiste ao lado desses outros ídolos modernos.

solução secular para aqueles que não podem aceitar a vida tal como ela se apresenta: “sim, também a vós ele percebe, ó vencedores do velho Deus! Ficastes cansados na luta, e agora vosso cansaço serve ao novo ídolo!” (NIETZSCHE, 2011, p.49).

Com efeito, os idólatras do Estado podem não medir esforços de realização total do seu ídolo, nem que seja por meio do terror, como é o caso socialista. Segundo Ansell-Pearson, em *Nietzsche como pensador político*:

O verdadeiro perigo do socialismo, argumenta Nietzsche, reside em seu extremo terrorismo. Dado que a religião declinou e não há mais qualquer base ética ou divina para o estado, o socialismo, encarado como um credo ímpio e irreligioso empenhado na supressão de todos os estados existentes, só pode existir mediante o exercício do terrorismo (ANSELL-PEARSON, 1997, p.107).

Assim, para Nietzsche, com o terror socialista, ao invés de o Estado ser uma resposta para superar o niilismo, ele passa a se tornar a própria expressão da desvalorização de todos os valores, pois tudo passa a ser permitido em nome da igualdade como Justiça final, até mesmo a corrupção do jogo de equilíbrio de forças com violência. Dessa forma, o socialismo se apresenta como mais perigoso do que o cristianismo, uma vez que ao menos este último tinha em mente que a igualdade era aos olhos de Deus e a salvação estava noutra vida, enquanto que a vontade de igualdade do socialismo, que na perspectiva da vontade de poder é uma vontade de vingança, é secular e, portanto, não admite justiça adiada para outro mundo, de forma que a dívida que a humanidade tem com os humilhados e ofendidos deve ser vingada na História. “Trata-se uma espécie de *solução terrena*, mas no mesmo sentido do *trunfo final* da verdade, do amor da justiça: o socialismo: “igualdade entre as pessoas”” (NIETZSCHE, 2012, 11(148), p.56)

Assim, se por um lado há um desequilíbrio de forças na origem dos Estados, onde os mais fortes dominavam os mais fracos, com o socialismo há novamente um desequilíbrio de forças, onde são os mais fracos que dominam. Portanto, levando isso em consideração, para Nietzsche o socialismo é um governo injusto, pois ele abandona o esforço político de equilibrar as forças em prol da violência da igualdade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme foi exposto, a principal lição retirada dessa análise da natureza do direito e da justiça em Nietzsche como equilíbrio de forças é a possibilidade de trabalhar esses conceitos para além da “moral de rebanho” e do idealismo que estão presentes na concepção de igualdade. Aqui se pretende menos romantismo e a política do impossível e mais pragmatismo e o politicamente possível. Contudo, é fácil de compreender aqueles que partem de um mundo ideal e igualitário para melhorar o mundo da vida, porém, não é certo que as boas intenções, se admitimos que elas assim o sejam de fato, realmente são eficazes para tornar as forças do mundo político (direitos e privilégios) mais equilibradas e conservadas com justiça. Ao contrário, vimos que esses ideais podem conduzir à injustiça e ao sacrifício de forças, pois sendo a sua natureza totalmente distinta do caráter da vida, sua realização só se dar por meio de violação desta última.

Mas sem dúvida, por estar associada a um sentimento moral coletivo, a ideia de igualdade de direito pode movimentar as pessoas a se engajarem em prol da justiça com mais facilidade psicopolítica<sup>9</sup> do que a ideia de equilíbrio. Contudo, o mero engajamento por si só não garante o melhoramento, pois tudo pode se tornar em vão se o reivindicado não for compatível com o mundo da vida, que segundo Nietzsche é vontade de poder e as relações de forças. Assim, o que pode haver nesses casos é um amplo arrebatamento massificado, como no totalitarismo, e uma continuação desse arrebatamento sem nenhuma razão, já que todas as possibilidades de melhoramento da vida são dissipadas do horizonte do terror, restando apenas a *banalidade do mal* como suporte desse nihilismo militante.

Por tudo isso, por essa possibilidade de destruição da vida em nome da igualdade, é o pensamento de Nietzsche acerca do direito e da justiça como equilíbrio de forças algo a ser considerado, pois consiste em um pensamento que respeita a própria vida e busca o seu melhoramento levando em conta os seus limites, ou a condição humana, para falar em termos arendtianos. No século XX, tivemos Comunismo e Nazismo como dois violentadores da vida em nome da igualdade de homens por meio de uma identidade de classe ou de uma identidade de raça, respectivamente. Eles romperam com o jogo de equilíbrio de forças e colocaram as suas causas

---

<sup>9</sup> Termo usado pelo filósofo contemporâneo Peter Sloterdijk.

como absolutas, silenciando e violentando o contrário. Agora que eles passaram, o reconhecimento das diferenças e da justiça como equilíbrio de forças se tornou algo de não pouca relevância.

## REFERÊNCIAS

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político*. Tradução de Mauro Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

GIACOIA JR, Oswaldo. Violência e direito – para uma genealogia da justiça. In: *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p.60-117.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche & Para além de bem e mal*. 2ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *O anticristo: maldição ao cristianismo*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paul: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar com o martelo*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos póstumos: 1885-1887: volume VI.* Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos póstumos: 1887-1889: volume VII.* Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

SLOTERDIJK, Peter. *No mesmo barco: ensaio sobre a hiperpolítica.* Tradução de Claudia Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

\_\_\_\_\_. *O desprezo das massas: ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna.* Tradução de Claudia Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

\_\_\_\_\_. *Ira e Tempo: ensaio político-psicológico.* Tradução de Marco Casanova. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.