

# ÉTICA E DIREITOS HUMANOS EM NIETZSCHE: O CONCEITO DE DIREITO COMO QUANTUM DE PODER

## ETHICS AND HUMAN RIGHTS BY NIETZSCHE: THE CONCEPT OF RIGHTS AS QUANTUM OF POWER

Vinicius Fernandes Ormelesi \*

**SUMÁRIO:** Introdução. 1 A crítica de Nietzsche à civilização. 2 O direito e o processo civilizatório. 3 Nietzsche e os direitos humanos. Conclusão. Referências.

**RESUMO:** Este trabalho investiga o conceito de direitos subjetivos na obra do filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900) numa contraposição à crítica nietzschiana à noção moderna de direitos humanos. Parte-se de uma interpretação dos textos do filósofo calcada na ideia de que seu pensamento só pode ser compreendido como uma crítica à civilização ocidental, à qual a ideia de direitos do homem pertence. Pretende-se ofertar um entendimento dos direitos subjetivos enquanto graus de poder reconhecidos e garantidos, baseando na relação que o filósofo estabelece entre direito e força e em sua rejeição pela doutrina dos direitos iguais. Não só a tese nietzschiana contraria a filosofia do direito tradicional como também se mostra uma proposta ética contrária ao conceito kantiano de dignidade humana.

**Palavras-chave:** Nietzsche. Direitos humanos. Ética. Política. Poder.

**ABSTRACT:** *This paper investigates the concept of subjective rights in the work of the German philosopher Friedrich Nietzsche (1844-1900) in opposition to the Nietzschean critique of the modern notion of human rights. It starts from an interpretation of the philosopher's texts based on the idea that his thinking can only be understood as a critique of Western civilization, to which the idea of human rights belongs. It is intended to offer an understanding of subjective rights as recognized and guaranteed degrees of power, based on the relationship the philosopher establishes between law and strength and his rejection of the doctrine of equal rights. Not only does the Nietzschean thesis contradict the traditional philosophy of law, but it also proves to be an ethical proposition contrary to the Kantian concept of human dignity.*

**Keywords:** Nietzsche. Human rights. Ethics. Politics. Power.

## INTRODUÇÃO

O intuito deste ensaio é tentar traçar na obra do filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900) um conceito de direitos humanos. Busca-se averiguar se é possível estabelecer uma ética sobre direitos humanos em Nietzsche. Tal tarefa é audaciosa quando se percebe que a maioria das tratativas sobre direitos humanos toma como ponto de partida um viés kantiano, dentre as quais a tentativa de fundamentação dos direitos

\* Doutor (2019) em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela USP. Mestre (2013) e graduado (2010) em Direito pela UNESP. Especialista em Docência do Ensino Superior. Professor de Introdução ao Estudo do Direito da Universidade do Estado de Minas Gerais e da Faculdade de Educação São Luis de Jaboticabal. Líder do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Direito, Estado e Modernidade (NEDEM). Advogado.

Artigo recebido em 17/09/2019 e aceito em 25/09/2019.

**Como citar:** ORMELESI, Vinicius Fernandes. Ética e direitos humanos em Nietzsche: o conceito de direito como *quantum* de poder. **Revista de Estudos Jurídicos UNESP**, Franca, ano 21, n. 34, p. 15-34, jan/jun. 2017. Disponível em: <https://ojs.franca.unesp.br/index.php/estudosjuridicosunesp/issue/archive>.

humanos por Heiner Bielefeldt (2000) é um exemplo notável. Seguindo a orientação de Kant nos *Fundamentos da metafísica dos costumes*, ele comenta que “[...] a moralidade não pode ser entendida como privilégio dos intelectuais”, sendo “[...] atentado contra o respeito devido ao destino moral de cada pessoa, caso a filosofia se atrevesse a formular princípios morais *ex nihilo* e a doutrinar a população a população com uma *nova moral*.” (BIELEFELDT, 2000, p. 64, grifo do autor).

Por isso, julga que “a filosofia moral comprova ser relativamente secundária, quando comparada à reivindicação moral da realidade, ao referir-se reflexivamente sobre essa – dada – reivindicação, a fim de esclarecê-la e comprová-la metodicamente.” (BIELEFELDT, 2000, p. 64). Isso é o que teria feito Kant em sua metafísica dos costumes, a descoberta de uma nova fórmula para a moral (o imperativo categórico), não uma nova moral, porém uma fórmula que abriria caminho para a crítica e teria enorme proveito prático a exemplo de uma nova fórmula matemática para resolver um antigo problema.

Ora, o que se propõe aqui é justamente o contrário. Trabalhar com Nietzsche exige sempre questionar todos os valores, sobretudo a moral vigente. O que fez o filósofo de Röcken foi exatamente oferecer uma nova moral para um mundo que se encontrava (e se encontra ainda hoje) em decadência devido a uma velha moral, jamais uma nova fórmula que pudesse ajudar a fundamentar a moral ocidental. Neste sentido, procuramos investigar a proposta de uma nova configuração para os direitos subjetivos na obra nietzschiana e nela averiguar se existe espaço para uma proposta ética de direitos humanos.

Por outro lado, a literatura especializada tende a enxergar Nietzsche como um adversário feroz da ideia de direitos humanos.<sup>1</sup> Baseando-se nas críticas que o filósofo dirige às concepções políticas modernas, como a democracia, Mineau (1989, p. 879) sustentou que Nietzsche seria contrário aos direitos humanos por não aceitar que o ser humano possa possuir um valor que lhe é intrínseco (a dignidade) e que o fim da ação política seja o bem comum, pressuposições nas quais a noção moderna de direitos do homem estaria fundamentada. Logo, para Nietzsche, a finalidade da ação política não seria a promoção do bem coletivo, mas sim a criação das condições hábeis

<sup>1</sup> A título de exemplo, Litowitz (1994) considera que, além de não possuir uma filosofia sistemática do direito, Nietzsche é comumente tratado como um pensador que apresenta uma atitude negativa em relação ao direito, chegando inclusive a negar a existência de direitos humanos básicos. “[...] Nietzsche did not present anything resembling a systematic philosophy of law, and is generally thought to have been a legal nihilist who denied the existence of basic human rights.” (LITOWITZ, 1994, p. 393).

para o surgimento de tipos mais elevados de homens. Do mesmo modo, para tanto, não se deveria buscar por aquilo que une os homens (a humanidade), pois são as singularidades que permitem a possibilidade dos tipos elevados.<sup>2</sup> Informado por essas premissas, Mineau (1989) chega à conclusão de que Nietzsche acredita serem os direitos humanos um artifício usado pelos fracos, assim como a ideia de Deus, para se defenderem dos fortes.

Entretanto, afirmar que Nietzsche era contrário à noção de direitos humanos de sua época, não basta para evidenciar que o filósofo fosse contrário à existência de direitos. Assim, a crítica nietzschiana à doutrina dos direitos do homem é feita com base em um conceito de direito bastante delimitado. Nietzsche associa as noções de direito e de poder numa relação diretamente proporcional, colocando-se contrário a uma visão estática de direitos. Assumindo-se que o dinamismo é um traço marcante na filosofia do filósofo alemão, pretendemos analisar suas ideias a respeito do direito, destacadamente aquelas contidas no aforismo 112 de *Aurora*.

Para a compreensão dos escritos do filósofo, nosso estudo toma por base duas interpretações da filosofia nietzschiana. A primeira delas é a de Scarlett Marton (1990), para quem o pensamento do filósofo pode ser compreendido melhor pelo prisma da cosmologia.<sup>3</sup> Segundo a autora, uma das premissas do pensamento nietzschiano é a de que qualquer estado de coisas a que se chegue nunca é um estado definitivo, razão pela qual o dinamismo seria um aspecto marcante de seu pensamento. A segunda é a de Patrick Wotling (2013), para quem a questão central que anima as reflexões de Nietzsche é o problema da civilização.<sup>4</sup> Para este intérprete, a filosofia do autor de Zarathustra apenas pode ser pensada no contexto de um processo civilizacional responsável pelos valores da moralidade e pela forma de encarar o mundo dos ocidentais.

<sup>2</sup> “As for the natural goal of politics, according to Nietzsche, it has nothing to do with common good. To him, common good means literally the good of the commons, and he sees no point in diverting spirit and energy from what should be the main task of great politics: the nurturing of those superior men who represent the best hopes for the overcoming of man. [...] Nietzsche does not accept the human rights founding principle that men are values in themselves simply because they are human. It is natural differences between them which are relevant here [...]” (MINEAU, 1989, p. 880).

<sup>3</sup> “No terceiro período da obra, Nietzsche está convencido da possibilidade de construir uma cosmologia não metafísica, uma cosmologia que se apoie em dados científicos. Vontade de potência e pluralidade de forças constituiriam seus elementos centrais.” (MARTON, 1990, p. 57).

<sup>4</sup> “A civilização ou a cultura, no sentido amplo e renovado que Nietzsche dá a esse termo, representa o problema organizador da investigação nietzschiana, e substitui as problemáticas clássicas da reflexão filosófica. Sentido renovado, pois essa cultura não é o saber, muito menos a erudição; ela abarca, pelo contrário, o conjunto das manifestações da atividade humana.” (WOTLING, 2013, p. 28).

# 1 A CRÍTICA DE NIETZSCHE À CIVILIZAÇÃO

Norbert Elias, em seu *Processo Civilizador*, procura diferenciar as acepções *Zivilisation* e *Kultur* a partir de uma sociogênese das duas expressões no contexto alemão. Ele expõe que o segundo termo é mais caro aos alemães na medida em que foi utilizado como diferencial pela burguesia ascendente no século XVIII contra a aristocracia. Enquanto os aristocratas alemães buscavam se civilizar mediante um afrancesamento de seus modos, a burguesia buscou nas atividades intelectuais e artísticas seu traço distintivo. Por isso, há uma diferença entre o que se entende por civilização e por cultura. Deste modo, civilização denota um processo, um estágio a ser alcançado em termos de desenvolvimento e de realizações econômicas e sociais, por exemplo, ao passo que cultura remete a fatos artísticos, intelectuais ou religiosos de um povo.<sup>5</sup>

É a partir desta distinção que a crítica de Nietzsche à civilização<sup>6</sup> precisa ser encarada. Ou seja, ele acusa o processo civilizador de ser o responsável pela decadência da cultura. Neste sentido, ele afirma no sexto parágrafo de *O anticristo* (AC 6)<sup>7</sup>, por exemplo, que “[...] todos os valores que agora resumem o desiderato supremo da humanidade são valores da *décadence*. Digo que um animal, uma espécie, um indivíduo

<sup>5</sup> Nas palavras de Elias, “Civilização, porém, não significa a mesma coisa para diferentes nações ocidentais. Acima de tudo, é grande a diferença entre a forma como ingleses e franceses empregam a palavra, por um lado, e os alemães, por outro. Para os primeiros, o conceito resume em uma única palavra seu orgulho pela importância de suas nações para o progresso do Ocidente e da humanidade [...] O conceito francês e inglês de civilização pode se referir a fatos políticos ou econômicos, religiosos ou técnicos, morais ou sociais. O conceito alemão de *Kultur* alude basicamente a fatos intelectuais, artísticos e religiosos e apresenta a tendência de traçar uma nítida linha divisória entre fatos deste tipo, por um lado, e fatos políticos, econômicos e sociais, por outro.” (ELIAS, 1994, p. 23-24).

<sup>6</sup> Em 1888 Nietzsche (2006, p. 22) escreveu “[...] ter de combater os instintos - eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida ascende, felicidade é igual a instinto”. Freud (1974, p. 63) viria a ratificar essa concepção ao declarar que “[...] a civilização é construída sobre uma renúncia ao instinto” na obra *O mal-estar da civilização* de 1930.

<sup>7</sup> Adota-se aqui o sistema de referência às obras de Nietzsche proposto na edição crítica de suas obras por Giorgio Colli e Mazzino Montinari (adaptado para as siglas dos livros em português). As siglas dos livros se seguem o capítulo ou parte do livro, como em Zaratustra, quando houver sido indicado por número romano e em seguida o número do parágrafo, aforismo ou seção. Assim, para o livro *Aurora* aforismo 112, será utilizado A 112, *Assim falava Zaratustra* ZA, *Humano demasiado humano* volumes 1 e 2 HH I e HH II, *Para além de bem e mal* BM, *Genealogia da moral* com as três dissertações que a compõem GM I, GM II e GM III, *Crepúsculo dos ídolos* CI, *Ecce homo* EH e *O anticristo* AC. Para os fragmentos póstumos, segue-se a anotação x[y] e ano, onde x é o caderno e y o número do fragmento conforme a numeração atribuída por Colli e Montinari. Quanto à tradução, utilizou-se a edição das “Obras Incompletas” da coleção “Os pensadores”, traduzida por Rubens Rodrigues Torres Filho e as edições da Companhia das Letras, traduzidas por Paulo César de Souza e Jacó Guinsburg (apenas *Nascimento da tragédia*).

está corrompido quando perde seus instintos, quando escolhe, prefere o que lhe é desvantajoso.” (NIETZSCHE, 2007a, p. 13, grifo do autor). Portanto, sobretudo na fase final de seus escritos, ele considera decadente tudo aquilo que se coloca contra o instinto da vida, contra tudo o que leva ao amansamento do homem até torná-lo dócil, até sua conversão num animal de rebanho. O processo civilizador, atacado por ele, sobretudo na *Genealogia da moral*, traduz-se na longa jornada responsável por incutir no homem a culpa e a má consciência moral, responsáveis pelo florescimento do instinto gregário. O homem civilizado é o homem animal de rebanho no qual a criatividade cede lugar à obediência.<sup>8</sup>

Toda a obra de Nietzsche foi construída como uma denúncia do empobrecimento cultural da civilização e não poupou nenhuma das realizações modernas. Foi um crítico do progresso, das ideias democráticas, do socialismo, do capitalismo, da moralidade e da ciência. Nietzsche subverte em seus escritos todas as verdades cristalizadas nesses mais de dois mil anos de civilização ocidental. Desta maneira, ele é um dos grandes “mestres da suspeita”, apontando categoricamente como a moralidade e a política moderna não passam de versões vulgarizadas dos atavismos metafísicos, a exemplo de sua famosa afirmação do cristianismo como sendo um “platonismo para o povo” (BM, prefácio).<sup>9</sup>

A primeira dimensão que a crítica à civilização assume no discurso nietzschiano é a reprovação do cientificismo moderno e do otimismo do progresso, manifesta na defesa do trágico. Embora, *O nascimento da tragédia* seja a mais bem-acabada formulação desta tese, já é possível notar na *Visão dionisíaca do mundo* e em *Sócrates e a tragédia*, o prelúdio da crítica de Nietzsche à cultura moderna, sobretudo à apropriação dos gregos pós-socráticos pela cultura moderna como ideal de civilização. Por isso, ele recorre aos trágicos, defende a tragédia grega (ver, por exemplo, *Introdução à tragédia de Sófocles*) como a mais bela realização artístico-cultural da Grécia antiga. O aparecimento de Sócrates significa, naquele contexto grego, o momento da reação ao trágico. Para Nietzsche, Sócrates

<sup>8</sup> “O que é o ‘decadente’? Antes de tudo, alguém formado para a obediência, o indivíduo preparado apenas para obedecer. A obediência é o traço fundamental do instinto gregário, o instinto de rebanho e, para Nietzsche, a formação para a obediência é a característica essencial das ‘ideias modernas’, de todos os nossos ideais civilizadores.” (MOURA, 2005, p. 214-215).

<sup>9</sup> Para Oswaldo Giacoia Júnior, “[...] Nietzsche não poupou de exame nenhum de nossos mais acalentados artigos de fé. O destino da cultura, o futuro do ser humano na história, sempre foi sua obsessiva preocupação. Por causa dela, submeteu à crítica todos os domínios vitais de nossa civilização ocidental: científicos, éticos, religiosos e políticos.” (GIACOIA JUNIOR, 2000, p. 10-11).

enxergou na tragédia o incompreensível e o irracional, e por isso se colocou contrário a ela. O apreço socrático pela dimensão do *logos* fez com que ele desprezasse por completo a importância do *mythos* na sociedade grega, daí sua aversão ao trágico.

Se a crítica de Nietzsche à civilização representa uma denúncia da decadência cultural, é importante salientar que este declínio se dá pela preponderância de valores niilistas, negadores da vida e da vontade de potência (moral cristã, por exemplo). Nesta linha de raciocínio deve ser analisada sua visão do trágico, como antídoto da decadência. Segundo Deleuze (1983), o trágico significa em Nietzsche a afirmação da vida. Deve ser compreendido como pura positividade e alegria dinâmica.<sup>10</sup> Opondo-se à negação da vida, ele buscará no trágico uma forma de afirmá-la.

Embora extremamente complexo e repleto de nuances peculiares, é possível inferir, de maneira geral, que o pensamento filosófico de Nietzsche “registra e antecipa questões e desafios de nosso século” (GIACOLA JUNIOR, 2000, p. 16). Ele se inscreve no limiar da civilização moderna e, enquanto os grandes pensadores de seu tempo pareciam deslumbrados com as luzes do progresso, Nietzsche não consegue vislumbrar na modernidade e no homem moderno outra coisa senão a mais profunda e “fedorenta”<sup>11</sup> decadência.<sup>12</sup>

Diante disso, de forma sintética, pode-se dizer que Nietzsche escreveu com três intuítos primordiais. O primeiro seria o de compreender os porquês deste progresso nas ciências levar à perda da consciência dos valores. O segundo seria o de denunciar todas as formas de mistificação que impedem o homem moderno de enxergar as agruras da sua condição. E o último sendo a tarefa de pensar novos valores para o homem e novos

<sup>10</sup> Acompanhe-se a interpretação de Deleuze sobre o trágico: “*Tragique est l’affirmation: parce qu’elle affirme le hasard et, du hasard, la nécessité; parce qu’elle affirme le devenir et, du devenir, l’être; parce qu’elle affirme le multiple et, du multiple, l’un. Tragique est le coup de dés. Tout le rest est nihilisme, pathos dialectique et chrétien, caricature du tragique, comédie de la mauvaise conscience.*” (DELEUZE, 1983, p. 41).

<sup>11</sup> Usamos aqui este adjetivo, pois é muitas vezes neste tom que Nietzsche se refere à modernidade. É constante em seus escritos um “cheirar mal” de uma putrefação não mais possível de ser encoberta na civilização.

<sup>12</sup> É importante esclarece o sentido de decadência (*décadence*) na obra de Nietzsche. O intuito fundamental de Nietzsche, com a filosofia do martelo, foi desnudar e desatar todas as amarras do homem, que negam sua natureza. No *Crepúsculo dos ídolos*, ele escreve: “[...] este pequeno livro é uma declaração de guerra; e, quanto ao escrutínio de ídolos, desta vez não são ídolos da época, mas ídolos eternos, aqui tocados com o martelo como se fosse um diapasão” (NIETZSCHE, 2006, p.8). Esta interpretação está de acordo com Montinari (1997, p. 88), para quem Nietzsche diz que “valores niilistas, valores decadentes conduzem à dominação sob os nomes mais sagrados. Onde falta vontade de potência, há decadência. Todos os valores nos quais a humanidade resume seus mais elevados desejos são valores da *décadence*.”

horizontes a descobrir (GIACCOIA JUNIOR, 2000). Nietzsche pretendeu erigir uma nova filosofia que conseguisse vencer as barreiras dos preconceitos morais que apequenam o ser humano.<sup>13</sup> Assim, no contexto deste estudo a noção moderna de direitos humanos aparece como mais uma manifestação da decadência combatida por Nietzsche.

## 2 O DIREITO E O PROCESSO CIVILIZATÓRIO

Nesta seção, procuraremos passar brevemente pelos aspectos mais relevantes acerca do pensamento nietzschiano sobre o direito. No entanto, não seria possível aqui tratar da totalidade do pensamento de Nietzsche, contudo, parece serem suas reflexões presentes na *Genealogia da moral*, sobretudo na segunda dissertação, as mais relevantes quando se busca traçar um perfil do pensamento moral e jurídico no filósofo alemão.<sup>14</sup> Inscrita na última fase da produção de Nietzsche<sup>15</sup>, a *Genealogia da moral*, publicada em 1887, é um livro escrito como complemento a *Para além de bem e mal* de 1886, no qual ele se propõe a esclarecer, assim como fizera no livro anterior, alguns conceitos fundamentais tratados em *Assim falava Zaratustra*, como a “vontade de potência” e o “além do homem”. Contudo, ele também retoma ideias de *Humano, demasiado humano* de 1878 e da *Gaia ciência* de 1882.

---

<sup>13</sup> “Tal filosofia se colocaria além do bem e do mal à força de negar os fundamentos que damos aos nossos juízos de valor. Ela também - acho que é a intenção de Nietzsche insinuar isso - nos transformaria em antropólogos de todo cenário humano, de modo que estaríamos além do bem e do mal da mesma forma que os antropólogos de tribos primitivas estão ‘além’ dos conceitos das tribos que estudam.” (TANNER, 2004, p. 93).

<sup>14</sup> Contudo, vale ressaltar que o tema é constante na filosofia do autor. Em *Para além de bem e mal*, aforismo 32, aparece já sua tentativa de repartir a história da humanidade numa era “pré-moral” e noutra era “moral”. “Chamaremos esse período de período *pré-moral* da humanidade: o imperativo ‘conhece-te a ti mesmo!’ ainda não era conhecido. Nos últimos dez milênios, contudo, em largas regiões da Terra, chegou-se gradualmente ao ponto em que é a origem da ação, e não mais as consequências, que determina o seu valor: um grande acontecimento no seu todo, um considerável refinamento, do olhar e da medida, a repercussão inconsciente do predomínio de valores aristocráticos e da crença na ‘origem’, a marca de um período que se pode denominar *moral* em sentido estrito: com isso fez-se a primeira tentativa de autoconhecimento.” (NIETZSCHE, 2005, p. 36, grifo do autor).

<sup>15</sup> Costuma-se dividir a filosofia de Nietzsche em três fases. A primeira (1870-1876) compreenderia seus primeiros escritos até as *Considerações extemporâneas*. A segunda fase (1876-1882) iria daí até o aparecimento de *Assim falava Zaratustra*. A derradeira fase se estenderia de Zaratustra até o final de sua vida lúcida em 1889. Em obra clássica intitulada *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Charles Andler (1922) chega inclusive a nomear esses três períodos da produção nietzschiana, como três filosofias diferentes, a saber: o “pessimismo estético”, o “transformismo intelectualista” e a “última filosofia”.

Na segunda dissertação da *Genealogia da moral*, intitulada “Culpa, má consciência e coisas afins” aparece a incursão de Nietzsche numa suposta pré-história da humanidade.<sup>16</sup> Para ele a humanidade se forma a partir da criação da memória, que é proporcionada mediante a fixação de categorias jurídicas. A metodologia genealógica<sup>17</sup> é utilizada para desarticular os supostos valores eternos e imutáveis da moral, procurando mostrar que eles têm um caráter estritamente circunstancial.<sup>18</sup> Do mesmo modo, esses valores não seriam em decorrência da razão do homem como os filósofos modernos apregoaram, mas estariam relacionados em seu íntimo aos instintos e pulsões humanas. O ponto chave do procedimento genealógico, para Nietzsche, é que não se confunda, em absoluto, a origem de algo com a finalidade que se deu a ele, procurando mostrar que, no mais das vezes, essas duas realidades estão bastante distantes. (CARNIO, 2013, p. 117-119).

Já no início da dissertação, Nietzsche expõe que a memória surge na história da humanidade como uma reação ao esquecimento. Ele identifica no esquecimento não uma simples inércia, mas uma força ativa e zeladora da ordem psíquica, sem a qual não poderia haver felicidade.<sup>19</sup> Assim, para

<sup>16</sup> “A segunda dissertação desenvolve a tese nietzscheana de acordo com a qual a cultura superior, com as severas figuras da moralidade que lhe são características, não pode ser entendida senão como o processo e internalização e espiritualização da crueldade.” (GIACIOIA JUNIOR, 2000, p. 64).

<sup>17</sup> “A genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos [...] A genealogia exige, portanto, a minúcia do saber, um grande número de materiais acumulados, exige paciência. Ela deve construir seus ‘monumentos ciclópicos’ não a golpes de ‘grandes erros benfazejos’ mas de ‘pequenas verdades inaparentes estabelecidas por um método severo’. Em suma, uma certa obstinação na erudição. A genealogia não se opõe à história como a visão alta e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à pesquisa da ‘origem’” (FOUCAULT, 2015, p. 12).

<sup>18</sup> Para Foucault, talvez quem melhor tenha compreendido Nietzsche, o percurso genealógico consiste em duas etapas essenciais. A primeira ele nomeia de “proveniência” (*Herkunft*), que consiste no “[...] tronco de uma raça, é a proveniência; é o antigo pertencimento a um grupo – do sangue, da tradição, de ligação entre aqueles da mesma altura ou da mesma baixaza. Frequentemente a análise da *Herkunft* põe em jogo a raça, ou o tipo social”. A segunda é a “emergência” (*Entstehung*) que “designa de preferência [...] o ponto de surgimento. E o princípio e a lei singular de um aparecimento. Do mesmo modo que se tenta muito frequentemente procurar a proveniência em uma continuidade sem interrupção, também seria errado dar conta da emergência pelo termo final [...] A emergência se produz sempre em um determinado estado das forças. A análise da *Herkunft* deve mostrar seu jogo, a maneira como elas lutam umas contra as outras, ou seu combate frente a circunstâncias adversas, ou ainda a tentativa que elas fazem – se dividindo – para escapar da degenerescência e recobrar o vigor a partir de seu próprio enfraquecimento.” (FOUCAULT, 2015, p. 14-16).

<sup>19</sup> Conferir o §1 da segunda dissertação: “Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [...] a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da



civilizar o homem, foi preciso fazer com que aprendesse a lembrar. Eis a origem da responsabilidade e da noção de dever: o resultado provocado pela fixação da memória. E esse senso de dever, que faz surgir a consciência moral, não aflora senão através da força, mediante dor e violência.<sup>20</sup>

Deste modo, ligando a noção moral de culpa ao conceito jurídico e material de dívida, Nietzsche revela que a ideia de que castigar não surgiu da necessidade de responsabilizar o criminoso pelo seu ato, mas por vingança, por se acreditar que a dor causada equivaleria ao dano sofrido. Segundo ele, essa ideia de equivalência entre dano e dor proveria não de outro lugar senão da mais antiga relação existente na face da Terra, a relação contratual entre credor e devedor.<sup>21</sup> É sabido que, no início (Nietzsche remonta ao direito romano), era permitido ao credor causar sofrimento ao devedor tanto quanto ele entendesse suficiente para saldar a dívida. Mediante a punição, o credor participa do “direito dos senhores”, ele tem a possibilidade de experimentar o prazer de maltratar um “inferior”. Há também algo de festivo no sofrimento (suplício) daí porque “ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda - eis uma frase dura, mas um velho e sólido axioma humano, demasiado humano.” (NIETZSCHE, 2009, p. 51).

Neste sentido, no parágrafo posterior da segunda dissertação, ele propõe a tese do enfraquecimento do homem moderno. Para ele, a dor parece doer mais hoje, havendo um “amolecimento” do homem, na medida em que a humanidade passou a se envergonhar de sua crueldade primitiva. Foi desse modo que a humanidade “dolorida”, num estágio posterior, para aplacar a revolta de um sofrimento sem sentido, teria inventado para si deuses. Daí ele retoma a ideia do sofrimento festivo (espetáculo para os deuses), para em seguida expor outra ideia sobre o passado do homem: “toda humanidade antiga é plena de terna consideração pelo ‘espectador’, sendo um mundo essencialmente público, essencialmente visível, que não sabia imaginar a felicidade sem espetáculos e festas.”<sup>22</sup> (NIETZSCHE, 2009, p. 54).

---

ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo de vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente, sem o esquecimento.” (NIETZSCHE, 2009, p. 43).

<sup>20</sup> No §3 da segunda dissertação, lê-se “[...] talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que sua *mnemotécnica*. ‘Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória’.” (NIETZSCHE, 2009, p. 46, grifo do autor).

<sup>21</sup> Novamente o direito aparece como suporte da análise nietzschiana.

<sup>22</sup> Veja-se a relação com o *Nascimento da Tragédia*, quando Nietzsche se propõe a analisar o papel do dionisiaco (o estado de embriaguez e de não dissociação) na tragédia e na forma do grego pré-socrático enxergar o mundo. (NIETZSCHE, 2007b).

Seguindo-se essa linha de raciocínio, é fácil entender o fato de Nietzsche enxergar o homem como um “animal avaliador”.<sup>23</sup> Como a humanidade se constrói sobre o sentimento de culpa provocado pela invenção da memória, ele aponta como mais antiga modalidade de relação pessoal a relação entre credor e devedor. É dessa relação de troca, geradora do débito (*Schuld*), que se chega ao mais antigo axioma moral, de que cada coisa tem seu preço, quando se mediu um homem com outro.<sup>24</sup> Naturalmente, entre a comunidade pré-histórica e seus membros também se instaura essa relação primordial. Disso decorre a figura do criminoso como devedor social. O membro infrator rompe com a comunidade, passando a dever inclusive os proveitos de que desfrutou na vida em comum. A comunidade, ao assumir o papel de credora, lembrará ao criminoso o quanto valem esses benefícios por meio do castigo, na medida em que este recai sobre ele na forma como a comunidade trata ordinariamente o inimigo odiado.<sup>25</sup>

Baseando-se nessa ideia da relação credor-devedor como articuladora da vida comunitária, Nietzsche pode oferecer sua visão sobre o direito penal. Para ele, na medida em que a comunidade se fortalece, tornam-se mais suaves os castigos, como o credor se torna mais humano na medida em que enriquece e passa a poder suportar uma maior quantia de dano sem se sofrer. Daí a razão de o direito penal se encontrar mais avançado nas comunidades mais poderosas. Do mesmo modo, a justiça, antes forjada na noção da exigência do débito, passa, por autossupressão, a ser graça, deixando impunes os ofensores (GM II 10). Isso porque, para Nietzsche, o mais elevado luxo do forte é deixar de se importar com o fraco. Assim, entendem-se os motivos do filósofo alemão ao condenar todas as tentativas de se encontrar no ressentimento a justiça. Para ele ser justo é sempre uma atitude positiva, nunca reativa, do que decorre ter

---

<sup>23</sup> Note-se ser possível associar esta ideia de Nietzsche à conhecida formulação de Protágoras do “homem como medida de todas as coisas”. É notório o desprezo nietzschiano pelos filósofos gregos a partir de Sócrates, sendo interessante observar o fato de a ideia que ele apresenta se relacionar ao pensamento relativista do sofista, tão combatido por Platão nos diálogos socráticos.

<sup>24</sup> Conferir o §8 da segunda dissertação: “O sentimento de culpa [...] teve origem, como vimos, na mais antiga e primordial relação pessoal, na relação entre comprador e vendedor, credor e devedor: foi então que pela primeira vez defrontou-se, mediu-se uma pessoa com outra.” (NIETZSCHE, 2009, p. 54).

<sup>25</sup> Ver no §9, “A ira do credor prejudicado, a comunidade [contra o criminoso], o devolve ao estado selvagem e fora da lei do qual ele foi até então protegido: afasta-o de si - toda espécie de hostilidade poderá se abater sobre ele. O ‘castigo’, nesse nível dos costumes, é simplesmente a cópia, *mimus* do comportamento normal perante o inimigo odiado, desarmado, prostrado, que perdeu não só qualquer direito e proteção, mas também qualquer esperança de graça.” (NIETZSCHE, 2009, p. 56).

sempre sido a história do direito uma luta contra o ressentimento e contra a vingança (GM II 11).<sup>26</sup>

E para analisar o sentido do castigo, deve-se lembrar de que Nietzsche acredita que a origem (a causa) de algo e sua finalidade não estão necessariamente relacionadas (GM II 12). Aliás, no mais das vezes, diferem totalmente.<sup>27</sup> Portanto, para ele, comete-se o erro de se acreditar que o castigo foi criado para castigar como a mão foi criada para pegar. O que se verifica na história é justamente uma profusão das mais variadas finalidades para o castigo que, dentre as que ele enumera (GM II 13), convém destacar o castigo como “pagamento de um dano prejudicado”, como “inspiração de um temor”, como “festa” ou “escárnio de um inimigo” e como “criação de memória”. Contudo, o que se quer acreditar é no castigo como forma de despertar no criminoso o sentimento de culpa para levar ao arrependimento. Porém, logo ele afirma que “o autêntico remorso é algo raro ao extremo” e o que se verifica em geral é que “o castigo endurece e torna frio”, impedindo a formação do sentimento de culpa. Deste modo, Nietzsche argumenta que, ao ser atingido pela pena, o malfeitor se lamuria de não ter conseguido escapar, mas não cogita arrependimento. Em síntese, conclui (GM II 15) que “o castigo doma o homem, mas não o torna melhor.” (NIETZSCHE, 2009, p. 66).

Novamente, ressalte-se que toda a digressão genealógica de Nietzsche tem como propósito demonstrar que a civilização tem origem na formação da má consciência moral (*schlechtes Gewissen*), entendida esta como a interiorização e a inibição dos instintos do homem. E isso torna o homem doente.<sup>28</sup> Sendo esta má consciência moral um produto da negação dos instintos, ela é apresentada como uma doença que o homem teve de

---

<sup>26</sup> Isso se encontra no §11 da segunda dissertação. “Historicamente considerado, o direito representa [...] justamente a luta *contra* os sentimentos reativos, a guerra que lhes fazem os poderes ativos e agressivos, que utilizam parte de sua força para conter os desregramentos do *pathos* reativo e impor um acordo.” (NIETZSCHE, 2009, p. 59).

<sup>27</sup> Na conhecida passagem do §12 da segunda dissertação, ele aduz que “[...] a causa da gênese de uma coisa e sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [...] todo acontecimento do mundo orgânico é um subjugar e um assenhorear-se, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados.” (NIETZSCHE, 2009, p. 60-61).

<sup>28</sup> É visível a influência que a hipótese da interiorização teve sobre Freud. Nas palavras de Nietzsche (2009, p. 67), “todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro - isto é o que eu chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’.” É partir disso que Freud (1974, p. 63) pôde inferir que “[...] a civilização é construída sobre uma renúncia ao instinto” na obra *O mal-estar da civilização* de 1930.

contrair (GM II 16).<sup>29</sup> Assim, Nietzsche está convencido de ter acabado de uma vez por todas com o “sentimentalismo” da origem contratual da sociedade. O Estado, para ele, representa uma ruptura, produto de uma violência contra o homem até conseguir, por fim, amansá-lo (GM II 17).<sup>30</sup>

No entanto, ele ainda aprofundará esta ideia sobre o passado da civilização remontando novamente à relação entre credor e devedor. Ele esclarece que esta relação de direito privado desempenhou um papel fundamental nos primórdios, pois a comunidade tribal reconhecia, de maneira análoga, uma dívida para com os antepassados.<sup>31</sup> Assim, as gerações posteriores teriam uma obrigação para com as anteriores, as fundadoras da estirpe, sobrevivendo graças aos sacrifícios a serem ofertados aos antepassados.<sup>32</sup> A consciência desta obrigação em relação aos ancestrais cresce na medida em que a tribo se fortalece, até que o medo de desagradar esses espíritos antigos é tamanho que eles acabam necessariamente transfigurados em deuses.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> No enfático §16 da segunda dissertação, ele afirma “[...] a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem com o homem, consigo: como resultado de uma violenta separação do seu passado animal, como que um salto e uma queda em novas situações e condições de exigência, resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força, seu prazer e o temor que inspirava.” (NIETZSCHE, 2009, p. 68).

<sup>30</sup> Acompanhe-se o §17 da segunda dissertação. “Utilizei a palavra ‘Estado’: está claro a que me refiro - algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada, guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa existir o ‘Estado’ na terra: penso haver-se acabado com aquele sentimentalismo que o fazia começar com um ‘contrato’. Quem pode dar ordens, quem por natureza é o ‘senhor’, quem é violento em atos e gestos - que tem a ver com contratos!” (NIETZSCHE, 2009, p. 69).

<sup>31</sup> É no §19 da segunda dissertação, que a tese da dívida para com os antepassados aparece. Embora não apareça diretamente citada, é provável que Nietzsche conhecesse a *Cidade Antiga* de Fustel de Coulanges publicada em 1864, na qual já aparece a noção de obrigações litúrgicas para com os ancestrais, como libações e oferendas regulares. “A relação de direito privado entre o devedor e seu credor [...] introduzida numa relação na qual talvez seja, para nós, homens modernos, algo inteiramente incompreensível: na relação entre os vivos e os antepassados. Na originária comunidade tribal - falo dos primórdios - a geração que vive sempre reconhece para com a anterior, em especial para com a primeira, fundadora da estirpe, uma obrigação jurídica.” (NIETZSCHE, 2009, p. 71).

<sup>32</sup> “Essa relação é entabulada conforme o princípio da retribuição. Tanto que, especificamente nessa relação entre vivos e antepassados, prevalece o que aponta Nietzsche como um sentido de compensação entre os sacrifícios e o desenvolvimento da sociedade [...] Essa relação projeta a humanidade atormentada e ensaja um expediente paradoxal e horrível no qual ela encontra um alívio momentâneo, a crença no sacrifício de Deus pela culpa dos homens, o único capaz de redimir o homem daquilo que o próprio homem se tornou.” (CARNIO, 2013, p. 132-133).

<sup>33</sup> O ápice desse processo se daria com o deus cristão e a tentativa de remissão dos pecados humanos. Entretanto, tal expediente seria ilusório de forma a criar, no lugar da dívida pretensamente perdoadada, uma ainda maior, na medida em que o deus cristão

Para Nietzsche (GM II 20), num exercício de antropologia especulativa, mesmo depois do “declínio da forma de organização da ‘comunidade’ nos vínculos de sangue; do mesmo modo como herdou as noções de ‘bom’ e ‘ruim’ da nobreza de estirpe [...] a humanidade recebeu, com a herança das divindades tribais familiares, também o peso das dívidas ainda não pagas, e o anseio de resgatar-se.” (NIETZSCHE, 2009, p. 73). Ele lamenta essa vontade lastimável do homem de inventar seres e mundos ideais e perfeitos por se sentir culpado por sua imperfeição e fraqueza, isso gera a má consciência moral e a doença que se alastra na humanidade: a decadência.<sup>34</sup>

### 3 NIETZSCHE E OS DIREITOS HUMANOS

Este instinto de decadência gera a luta por direitos iguais segundo Nietzsche. Nos fragmentos póstumos da época de *Humano, demasiado humano* ele já havia escrito sobre a contradição da doutrina da igualdade de direitos. A justiça nasceu de um equilíbrio de forças antagônicas, sendo que, no estado de natureza, não há o princípio de que o que é justo para um o é também para o outro (HH 92). No estado de natureza, é o poder que decide. Assim, nem o socialismo não pode querer direitos iguais sem apelar para o poder. Para Nietzsche, somente quando os representantes de uma nova ordem enfrentam na luta os da velha ordem, é possível se estabelecer alguma justiça com base num pacto. Assim, “não existem os direitos do homem”<sup>35</sup>, tudo não passa de uma organização momentânea, resultado de um acordo entre potências, pois não há valores *a priori*.<sup>36</sup>

É necessário resgatar brevemente a concepção de justiça de Nietzsche para se compreender a tese desenvolvida no aforismo 112 de *Aurora*. Em *Humano demasiado humano*, ele assevera que a questão da exige do homem que carregue o peso da cruz, “à imagem e semelhança” da divindade. Ao exigir do ser terreno uma tarefa apenas possível de ser desempenhada por um deus, a consciência da culpa se assoberba, sendo impossível ao homem se redimir.

<sup>34</sup> Acompanhe-se o §22 da segunda dissertação. “A vontade do homem de sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação, sua vontade de crer-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa, sua vontade de infectar e envenenar todo o fundo das coisas com o problema do castigo e da culpa, para de uma vez por todas cortar para si a saída desse labirinto de “ideias fixas”, sua vontade de erigir um ideal — o do ‘santo Deus’ — e em vista dele ter a certeza tangível de sua total indignidade. Oh, esta insana e triste besta que é o homem!” (NIETZSCHE, 2009, p. 74).

<sup>35</sup> Fragmento póstumo 25[1] de 1877 (número 1 de 1876 a 1878, tomo 3, volume 1 da edição crítica de Colli e Montinari, 1975).

<sup>36</sup> Aqui vale a pena lembrar o caráter intermitente das relações de poder geradoras de direitos, algo plenamente consonante com a noção de dinamismo presente nos escritos nietzschianos (Cf. MARTON, 1990).

justiça surge apenas entre homens que possuem poder quase igual, de forma que, não havendo uma clara superioridade de nenhum deles, a prudência leva a se evitar um conflito que possa trazer perdas lastimáveis (HH 92). Assim, ela nasce como uma troca, sendo troca, a vingança pertence originariamente à sua essência.<sup>37</sup> No mesmo sentido, caminha o fragmento póstumo 4[133] de 1882, no qual Nietzsche afirma que realçar o conceito de justiça consiste em demonstrar que toda ação humana é necessariamente injusta.<sup>38</sup> Da mesma época, o fragmento 4[150] relata ser assustadora a percepção da injustiça. No entanto, ele aponta como uma forma de consolo, sermos nós mesmos quem inventamos a justiça e nos impomos este sofrimento. Em outras palavras, se formos para além do sentimento de justiça, a injustiça e tudo o que ela acarreta deixará de ter influência sobre nós.<sup>39</sup>

No aforismo 93 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche trata do direito do mais fraco. Ele afirma que o direito do fraco surge quando o vencido passa a ter utilidade para o vencedor. A partir de uma espécie de igualdade instaurada, o senhor vê vantagem em possuir o escravo. Assim, os fracos também têm direitos embora menores, ou seja, cada um goza de tanto direito quanto possui de poder.<sup>40</sup> Nesta linha de raciocínio vai também o aforismo 26 de *O andarilho e sua sombra*.<sup>41</sup> Lá, Nietzsche

<sup>37</sup> Conferir aforismo 92 de *Humano, demasiado humano*. (NIETZSCHE, 2005).

<sup>38</sup> Fragmento 4[133] escrito entre o verão de 1882 e a primavera de 1884. (COLLI; MONTINARI, 1975, p. 162).

<sup>39</sup> Vale lembrar aqui o propósito fundamental de Nietzsche de uma “transvaloração de todos os valores”. Como dito inúmeras vezes em sua obra da maturidade, os novos valores que o homem deve criar para si depois de destruir os velhos residem para além do bem e do mal.

<sup>40</sup> A locução é de Spinoza (1986, p. 89), no Tratado Político, II, § 8, lê-se “*unusquisque tantum juris habet, quantum potentia valet*”. Nietzsche se vale do original em latim no trecho mencionado. Do mesmo modo, é possível notar marcante influência da filosofia hegeliana nesta passagem de *Humano, demasiado humano*. Vale mencionar que a dialética instaurada entre senhor e escravo em Hegel, determinante para a compreensão de sua filosofia do Direito, não se relaciona aqui para a compreensão da teoria do direito do fraco em Nietzsche, visto que, embora a posição do fraco surja em reação à do forte, Nietzsche não acredita numa síntese entre as duas posições. A superação da dicotomia bem e mal em Nietzsche não carrega o resultado do embate entre os momentos anteriores, é apenas sua transformação em algo novo. Cf. “São essenciais ambos os momentos; porém como, de início, são desiguais e opostos, e ainda não resultou sua reflexão na unidade, assim os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo.” (HEGEL, 1992, p. 130).

<sup>41</sup> Deve-se esclarecer que Nietzsche reuniu na maturidade *Miscelânea de opiniões e sentenças* de 1879 e *O andarilho e sua sombra* de 1880 e em um único livro, que intitulou *Humano, demasiado humano II*.

somente enquanto o poder dos contratantes é igual ou semelhante, de forma que as condições para que o direito se mantenha são sempre provisórias.

Ainda neste escrito, no aforismo 39, ele remete a origem dos direitos à tradição e esta à formação de um antigo pacto. Desde então, o que se nota é que a tradição se transforma numa obrigação, muito embora as vantagens do pacto inicial tenham se esgotado. Nietzsche não deixa de enfatizar serem os fracos os responsáveis por perpetuar essa tradição.<sup>42</sup> Essa manutenção da tradição está diretamente relacionada ao fortalecimento da vida gregária. Em *Aurora*, livro de 1881, o filósofo indica o importante papel que os costumes, principalmente as regras mais supérfluas, representaram na jornada civilizatória. Já no aforismo 16, ele enuncia a função decisiva desses costumes em manter vivo o princípio originário da civilização, de que qualquer costume é melhor no que nenhum.<sup>43</sup>

Também em *Aurora*, está uma das teses fundamentais do sentido de direito para Nietzsche, a ideia de que os deveres são direitos de alguém sobre outrem. No aforismo 112, ele já ensaiava de certa forma seu método genealógico em caráter embrionário. O aforismo se intitula *Para a história natural do dever e do direito*, mas bem poderia se chamar, se fosse escrito depois da *Genealogia da moral*, “genealogia do dever e do direito”. Para ele, o sentimento de dever surge da crença de que se tem a capacidade de prometer algo, ao passo que os direitos são a parte do poder que os outros nos reconhecem. Eles surgem quando alguém nos considera (A 112) “capazes de fazer contrato e dar retribuição, tomando-nos por iguais e similares a eles [...] Nós cumprimos nosso dever - isto é: justificamos a ideia de nosso poder que nos valeu tudo o que nos foi dado, devolvemos na medida em que nos concederam” (NIETZSCHE, 2004, p. 64-65).

Nietzsche vai mais além e estabelece a intrínseca relação entre direito e poder.<sup>44</sup> A ideia do direito como uma hierarquia provisória formada por uma colisão de forças se relaciona com a forma do filósofo compreender o direito como graus de poder reconhecidos e garantidos (“*So entstehen*

<sup>42</sup> Ver aforismo 39 de *O andarilho e sua sombra*. (NIETZSCHE, 2008).

<sup>43</sup> *In verbis*, “Primeira norma da civilização. - Entre os povos incultos há um gênero de costumes cujo propósito parece ser a moral mesma: determinações penosas e, no fundo, supérfluas (por exemplo, entre os Kanchadalas, nunca raspar a neve dos sapatos com uma faca, nunca espetar um carvão com uma faca, nunca botar um ferro no fogo - e a morte leva aquele que infringe tais coisas!), que, no entanto, continuamente mantêm na consciência a permanente vizinhança do costume, a ininterrupta obrigação de observá-lo: para reforçar a grande norma com que tem início a civilização: qualquer costume é melhor do que nenhum costume.” (NIETZSCHE, 2004, p. 19).

<sup>44</sup> Não há como não notar aqui o embrião da teoria do poder de Foucault. Ver *Microfísica do poder* (2015).

*Rechte: anerkannte und gewährleistete Machtgrade.*”) (A 112), alterando-se conforme se alteram as relações de poder que os embasaram. Por isso, quando o poder de alguém diminui de maneira substancial, também muda o reconhecimento daqueles que até então haviam reconhecido e garantido esses direitos-poder. <sup>45</sup> Deste modo, “o direito dos outros é a concessão, feita por nosso sentimento de poder, ao sentimento de poder desses outros” (NIETZSCHE, 2004, p. 65).

Num fragmento póstumo da época do último Zaratustra, Nietzsche escreve que “os dois traços que caracterizam os europeus modernos parecem contraditórios: o individualismo e a exigência de direitos iguais” <sup>46</sup>, contradição esta que faz sentido quando se tem em mente a noção de direito presente no pensamento nietzschiano. Portanto, conforme a teoria jurídica exposta até então, se os direitos são dados em graus de poder, homens de poderes díspares não podem nem têm como exigir direitos iguais. Vale enfatizar que Nietzsche considera até mesmo uma injustiça tratar de forma igual aqueles que são na sua essência desiguais, como afirma em *Humano demasiado humano*, em sua interpretação do escrito de Tucídides sobre o diálogo entre os atenienses e os mélios (HH 92). <sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> “Assim nascem os direitos: graus de poder reconhecidos e assegurados. Se as relações de poder mudam substancialmente, direitos desaparecem e surgem outros - é o que mostra o direito dos povos, em seu constante desaparecer e surgir. Se nosso poder diminui substancialmente, modifica-se o sentimento daqueles que vêm assegurando o nosso direito: eles calculam se podem nos restabelecer a antiga posse plena - sentindo-se incapazes disso, passam a negar nossos “direitos”. Do mesmo modo, quando nosso poder cresce consideravelmente muda o sentimento daqueles que até então o reconheciam, e cujo reconhecimento não mais necessitamos: eles tentarão empurrá-lo até seu nível anterior e desejarão intervir, nisso invocando seu “dever” - mas é palavreado inútil.” (NIETZSCHE, 2004, p. 65).

<sup>46</sup> Conferir fragmento 26 do outono de 1884 ao outono de 1885.

<sup>47</sup> “Origem da justiça – A justiça (equidade) tem sua origem entre aqueles que têm potência mais ou menos igual, como Tucídides (no terrível diálogo entre os enviados atenienses e mélios) o concebeu corretamente: onde não há nenhuma supremacia claramente reconhecível e um combate se tornaria um inconsequente dano mútuo, surge o pensamento de se entender e negociar sobre as pretensões de ambos os lados; o caráter da troca é o caráter inicial da justiça. Cada um contenta o outro, na medida em que cada um obtém o que estima mais do que o outro. Dá-se a cada um o que ele quer ter, como doravante seu, e se recebe em compensação o que se deseja. Justiça é, portanto, retribuição e intercâmbio, sob a pressuposição de uma posição mais ou menos igual de potência” (NIETZSCHE, 1999, p. 78). Na célebre passagem da *História da Guerra do Peloponeso*, Tucídides imagina um diálogo sobre as tratativas de paz e rendição entre os atenienses vitoriosos e os mélios derrotados, no qual os atenienses asseveram (Livro V §89): “Preferimos pensar que esperais obter o possível diante de nossos e vossos sentimentos reais, pois deveis saber tanto quanto nós que o justo, nas discussões entre os homens, só prevalece quando os interesses de ambos os lados são compatíveis, e que os fortes exercem o poder e os fracos se submetem.” (TUCÍDIDES, 2001, p. 348).



Assim, Nietzsche tende a adotar uma postura aristocrática, no sentido grego do termo (o governo dos melhores), ao conceber sua noção de direitos subjetivos. Ele ostenta uma posição de que os direitos são produto das relações de poder, necessariamente violentas, surgindo como uma espécie de suspensão ao estado de guerra ou ao conflito pela orientação racional da prudência autoconservadora. Contudo, ele enxerga tais estados sempre do ponto de vista de uma “paz armada”, pois, tão logo haja condições de estabelecer o domínio pela via da submissão, as forças em conflito optam por esta via. Havendo subjugação, o que determinará se os vencidos terão ou não direitos, é a utilidade dos mesmos para as potências vencedoras. Deste modo, é possível perceber em Nietzsche uma teoria jurídica bastante dependente das condições materiais prévias ao estabelecimento de ordens jurídicas.

## CONCLUSÃO

Do que foi exposto neste ensaio, resta apenas explicitar duas percepções centrais. A primeira diz respeito à gênese do direito. Para Nietzsche, o direito surge de uma relação entre forças. Ele aceita em grande medida a tese hobbesiana de que não há direitos no estado de natureza, prevalecendo cada qual apenas por sua força. No entanto, ele intensifica essa ideia na medida em que propõe que o direito se sustenta num equilíbrio de forças dentro de uma relação de poder. Só há direito quando há um poder reconhecido. Desta forma, a justiça pode se dar entre poderes de igual ou semelhante quantia. Uma alteração nos poderes gera necessariamente uma alteração nos direitos.

Assim, como ele analisa na *Genealogia da moral*, o dever surge da sujeição ao direito de alguém. Esta, por sua vez, está fundada numa relação de poder. Reconhecer um dever é reconhecer o poder do outro sobre si. Por isso, o dever se funda na violência e a justiça se relaciona ao castigo e à vingança. Não há direito na natureza, lá só há poder. A passagem do poder para o direito marca a passagem para a civilização. Contudo, foi preciso domar o homem para tanto. Foi preciso fazer aparecer nele um “senso de dever”, ou seja, um temor ao poder, uma consciência moral. Neste sentido, Nietzsche procura demonstrar o erro da concepção kantiana de dever baseada numa consciência moral racional. O dever se funda na submissão à força, nunca num juízo sintético *a priori*. Só tem direito quem tem poder.

Portanto, nada mais perceptível do que seu repúdio aos “direitos iguais”. É preciso lembrar que Nietzsche viveu numa época em que muito da doutrina da igualdade de direitos se baseava na hipótese do direito natural (jus-naturalismo). Nietzsche refuta a possibilidade de que existam “direitos naturais”, daí recusar que haja “direitos do homem”. Se puder ser encontrada uma proposta ética para os direitos humanos em Nietzsche, ela apenas poderia ser pensada em termos de poder. Nenhuma declaração de direitos satisfaz a exigência nietzschiana para que direitos possam ser reconhecidos. Em outras palavras, não se confere poder ao se garantir direitos, então não se garante nada. Logo, o exercício do poder é anterior ao reconhecimento de direitos.

Assim, partindo do pressuposto de que é a quantidade de poder que confere direitos, Nietzsche infere (A 112) que a desigualdade de poder gera direitos por submissão e a paridade de poder gera direitos por composição. Entretanto, o direito nunca se dissocia completamente do poder, daí porque uma variação sensível de poder provoca necessariamente um rearranjo no reconhecimento e na garantia de direitos. É notório que Nietzsche possui uma visão dinâmica acerca dos direitos subjetivos, contudo, para ele, o reconhecimento de direitos é sempre dado por potências superiores. Neste sentido, os direitos são concedidos ou porque se reconhece a fraqueza própria e a força do outro a quem se concede ou porque ambos se reconhecem fortes e temem que uma disputa lhes enfraqueça.<sup>48</sup>

## REFERÊNCIAS

ANDLER, C. **Nietzsche, sa vie et sa pensée**. Paris: Bossard, 1922. 3 v.

BIELEFELDT, H. **Filosofia dos direitos humanos**. Fundamentos de um ethos de liberdade universal. Trad. Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2000.

CARNIO, H. G. **Direito e Antropologia**. Reflexões sobre a origem do direito a partir de Kelsen e Nietzsche. São Paulo: Saraiva, 2013.

COLLI, G.; MONTINARI, M. **Friedrich Nietzsche: Oeuvres philosophiques complètes**. Paris: Gallimard, 1975. 14 v.

DELEUZE, G. **Nietzsche et la philosophie**. 6. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.

<sup>48</sup> Embora Nietzsche não trabalhe com a categoria de “classes sociais”, não há como não notar nele alguma inspiração posterior para a chamada teoria das elites (Cf. HIGLEY, 2010).

ELIAS, N. **O processo civilizador**. Uma história dos costumes. Trad. Ruy Jungman. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. V. 1.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Trad. e org. Roberto Machado. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

FREUD, S. **O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos (1927-1931)**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. São Paulo: Imago, 1974.

GIACOIA JUNIOR, O. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 1992. v. 1.

HIGLEY, J. Elite theory and elites. In: **Handbook of politics**. New York: Springer, 2010. p. 161-176.

LEFRANC, J. **Compreender Nietzsche**. Trad. Lúcia M. Endlich Orth. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

LITOWITZ, D. Nietzsche's Theory of Law: A Critique of Natural Law Theory. **Legal Studies Forum**, v. 18, n. 4, p. 393, 1994.

MARTON, S. **Nietzsche**. Das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MINEAU, A. Human rights and Nietzsche. **History of European Ideas**, London, v. 11, p. 877-882, 1989.

MONTINARI, M. Ler Nietzsche: o crepúsculo dos ídolos. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 3, p. 77-91, 1997. Disponível em: [http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/upload/cn\\_03\\_05%20Montinari.pdf](http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/upload/cn_03_05%20Montinari.pdf). Acesso em: 02 dez. 2016.

MOURA, C. A. R. **Nietzsche: civilização e cultura**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, F. W. **Além do bem e do mal**. Prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F. W. **Assim falou Zaratustra**. Um livro para todos e para ninguém. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, F. W. **Aurora**. Reflexões sobre os preconceitos morais. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F. W. **Crepúsculo dos ídolos**. Ou como se filosofa com o martelo. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da moral**. Uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, F. W. **Humano, demasiado humano**. Um livro para espíritos livres. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F. W. **Humano, demasiado humano 2**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, F. W. **O anticristo**. Maldição ao cristianismo. **Ditirambos de Dionísio**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.

NIETZSCHE, F. W. **Obras incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores)

NIETZSCHE, F. W. **O nascimento da tragédia**. Ou helenismo e pessimismo. Trad. Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007b.

SPINOZA, B. **Tratado político**. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

TANNER, M. **Nietzsche**. Trad. Luiz Paulo Ruanet. São Paulo: Loyola, 2004.

TUCÍDIDES. **História da guerra do Peloponeso**. Tradução de Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: UNB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

WOTLING, P. **Nietzsche e o problema da civilização**. Trad. Vinicius de Andrade. São Paulo: Barcarola, 2013.

YOUNG, J. **Friedrich Nietzsche: a philosophical biography**. New York: Cambridge University Press, 2010.