

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v14i33.4749>

Licenciado sob uma Licença Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>



SOBRE O CONCEITO DE NATUREZA E NATUREZA HUMANA EM NIETZSCHE

On Nietzsche's Concept of Nature and Human Nature

Oswaldo Giacoia Jr.
PUCPR

Resumo: O objetivo central do presente artigo consiste numa interpretação do conceito de natureza e de natureza humana na obra de Friedrich Nietzsche, com referência e abertura tanto para a tradição da história da filosofia moderna quanto para contribuições advindas da antropologia cultural e da psicanálise.

Palavras-chave: natureza humana, cultura, pulsões, sublimação, piedade natural.

Abstract: The main objective of this article is to propose an interpretation of the concept of nature and human nature in the philosophical work of Friedrich Nietzsche, with reference and openness both to the tradition of the history of modern philosophy and to contributions arising from cultural anthropology and psychoanalysis.

Keywords: human nature, culture, drives, sublimation, natural piety.

Friedrich Nietzsche foi um dos filósofos contemporâneos que mais intensa e concentradamente se ocupou com uma reflexão a respeito da história e da pré-história do processo de humanização, a saber da transformação do hominídeo pulsional, o bicho-homem, em ζων πολιτικόν (animal político). Nesse sentido, pode-se cogitar, por certo, de uma espécie de antropologia cultural como um componente de considerável relevância no pensamento de Nietzsche. Isso sobretudo se considerarmos a antropologia cultural como aquela parte da ciência antropológica que concentra suas investigações nas características físicas, culturais e civilizatórias, na linguagem e no simbolismo, enfim nas diferentes configurações que o ser humano dá a si mesmo ao longo da história, na criação de seus grupos sociais específicos, suas formas de organização econômica, política, religiosa, ética.

Há dois séculos, Nietzsche ponderava ser o homem, “o animal ainda não fixado (*das noch nicht festgestellte Tier*)”¹, o “mais doente, mais inseguro, mais mutável, mais flexível do que qualquer outro animal, disso não há dúvida – ele é o animal doente: de onde vem isso? Seguramente, ele também ousou mais, inovou mais, obstinou-se mais, desafiou mais o destino do que todos os outros animais juntos: ele, o grande experimentador consigo mesmo, o insatisfeito, insaciado, que disputa o último domínio com o animal, a natureza, os deuses, - ele, o sempre ainda o indômito, o eternamente futuro, que não mais encontra repouso perante sua própria impetuosa força, de modo que, para ele, seu futuro agrilha inexoravelmente como um esporão na carne de todo presente: - como não deveria

¹ Nietzsche, F. *Jenseits von Gott und Böse*, 62. In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli; M. Montinari. Berlin; New York; München: De Gruyter; DTV. 1980. Vol. 5, p. 81. Não havendo indicações em contrário, as traduções são de minha autoria.

esse animal valoroso e rico ser também aquele que é o mais periclitado, o mais longa e profundamente enfermo entre todos os animais enfermos?...”²

Proponho aqui uma interpretação desta passagem numa chave hermenêutica e antropológico-cultural; a partir desta perspectiva, formulo inicialmente duas ponderações: em primeiro lugar, que a letra da passagem transcrita dá ensejo a ser interpretada como uma hipótese que tem a forma lógica da causalidade: o homem é o animal doente, o mais prolongada e profundamente doente entre todos os animais, *porque* é também o animal não fixado, sendo, assim, o grande experimentador consigo mesmo. Essa auto-experimentação – que tanto supõe quanto produz instabilidade, flexibilidade, mutabilidade e insegurança – gera mal-estar, sofrimento, insatisfação, ânsia, insaciedade permanente, mas também desafio e combate – repto lançado ao destino, disputa por domínio sobre animais, natureza e deuses (também e sobretudo sobre si mesmo).

Em segundo lugar porque – o texto também autoriza a inferência –, esta mutação constante, esse incessante ser impelido pela própria potência, é propriedade de uma natureza dividida contra si mesma - ou melhor, de uma natureza paradoxal. É um excesso de força pulsional, que ultrapassa toda fixação instintiva, o fator que torna o ser humano um vivo desafio à auto-conservação, um repto que se expressa como insubsistência deste animal o mais exposto, o mais periclitado, o mais ameaçado pelo ‘acaso’, pelo ‘destino’, pela ‘natureza’. Por isso mesmo, este mais enfermo de todos os animais enfermos é também aquele que, sendo o mais problemático, é também o que mais suscita questões, o mais denso, profundo e pleno de futuro – um espinho na carne da natureza, um agulhão de todo presente. Para fazer uso do léxico psicanalítico, decerto anacrônico em relação ao texto de Nietzsche, pode-se dizer que o homem é um animal doente *porque* não é um animal instintivo, mas pulsional – e mais ainda, provido de um excedente pulsional que o torna não fixado, instável, e cuja estabilização só pode ser realizada por sua própria obra, ou seja, por meio da história e da cultura, basicamente por meio de instituições.

Essa conclusão deriva de uma leitura da obra de Nietzsche feita à luz da antropologia cultural de Arnold Gehlen. Pois também para Gehlen, o animal homem é caracterizado, antes de tudo, por um excesso pulsional constitutivo, a ser interpretado como “o lado interno de um ser não especializado, organicamente desprovido de meios, exposto a uma pressão crônica de tarefas internas e externas. Tal excesso é, então, por assim dizer, o reflexo da ilimitada temática de uma crônica indigência; e, em seguida, deve-se descrevê-lo num sentido que não pode ser inserido entre os simples atos de satisfação de necessidades animais mínimas, como a fome e o instinto sexual.”³

Esta pleora de forças reforça o paradoxo anteriormente mencionado, pois ela é também sintoma de uma indigência crônica derivada, no “plano físico, em seu [do homem, OGJ.] deficiente equipamento orgânico; no plano psíquico, de uma dimensão de estímulos e motivos acessíveis ao homem, cuja vastidão coincide com o mundo, e que, portanto, o ser humano tem de dominar; no que respeita à vida pulsional, [esta, OGJ.] consiste na propriedade fundamental destas pulsões de não serem somente periódicas, mas crônicas”.⁴ Por isso, esse excesso constitui, para Gehlen, um fator extremamente decisivo, na medida em que impõe genericamente ao homem, marcado por uma virtual e extraordinária tensão interior, a tarefa de uma coerção à estruturação, o impulso à configuração, como condição incontornável do desenvolvimento de suas próprias energias pulsionais. Daí provém a necessidade de educação e auto-disciplina, a modelagem por meio de instituições pelas quais são providas as exigências da vida

Esta condição psico-somática do animal-homem deriva daquele excesso pulsional, que, nesse sentido, pode ser considerado como um *a priori antropológico*. Este excedente constitui, para Gehlen, um fator decisivo, que se atualiza nas criações, grandiosas para

² Nietzsche, F. *Zur Genealogie der Moral*, III, 14. In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (doravante abreviado como KSA). Ed. G. Colli und M. Montinari. Berlin, New York, München, 1980, vol. 5, p. 367.

³ Gehlen, A. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. In: *Gesamelte Ausgabe*. Ed. Karl-Siegbert Rehberg. Band III. Teilband I. Frankfurt-M: Vittorio Klostermann, 1993, p. 59s.

⁴ Gehlen, A. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. In: *Gesamelte Ausgabe*. Ed. Karl-Siegbert Rehberg. Band III. Teilband I. Frankfurt-M: Vittorio Klostermann, 1993, p. 60.

além de toda palavra, nas quais o homem constrangeu a natureza a sustentá-lo, assim como nas correspondentes estruturas funcionais disciplinadas, conformadas e duradouras, cujo conjunto se chama caráter. Sob esse perfil é possível uma definição do homem como ente a ser disciplinado (*Zuchtwesen*).

Esta designação abrange, sob um ângulo antropológico, tudo aquilo que se pode entender em termos de moral: a necessidade de uma educação, a coerção a uma conformação, sob cuja pressão se encontra permanentemente o ‘animal não fixado’, a auto-disciplina, a modelagem tornada possível pelas instituições da cultura. Todos estes elementos não são senão, para Gehlen, os estados mais aparentes de uma condição antropológica e existencial mais profunda, da urgência gerada por uma tensão. “Porque o homem, em si mesmo, se encontra ‘sobrecarregado’ por uma tarefa extraordinária, que ele só pode resolver contemporaneamente à tarefa de sua vida, isto é, agindo; porque ele tem que desenvolver em si próprio normas que lhe permitam dominar e conduzir suas necessidades e seus interesses, e se ‘estabilizar’ em um sistema de vontade orientada – por essas razões, são tão falsas as visões ‘harmonizadoras’ do homem, que querem apagar essa virtual e extraordinária tensão interior.”⁵

As instituições culturais primárias seriam, então, os meios pelos quais o homem executa as tarefas de estabilização, tornando-se assim capaz de proteger e conservar, contra os efeitos corrosivos decurso do tempo, o resultado de experiências coletivas acumuladas. Para Gehlen, como para Nietzsche, as primitivas instituições da cultura devem ser entendidas, antes de tudo, como meios de formação (*Gestalten*) e transformação (*Umgestalten*) da humanidade, mediadas por longos intervalos nos quais “a humanidade faz experiências consigo mesmas, em graus até então inexistentes, como no neolítico, ou na era atômica.”⁶ Neste jogo entre natureza e cultura, as instituições são as atividades humanas fundamentais, pois, para além da função de preservar os resultados da milenar experimentação da humanidade, é por meio delas que se torna possível a realização de uma tarefa fundamental: “como é possível estabilizar um ente com excedente pulsional, liberado do entorno, aberto ao universo? Decerto não por meio de doutrinas, cultura, ou propaganda, mas é somente por meio de instituições que o ser humano se estabiliza de modo duradouro.”⁷

Desse modo, como o animal não-fixado, o ser humano não pode ser reduzido a nenhuma generalização que correspondesse a uma categoria estável e universal – como a de uma natureza humana, essência ou identidade permanente – a uma hipóstase metafísica que expressaria o que é propriamente originário e natural em todos os seres humanos singulares. Esta redução implicaria precisamente no oposto da maneira de pensar de Gehlen e de Nietzsche, pois seria, sem dúvida, uma categorização que cristalizaria e estabilizaria *a priori* o ‘animal não fixado’, e portanto, uma recusa e negação da plasticidade infinita, característica do ser humano.

Por conseguinte, no interior do pensamento de Nietzsche, não haveria lugar para uma antropologia tradicionalmente entendida como uma ciência do ἀνθρωπος, como estudo de um objeto natural, ou do desenvolvimento biológico e sócio-político do homem genérico, incluindo o exame comparativo de padrões de comportamento humano em sociedades antigas e presentes, em contraste com primatas e outros hominídeos – e isso nem mesmo no sentido da Antropologia cultural de Arnold Gehlen, a despeito de similaridades e aproximações teóricas e metodológicas entre ambos os empreendimentos.

Pois a filosofia de Nietzsche visa uma transvaloração radical do próprio conceito e natureza humana, que é entendido por Nietzsche como mera abstração metafísica, como designação que tem a pretensão de designar uma ‘realidade em si’, uma essência supra-histórica, que responderia pela ‘natureza’ do humano - mas que, no fundo, é apenas idealização, uma invenção que tem uma história de proveniência, mas que foi sedimentada

⁵ Gehlen, A. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. In: Gesammelte Ausgabe. Ed. Karl-Siegbert Rehberg. Band III. Teilband I. Frankfurt-M: Vittorio Klostermann, 1993, p. 64.

⁶ Gehlen, A. *Urmensch und Spätkultur*. 3a. ed. Frankfurt-M: Athenaion, 1975, p. 88.

⁷ Gehlen, A. *Urmensch und Spätkultur*. 3a. ed. Frankfurt-M: Athenaion, 1975, p. 42.

como hipóstase, e que já não aparece como tal. Nesse sentido, a crítica de Nietzsche à antropologia seria uma crítica da ideologia *avant la lettre*. É o que podemos apreender do aforismo nº 9 de Além de Bem e Mal:

Neste aforismo, ao se reportar à máxima estoica, de acordo com a qual devemos viver de conformidade com a natureza, Nietzsche formula sua vigorosa objeção: “Quereis viver de ‘conformidade com a natureza’, oh nobres estoicos? Que mendacidade das palavras! Pensai um ser (*ein Wesen*) como a natureza o é, desmesuradamente perdulário, desmesuradamente indiferente, sem finalidades e considerações, sem misericórdia e justiça, terrível, desolador e incerto ao mesmo tempo, pensai a indiferença mesma como poder – como poderíeis viver em conformidade com esta indiferença? [...] Em verdade, as coisas se passam de modo inteiramente diverso: ao pretenderdes, em arrebatamento, ler na natureza o canon da vossa lei, vós quereis alvo inverso, oh vós, maravilhosos atores e auto-enganadores! Vosso orgulho quer prescrever e incorporar à natureza a vossa moral, o vosso ideal; vós exigis que a natureza seja ‘conforme à Stoa’, e desejais tornar toda existência conforme vossa própria figura – como uma prodigiosa glorificação e generalização do estoicismo!”⁸

Portanto, no caso de Nietzsche e a partir daquela ideia-força de animal ainda não fixado, só se poderia falar com sentido de uma contra-antropologia, tal como a compreendem Andrea Bertino e Werner Stegmaier: “Para além da crítica de projetos antropológicos específicos, trata-se para Nietzsche de uma crítica da possibilidade de um Antropologia em geral, seja esta pensada, então, como puramente descritiva ou normativa. A evolução simplesmente não autoriza nenhuma definição última, nem biológica nem filosófica, sobretudo nenhuma definição normativa ‘do homem’; torna-a ilusória. No entanto, tampouco Nietzsche, em sua crítica da Antropologia, procede totalmente sem qualquer Antropologia. Querer superar determinadas figuras, doutrinas, teorias ‘do homem’ pressupõe pelo menos um pré-entendimento minimalista do que em geral poderia ser ‘o homem’. Todavia, com isso não tem de estar ligada meta de uma nova Antropologia, em sentido de uma teoria sistemática do homem. Muito daquilo que em Nietzsche aparece como asserções essenciais antropológicas é para ser compreendido como heurístico anti-projeto contra a Antropologia humanística ou filantrópica então dominante; é alternativa para colocá-la em questão”⁹.

É certo que Nietzsche pretende reportar o homem à sua ‘natureza’, e um tal propósito o aproximaria de uma antropologia. Mas a natureza – e a natureza humana – pensada por Nietzsche não correspondem a um estado ou condição idílica e originária, a um ideal –natureza (inclusive a humana) é, para ele, antes de tudo, a uma profusão de forças em ebulição, ao caos. Este entendimento se encontra explicitamente formulado numa anotação pertencente ao espólio filosófico, que remete ironicamente à Ética de Spinoza, substituindo o *Deus sive Natura* por *Chaos sive Natura*:

““Para um ‘projeto de uma nova arte de viver’

Primeiro livro no estilo da primeira frase (Satz) da nona sinfonia. Chaos sive natura: ‘da deshumanização da natureza’. Prometeu é acorrentado no Cáucaso. Escrito com a crueldade do Κράτος, ‘do poder’ (‘der Macht’).

Segundo Livro volátil, cético, mefistofélico ‘da incorporação das experiências’. Conhecimento = Erro, o orgânico torna-se organizado.

Terceiro Livro o que há de mais íntimo (das Innigste), o que há de mais flutuante sobre os céus, de tudo aquilo que jamais foi escrito: ‘da última felicidade do solitário’ – daquele que se tornou ‘Si-Próprio’ (‘Selbsteigener’) a partir da condição de pertencente (‘Zugehöriger’): o ego perfeito: só primeiramente este ego tem amor, no primeiro nível, no qual não foi alcançada a suprema solidão e autodomínio (Selbstherrlichkeit), existe algo de outro que o amor.

⁸ Nietzsche, F. *Jenseits von Gott und Böse*, 9. In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli; M. Montinari. Berlin; New York; München: De Gruyter; DTV. 1980. Vol. 5, p. 21-22.

⁹ Bertino, A. Stegmaier, W. *Nietzsches Anthropologiekritik*. In: Marc Rölli, M. (Hg.): *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*. Bielefeld: transcript Verlag, 2015, p. 65-80. Aqui p. 70-71.

Quarto Livro. Apreendendo-ditiramicamente. ‘Annulus aeternitatis’. Desejo de vivenciar tudo de novo e eternamente.

A incessante transformação – tu tens que, num curso espaço de tempo, atravessar muitos indivíduos (durch viele Individuen hindurch). O meio é ‘a incessante transformação’.

Sils Maria, 26 de agosto de 1881.

‘Passar ao largo de todo belo e agradável, como um homem da violência, desprezador do mundo’, diz Jacob Burckhardt no Pallazo Pitti.”¹⁰

Natureza é, portanto, neste sentido, um conceito que não se opõe ao de caos, posto que designa um inesgotável manancial de forças informes, fonte originária da pluralidade de entes e formações que constituem o mundo, aí considerado o homem e seu espírito: “O caos ainda trabalha incessantemente em nosso espírito: conceitos, imagens, sensações são postas lado a lado ao acaso, são lançadas (*gewürfelt*) umas com as outras. Daí resultam vizinhanças nas quais o espírito se apoia: ele se recorda do semelhante, sente um gosto nisso, ele fixa e trabalha em ambas (*an den Beiden*), na medida do que é sua arte e seu saber – Aqui está a última partícula do mundo, onde algo de novo é combinado, pelo menos na extensão em que alcança o olho humano. E, por fim, isto será, no fundo, precisamente também uma nova e refinadíssima combinação química, que efetivamente ainda não tem seu igual no devir do mundo”¹¹.

Um entendimento similar é retomado com ênfase no aforismo 109 de *A Gaia Ciência*: “O caráter geral do mundo é, ao contrário, por toda a eternidade, o caos, não no sentido da falta de necessidade, mas da falta de ordem, articulação, forma, beleza, sabedoria, ou como se chamem todos esses humanismos estéticos. Julgados a partir de nossa razão, os lances de dado infelizes são, de longe, a regra, as exceções não são o alvo secreto, e o jogo inteiro repete eternamente sua toada, que jamais poderia chamar-se uma melodia - e, por último, até mesmo a palavra ‘lance infeliz’ já é uma humanização, que encerra em si uma censura. Mas como poderíamos censurar ou louvar o todo! Guardemo-nos de lhe imputar falta de coração e irrazão ou seus contrários: ele não é perfeito, nem belo, nem nobre, e não quer tornar-se nada disso, nem sequer se esforça no sentido de imitar o homem! E nem é atingido por nenhum de nossos juízos estéticos e morais! Também não tem um impulso de autoconservação nem em geral qualquer impulso; também não conhece nenhuma lei. Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. - Guardemo-nos de pensar que o mundo cria eternamente o novo. Não há substâncias de duração eterna; a matéria é um erro tão grande quanto o deus dos eleatas. Mas quando chegaremos ao fim de nossa cautela e guarda? Quando todas essas sombras de Deus não nos toldarão mais? Quando teremos a natureza inteiramente desdivinizada? Quando nós homens, com a pura natureza, descoberta como nova, redimida como nova, poderemos começar a nos *naturalizar* (*vernaturlichen*)?”¹²

Naturalizar-se ou renaturalizar-se, para Nietzsche, pressupõe *des-humanizar* a natureza, à qual o ser humano está integrado como a uma potência telúrica de transformação e transfiguração, um prodígio de forças em incessante vir-a-ser, gerar e plasmar, produzir e configurar, um eterno criar e destruir aquilo que se forma. Nesse sentido, caos e *physis* se correspondem: ambos são conceitos para o que engendra, faz brotar a partir de si, produz, cria, forma, configura. É na direção deste vetor de significação que a *physis* torna-se homóloga da cultura, formando com ela uma rede semântica em que caos, natureza e cultivo se identificam, e na qual o homem – como o orgânico em geral – figura como um eterno projeto de auto-criação, a que não corresponde nenhuma base identitária fixa, nenhuma natureza estável, nem sequer uma ‘matéria’ - pois, para

¹⁰ Nietzsche, F. Anotação Inédita da primavera – outono de 1881, nº 11 [197]. In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli; M. Montinari. Berlin; New York; München: De Gruyter; DTV. 1980. Vol. 9 p. 519.

¹¹ Nietzsche, F. Anotação Inédita da primavera – outono de 1881, nº 11 [121]. In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli; M. Montinari. Berlin; New York; München: De Gruyter; DTV. 1980. Vol. 9, p. 484.

¹² Nietzsche, F. *A Gaia Ciência*. Livro III, § 109. Trad. Rubens R. Torres Filho. In: *Obras Incompletas*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 183-184.

Nietzsche, esta matéria não é outra senão a infinitamente proteiforme multiplicidade das forças pusionais, em seu jogo perpétuo de oposições e alianças, irreduzível a qualquer teoria científica da natureza.

Com isso, Nietzsche reassume e re-significa uma antiga concepção da natureza, de proveniência grega, que a identifica com o caos: um poderoso e inesgotável manancial de forças criativas, que inclui o potencial de formação e transformação do ser humano. “De fato, enquanto que, para a perspectiva naturalista, a natureza denota algo que pode ser apreendido mediante leis científicas, nas concepções arcaicas a natureza designa mais o caos, isto é, algo inacessível e indeterminável, mas, ao mesmo tempo, criativo e criador. Para Nietzsche, apenas ao tornar-se reflexivo e adquirir estas características da natureza, o conhecimento pode liberar o potencial criativo dela para a geração e a criação de vida no interior do próprio ser humano. Assim, o conhecimento realiza, dentro do ser humano, uma extraordinária força da metamorfose (*Verwandlung*), da transformação e da auto-transformação. Considero, portanto, a metamorfose como a chave ou ideia principal do termo *homo natura* de Nietzsche, assim como da tarefa de retraduzir o ser humano de volta à natureza”¹³.

Numa tal metamorfose, não somente natureza e cultura se imbricam em constante movimento de auto-configuração, mas este trabalho exige uma ‘tirania’ do ser humano contra si mesmo, uma auto-coerção, uma oposição a todo laxismo do deixar-se levar: “*Uma coisa é necessária – ‘dar estilo’ a seu caráter – uma arte grande e rara [...]. Serão as naturezas fortes, sequiosas de domínio, que fruirão melhor alegria numa tal coação, num tal constrangimento e consumação debaixo de sua própria lei: a paixão de seu veemente querer se alivia ao contemplar toda natureza vencida e serviçal; mesmo quando têm palácios a construir e jardins a desenhar, resistem a dar livre curso à natureza*”¹⁴.

A este campo semântico pertence também a figura do ‘terrível texto fundamental *homo natura*’, assim como o esforço empreendido por Nietzsche para “reconverter (*zurückübersetzen*) o homem para a natureza; triunfar sobre as muitas interpretações e segundos sentidos vaidosos e delirantes que até agora foram rabiscados e pintados sobre aquele eterno texto fundamental *homo natura*; fazer com que o homem, doravante, fique diante do homem como já hoje, endurecido na disciplina da ciência, ele fica diante da *outra* natureza, com intrépidos olhos de Édipo e tapados ouvidos de Odisseu, surdo aos engodos dos velhos passarinhos metafísicos, que por demasiado tempo lhe flautaram ao ouvido: “Tu és mais! tu és superior! tu és de outra ascendência!” - pode ser uma tarefa estranha e maluca, mas é uma *tarefa* - quem haveria de negá-lo! Por que a escolhemos, essa tarefa maluca? Ou, perguntado de outro modo: ‘Por que em geral conhecimento?’ - Cada qual o perguntará a nós. E nós, premidos dessa forma, nós que já uma centena de vezes nos perguntamos o mesmo, não encontramos e não encontraremos nenhuma resposta melhor ...”¹⁵

No entanto, retraduzir o ser humano em natureza não consiste em ficcionar um primeiro estado natural, fundamento edênico e intocado da humanidade. Ao contrário, Nietzsche considera que para se compreender adequadamente o relacionamento entre natureza e cultura faz-se necessário, antes de tudo, considerar que não existe uma tal natureza primeira, que “também aquela primeira natureza alguma vez, em algum momento, foi uma segunda natureza, e que toda vencedora segunda natureza torna-se uma primeira natureza”¹⁶.

Com esta alternância permanente entre primeira e segunda natureza, Nietzsche leva a efeito um exercício radical de crítica da ideologia, com um viés de antropologia cultural. De acordo com ela, são os homens modernos que projetam a si mesmos na

¹³ Lemm, V. *Natureza, caos e transformação: para uma antropologia filosófica transformadora*. In: *Cadernos Nietzsche*. Guarulhos/Porto Seguro, v.41, n.3, setembro-dezembro 2020, p. 30.

¹⁴ Nietzsche, F. *A Gaia Ciência*. Aforismo 290. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 196.

¹⁵ Nietzsche, F. *Para Além de Bem e Mal. Nossas Virtudes*, § 230. Trad. Rubens R. Torres Filho. In: *Obras Incompletas*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 328-330.

¹⁶ Nietzsche, F. *Vantagens e Desvantagens da História para a Vida*. In: KSA, op. cit, vol. 1, p. 270.

natureza, com todos os elementos que fazem parte de sua constituição historicamente adquirida, para obter, a partir daí, uma imagem refletida de si mesmos, que atribuem à 'natureza em si', mas que é, na verdade, ideologicamente projetada sobre ela. Daí resulta a ficção de um pretense estado originário da natureza humana, que não passa de fantasia e representação delirante.

Portanto, primeiramente os homens se ficcionaram poeticamente como inseridos, imiscuídos na natureza, para depois se se imaginarem extraídos e separados dela, também por meio de inventividade poética: "A boa e a má natureza. – Primeiro os homens projetaram-se na natureza: em toda parte viram a si mesmos e seus iguais, isto é, suas características más e caprichosas, como se estivessem escondidas entre nuvens temporais, animais de rapina, árvores e plantas: naquele tempo inventaram a 'natureza má'. Depois veio a época em que novamente se imaginaram fora da natureza, a época de Rousseau: estavam tão fartos uns dos outros, que quiseram possuir um canto a que não chegasse o homem e seu tormento: inventaram a 'natureza boa'."¹⁷

A referência a Rousseau é aqui, sob todos os pontos de vista, estratégica, pois, a propósito de natureza e naturalidade, a crítica da projeção ideológica já fora levada e efeito precisamente por Jean-Jacques Rousseau em seu *Discurso sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens* – o mesmo Rousseau que, no entanto, é, a este respeito, o assinalado e paradigmático adversário de Nietzsche. Esta oposição delimita uma diferença fundamental, a partir de um projeto compartilhado de antropologia cultural.

Pois também para Rousseau "o mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece-me ser o do homem e ousou afirmar que a simples inscrição do templo de Delfos continha um preceito mais importante e mais difícil que todos os grossos livros dos moralistas"¹⁸. Assim como para Nietzsche, em Rousseau o homem moderno encontra-se finalmente em condições de esclarecer-se a respeito de sua história e pré-história, sem recorrer ao 'asilo da ignorância' e da superstição, sem o apoio de dogmas religiosos e sem projeções mistificadoras.

Este é o sentido de um retorno ou regresso à natureza, para o qual conclama Rousseau: "Oh! homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis tua história como acreditei tê-la lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente. Tudo o que estiver nela será verdadeiro; só será falso aquilo que, sem o querer, tiver misturado de meu. Os tempos de que vou falar são muito distantes; como mudaste! É, por assim dizer, a vida de tua espécie que vou descrever de acordo com as qualidades que recebeste, e que tua educação e teus hábitos puderam falsear, mas que não podem destruir. Há, eu sei, uma idade em que o homem individual gostaria de parar; de tua parte, procurarás a época na qual desejarias que tua espécie tivesse parado. Descontente com teu estado presente, por motivos que anunciam à tua infeliz posteridade maiores descontentamentos ainda, quem sabe gostarias de retrogradar. Tal desejo deve constituir o elogio de teus primeiros antepassados, a crítica de teus contemporâneos e o temos daqueles que tiverem a infelicidade de viver depois de ti"¹⁹.

É com base em seus próprios recursos que o homem poderá reconhecer-se novamente, em sua 'verdadeira natureza'. Mas esta é, também para Rousseau, uma ingente tarefa de interpretação, que não pode prescindir, de modo algum, de ficções heurísticas adequadas. "E como o homem chegará ao ponto de ver-se tal como o formou a natureza, através de todas as mudanças produzidas na sua constituição original pela sucessão do tempo e das coisas, e separar o que pertence à sua própria essência daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram a seu estado primitivo ou nele mudaram?"

¹⁷ Nietzsche, F. *Aurora*. Aforismo 17. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 24.

¹⁸ Rousseau, J.-J. *Discurso sobre a Desigualdade*. Prefácio. Trad. Lourdes Santos Machado. In. Jean-Jacques Rousseau. Coleção Os Pensadores 1ª. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 233.

¹⁹ Rousseau, J.-J. *Discurso sobre a Desigualdade*. Trad. Lourdes Santos Machado. In. Jean-Jacques Rousseau. Coleção Os Pensadores 1ª. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 243.

Como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível e, em lugar de um ser agindo sempre por princípios certos e invariáveis, em lugar dessa simplicidade celeste e majestosa com a qual seu autor a tinha marcado, não se encontra senão o contraste disforme entre a paixão que crê raciocinar e o entendimento delirante²⁰.

A partir de uma crítica fulminante das teorias jusnaturalistas de sua época, em particular de Hobbes, Puffendorf e Grotius, Rousseau pretende reconhecer as bases efetivas de uma natureza humana originária, e, com ela, os fundamentos verdadeiros do direito natural. Seu ponto de partida é um *amoralismo originário*: no estado de natureza, o homem não é bom, nem mau, ignora tanto virtudes quanto vícios. Este estado de natureza seria o mais vantajoso para o homem e lhe proporciona mais felicidade do que o estado social. Daí o filósofo genebrino deriva os dois princípios básicos de uma moralidade humana conforme a natureza, ou os dois princípios fundamentais da moral natural: o instinto de conservação de si mesmo e a piedade. O ser humano é indulgente por natureza, a piedade é um movimento espontâneo e inato desta natureza, sendo, portanto, anterior a toda reflexão. Um instinto natural de conservação é a fonte originária de um salutar egoísmo, que liga o homem a si mesmo: o *amour de soi même*. Este sentimento é completamente diferente do *amour propre*, que é um egoísmo corrompido, uma paixão degenerada, própria do estado social, que corresponde a uma carência doentia de reconhecimento absoluto. A piedade, por sua vez, é compaixão natural, e vincula fortemente entre si os seres humanos – e os torna solidários com toda criatura que sofre, justamente a partir do sofrimento.

“Deixando de lado, pois, todos os livros científicos, que só nos ensinam a ver os homens como eles se fizeram, e meditando sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana, creio nela perceber dois princípios anteriores à razão, um dos quais interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação, e o outro nos inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes. Do concurso e da combinação que nosso espírito seja capaz de fazer desses dois princípios, sem que seja necessário nela imiscuir o da sociabilidade, parecem-me decorrer todas as regras do direito natural, regras essas que a razão, depois, é forçada a estabelecer com outros fundamentos, quando, por seus desenvolvimentos sucessivos, chega a ponto de sufocar a natureza²¹.”

Nos termos da perspectiva de análise nietzschiana, é precisamente esta edulcoração romântica, idealização da natureza, que nela insere a moralidade humana, a base ideológica para a postulação de uma necessidade de retorno à naturalidade não corrompida pela civilização. Este entendimento constitui um alvo estratégico da crítica radical que Nietzsche endereça a Rousseau. A suposta piedade natural é projeção ideológica da moralidade tipicamente moderna sobre o terrível texto fundamental *homo natura*, de modo que a suposta piedade originária é essencialmente interpretação e não texto – aliás, para Nietzsche, uma má arte de interpretação. Mas também o suposto *Grundtext*, o texto fundamental aludido por Nietzsche, não é propriamente texto, senão que é também, ele mesmo, arte e interpretação.

²⁰ Discurso sobre a Desigualdade. Prefácio. Trad. Lourdes Santos Machado. In. Jean-Jacques Rousseau. Coleção Os Pensadores 1ª. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 233.

²¹ Rousseau, J-J. Discurso sobre a Desigualdade. Prefácio. Trad. Lourdes Santos Machado. In. Jean-Jacques Rousseau. Coleção Os Pensadores 1ª. Ed. São Paulo.

Como compreender, então, esta insuspeitada e paradoxal afinidade eletiva entre Rousseau e Nietzsche? Não trilharia Nietzsche, no que diz respeito a um retraduzir o homem na natureza, um caminho teórico semelhante àquele aberto por Rousseau no *Discurso sobre a Origem da Desigualdade*? Nietzsche não deixa nenhuma dúvida a respeito de seu caminho e de sua interpretação da pessoa e da obra de Jean-Jacques Rousseau; “*Progresso no sentido em que eu o entendo*. - Também eu falo em um ‘retorno à natureza’, ainda que não seja propriamente um retornar, mas um *ascender* – um ascender à natureza e à naturalidade elevada, livre, terrível inclusive, que brinca, que *pode (darf)* de brincar com grandes tarefas ... Para dizê-lo em parábola (*Gleichnis*): Napoleão foi um fragmento desse ‘retorno à natureza’ tal como o entendo (por exemplo, *In rebus tactis* e mais ainda, como os militares o sabem, em questões estratégicas.) – Mas Rousseau, para onde queria ele propriamente retornar? Rousseau, este primeiro homem moderno, idealista e *canaille* em *uma só* pessoa; que tinha necessidade da ‘dignidade’ moral para suportar seu próprio aspecto; doente de uma vaidade desenfreada e de um autodesprezo desenfreado. Também esse aborto que se plantou junto ao umbral da época moderna queria o ‘retorno à natureza’ – para onde, perguntamos outra vez, queria retornar Rousseau?”²²

Em Nietzsche, o retorno à natureza é, também ele, essencialmente paradoxal, pois que não é uma volta para trás, mas uma ascensão. Retornar à natureza significa, pois, reverter, transvalorar a anti-natureza moralizada, que caracteriza a metafísica platônica e a moral cristã, e reverbera em Rousseau; *por essa mesma razão*, significa também inverter e transvalorar a filosofia moral e política de Rousseau, seu diagnóstico da modernidade. Para Nietzsche, a *renaturalização* do humano é, a um só tempo, antítese do homem moderno (portanto, negação da anti-natureza e, com isso, negação da negação), resgate ascensional do passado, rememoração transfiguradora da pré-história da humanidade.

Contra a impostura ideológica dissimulada na concepção idílica de uma natureza humana pacífica e compassiva, à maneira de Rousseau, Nietzsche tem em vista a sublimação do caos pulsional como destino de grandeza a ser alcançado pela cultura. “Não ‘retorno à natureza’: pois ainda não houve jamais uma humanidade natural. escolástica de valores não naturais e anti-naturais é a regra, é o princípio; o homem só chega à natureza depois de longo combate – ele jamais volta ‘para trás’... A natureza: isto é, ousar ser imoral como a natureza.”²³

A despeito dos elementos de aproximação entre as ficções heurísticas, para Nietzsche, o suposto caminho regressivo é um beco sem saída, pois “ainda não houve jamais uma humanidade natural. A escolástica de valores não naturais e anti-naturais é a regra, é o princípio; o homem só chega à natureza depois de longo combate – ele jamais volta ‘para trás’... A natureza: isto é, ousar ser imoral como a natureza”²⁴ Certamente, não há como postular, em Nietzsche, algo de *original*, em sentido enfático, na ‘natureza’ do homem. Sua crítica genealógica visa justamente desmascarar o conceito de uma natureza humana naturalmente harmoniosa e compassiva, imaculada na origem, mas desfigurada por costumes e paixões viciosas, frutos degenerados de uma civilização corrupta e irracional. Isto seria um subrogado ideológico da moral cristã laicizada.

“Em oposição ao animal, o ser humano cultivou em si uma profusão de pulsões e impulsos *contraditórios*: em virtude desta síntese ele é o senhor da Terra. – Morais são a expressão local de limitados *escalonamentos (Ragnordnungen)* neste mundo plural das pulsões: de tal modo que o ser humano não vai a pique em suas contradições. Portanto, uma pulsão como senhor, sua pulsão posta enfraquecida, refinada, como impulso que fornece o *estímulo* para a atividade da pulsão principal. O homem mais elevado teria a mais multiplicidade de pulsões, e também em sua fortaleza relativamente maior, que ainda pode ser suportada. De fato, onde a planta ser humano mostra-se mais forte, aí

²² Nietzsche, F. *Götzendämmerung. Streifzüge eines Unzeitgemässen*, nr. 48; in: op. cit. vol. 6, p. 150s.

²³ Nietzsche, F. *Nachgelassene Fragmente* nr. 10 [53], do outono de 1887. In: KSA, op. cit. vol. 12, p. 482s.

²⁴ Nietzsche, F. *Nachgelassene Fragmente* nr. 10 [53], do outono de 1887. In: KSA, op. cit. Vol. 12, p. 482s.

encontramos os instintos que poderosamente impulsionam uns *contra* aos outros (p. ex. Shakespeare), mas *contidos*²⁵.

O caminho entrevisto por Nietzsche é, portanto, essencialmente diferente daquele trilhado por Rousseau: é o caminho da auto-superação, contraposto a Rousseau, interpretado como paradigma do homem moderno. Para Nietzsche, a figura histórica e moderna que então se impunha como o antípoda de Rousseau podia ser discernida na pessoa e na obra de Goethe – este seria um modelo de vida humana ascendente, plenificada, integradora, um tipo humano capaz de um auto-domínio que triunfa sobre o auto-desprezo, tornando-se capaz de prescindir da ânsia por condenação moral, assim como da rigidez e das práticas de castração dos ‘maus’ impulsos.

“Goethe – nenhum acontecimento alemão, mas europeu: uma grandiosa tentativa de superar o século dezoito por meio de um retorno à natureza, por meio de um *eleva-se* à naturalidade da renascença, uma espécie de auto-superação por parte desse século. Ela tinha em si seus mais fortes instintos: o sentimentalismo, a idolatria da natureza, o anti-historiográfico, o idealístico, o irreal e revolucionário (-este último é só uma forma do irreal). Ele tomou em seu auxílio a historiografia, a ciência da natureza, a antigüidade, assim também Spinoza, sobretudo a atividade prática; ele cercou-se com autênticos horizontes fechados; ele não se desprende da vida, ele implantou-se nela; ele não foi hesitante e tomou sobre si, em si, acima de si tanto quanto possível. O que ele queria era *totalidade*; ele combatia a separação (Auseinander) entre razão, sensibilidade, sentimento, vontade (- pregada com a mais assustadora escolástica por Kant, o antípoda de Goethe), ele disciplinou-se para a inteireza (Ganzheit), ele *criou* a si mesmo ... Em meio a uma era com disposição de ânimo irrealista, Goethe era um realista convicto: em meio a ela, dizia Sim a tudo o que era semelhante a si, - ele não teve vivência maior do que aquele *ens realissimum* (*ente realíssimo*) denominado Napoleão. Goethe concebeu homem forte, de formação elevada, apto em toda corporalidade, mantendo as rédeas de si próprio, tendo respeito por si mesmo, que pode (dar) ousar conceder-se a inteira extensão e riqueza da naturalidade, que é forte o suficiente para essa liberdade; o homem da tolerância, não por fraqueza, mas por fortaleza, porque sabe empregar ainda em proveito próprio aquilo em que sucumbiria a natureza mediana; o homem para quem nada há de proibido, a não ser a *fraqueza*, chame-se ela então vício ou virtude ... Um tal espírito *tornado livre* mantém de pé com um alegre e confiante fatalismo em meio a tudo, na crença de que só o singular é censurável, de que no tudo tudo se redime e afirma – *ele não nega mais* ... Mas uma tal crença é a mais elevada de todas as crenças possíveis: eu a batizei com o nome de *Dionysos*.

—²⁶

Aqui aparece, numa luminosidade quase crua, o acento tipicamente nietzschiano do espírito dionisíaco, que é expressão e dádiva de uma plenitude de forças, capaz de engendrar uma ética transfiguradora da natureza e do natural imoralismo das pulsões. “O homem é o *não-animal* (*Unthier*) e o *além-do-animal* (*Überthier*); o homem superior é o não-homem e o Além-do-homem: de modo que uma coisa pertence à outra. Com todo crescimento do homem em grandeza e elevação, cresce ele também no profundo e no terrível: não se deve querer uma dessas coisas sem a outra – ou, muito mais, quanto mais fundamentalmente se quer uma coisa, tanto mais fundamentalmente se alcança precisamente a outra²⁷.

O artista Goethe é considerado por Nietzsche como uma instanciada da integridade no vigor e na saúde: um exemplo de *redenção na e pela grandeza*. Nele a tolerância não advém da fraqueza, mas emana da força em sua plenitude: em Goethe, só o que é isolado e singular é condenável – na bela totalidade, tudo se reconcilia e afirma. *Renaturalização* é integração e estilização, potência artística, tolerância e acolhimento,

²⁵ Nietzsche, F. *Nachgelassene Fragmente* nr. 27 [59], do verão-outono de 1884. Vol. 11, p. 289.

²⁶ Nietzsche, F. *Crepúsculo dos Ídolos. Incursões de um Extemporâneo, Aforismo 49*. In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli; M. Montinari. Berlin; New York; München: De Gruyter; DTV, 1980, vol. 6, p. 151-152.

²⁷ Nietzsche, F. *Nachgelassene Fragmente* nr. 9 [154], do outono de 1887. In: KSA, op. cit. Vol. 13, p. 426s.

criação constante e auto-superação do homem. Sem dúvida, esta antropologia cultural de extração nietzschiana acena no sentido de força de sublimação atuando na natureza e na cultura. Vanessa Lemm interpreta com precisão esta indicação da antropologia nietzschiana:

“Em Nietzsche, a cultura não implica, portanto, uma superação da natureza. Pelo contrário, ela exige a superação da crença na diferença entre o humano e a natureza, mais precisamente, a recusa da suposta superioridade do humano sobre a natureza e a animalidade. Desse modo, a compreensão da natureza do ser humano enquanto homo natura conduz não a uma transformação do animal humano, mas a uma transformação daquilo no que o ser humano se converteu no processo de sua civilização. Este último ponto é importante, já que sugere que o que necessita se submeter a uma transformação cultural no ser humano não é sua naturalidade ou sua animalidade, mas sua “segunda natureza”, adquirida no processo de sua civilização, isto é, a ‘humanização’ (*Vermenschlichung*).²⁸”

À vista disso, Nietzsche se pergunta: “Quais são as profundas transformações (*Umwandlungen*), que terão de vir das doutrinas de que não há nenhum Deus que se preocupa conosco, que não há nenhuma eterna lei moral (a humanidade ateisticamente amoral)? Que nós somos animais? Que nossa vida passa? Que nós somos irresponsáveis? O sábio e o animal se aproximarão e um novo tipo se dará”²⁹.

²⁸ Lemm, V. *Natureza, caos e transformação: para uma antropologia filosófica transformadora*. In: *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos; Porto Seguro, v.41, n.3, setembro-dezembro 2020, p. 34.

²⁹ Nietzsche, F. *Nachgelassene Fragmente* nº 11 [54] da primavera-outono de 1881. In: KSA, op. cit, vol. 9, p. 461.

Referências

BERTINO, A. Stegmaier, W. *Nietzsches Anthropologiekritik*. In: Marc Rölli. M. (Hg.): *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*. Bielefeld: transcript Verlag, 2015.

GEHLEN, A. *Urmensch und Spätkultur*. 3a. ed. Frankfurt-M: Athenaion, 1975.

GEHLEN, A. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. In: *Gesamelte Ausgabe* Ed. Karl-Siegbert Rehberg. Band III. Teilband I. Frankfurt-M: Vittorio Klostermann, 1993.

LEMM, V. *Natureza, caos e transformação: para uma antropologia filosófica transformadora*. In: *Cadernos Nietzsche* Guarulhos/Porto Seguro, v.41, n.3, setembro-dezembro 2020.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli und M. Montinari. Berlin, New York, München, 1980.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Trad. Rubens R. Torres Filho. In: *Obras Incompletas*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

NIETZSCHE, F. *Para Além de Bem e Mal. Nossas Virtudes*. Trad. Rubens R. Torres Filho. In: *Obras Incompletas*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

NIETZSCHE, F. *Aurora*. Aforismo 17. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. In: Jean-Jacques Rousseau. Coleção Os Pensadores 1ª. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

Doutor em Filosofia (Freie Universität Berlin, 1988)
Professor Titular do Departamento de Filosofia (UNICAMP)
Professor do PPG Filosofia (PUCPR)
E-mail: oswaldo.giacoaia@pucpr.br
Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-3064-8583>