



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

MATHEUS BECARI DIAS

**ANIMALIDADE HUMANA NA CRÍTICA AO
ANTROPOCENTRISMO EM FRIEDRICH NIETZSCHE**

Londrina
2024

MATHEUS BECARI DIAS

**ANIMALIDADE HUMANA NA CRÍTICA AO
ANTROPOCENTRISMO EM FRIEDRICH NIETZSCHE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Fernandes Weber

Londrina
2024

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

D541a Becari Dias, Matheus.

Animalidade humana na crítica ao antropocentrismo em Friedrich Nietzsche / Matheus Becari Dias. - Londrina, 2024.110 f.

Orientador: José Fernandes Weber.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

Inclui bibliografia.

1. Friedrich Nietzsche - Tese. 2. Animalidade - Tese. 3. Antropocentrismo - Tese. 4. Humano - Tese. I. Weber, José Fernandes. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

MATHEUS BECARI DIAS

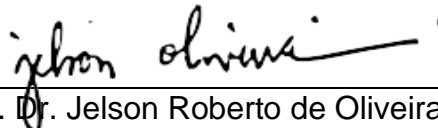
**ANIMALIDADE HUMANA NA CRÍTICA AO
ANTROPOCENTRISMO EM FRIEDRICH NIETZSCHE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA



Orientador: Prof. Dr. José Fernandes Weber
Universidade Estadual de Londrina - UEL



Prof. Dr. Jelson Roberto de Oliveira
Pontifícia Universidade Católica do Paraná -
PUCPR



Prof. Dr. Maurício Fernando Pitta
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
Universidade Estadual do Oeste do Paraná –
UNIOESTE

Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 25 de janeiro de 2024.

AGRADECIMENTOS

Ao orientador, Professor Doutor José Fernandes Weber, pela atenção, paciência e sabedoria, refletindo a maestria de um verdadeiro Mestre dos Magos ao longo deste percurso acadêmico.

Aos professores, Doutor Jelson Roberto de Oliveira e Doutor Maurício Fernando Pitta, que integraram a banca de avaliação deste trabalho. Suas contribuições foram enriquecedoras, proporcionando uma visão mais crítica que certamente elevou a qualidade desta pesquisa.

Ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, pela oportunidade de aprender com profissionais dedicados e inspiradores.

Aos meus pais, cujo amor, apoio e sacrifícios foram fundamentais para minha jornada na vida.

À CAPES, pela concessão da bolsa de estudos que viabilizou minha participação no Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

“Nós nos defendemos do instinto como algo animalesco. É aí que reside o próprio instinto. O homem natural sente um forte abismo entre ele e o animal; na tentativa de deixar claro para si mesmo em que consiste esse abismo, ele cai em distinções estúpidas. A ciência ensina o homem a se considerar um animal. Ele nunca agirá de acordo com isso.” (FP 1870, 5[36])

“O homem é um animal altamente patético e leva todas as suas qualidades tão a sério como se as dobradiças do mundo estivessem girando nelas.”
(FP 1872, 19[179])

RESUMO

DIAS, Matheus Becari. **Animalidade humana na crítica ao antropocentrismo em Friedrich Nietzsche**. 2024. 110 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2024

Esta dissertação pretende investigar a problemática da animalidade humana enquanto elemento central na crítica de Friedrich Nietzsche ao antropocentrismo, conforme delineado em seus escritos do primeiro e segundo período de sua obra. A pesquisa parte da hipótese de que a questão da animalidade humana não apenas se apresenta como pano de fundo de algumas das grandes críticas de Nietzsche à verdade, à moral e à metafísica, mas também se configura como uma ferramenta teórica essencial para questionar as bases do antropocentrismo predominante na tradição filosófica. O primeiro capítulo dedica-se à análise da caracterização da animalidade humana nos textos do jovem Nietzsche (1870-1876), examinando o embate estabelecido pelo filósofo com a tradição filosófica preponderante no Ocidente desde Sócrates. Esta tradição constituiu os alicerces do antropocentrismo a partir do estabelecimento da dualidade entre instinto e razão, mundo material e imaterial, ser humano e animal, assim como a superioridade atribuída ao intelecto sobre outros elementos da existência. Ao rejeitar o dualismo arraigado ao pensamento Ocidental, a crítica de Nietzsche se desdobra em uma crítica ao antropocentrismo, oferecendo uma visão alternativa da existência, onde a humanidade é concebida não como algo separado e superior, mas como parte integrante da animalidade. No segundo capítulo, a pesquisa avança para o período intermediário (1876-1882), examinando a evolução da compreensão nietzscheana sobre a natureza humana. A análise de aforismos selecionados destaca a relevância da animalidade na argumentação do filósofo, elucidando os aspectos conceituais incorporados à sua visão do ser humano e a articulação de sua contrariedade ao antropocentrismo. As variações na abordagem da animalidade nos dois primeiros períodos do pensamento de Nietzsche evidenciam a ligação intrínseca dessa temática com a resistência filosófica do autor ao antropocentrismo e sua defesa de uma interpretação da humanidade que a concebe como inseparável de seus impulsos instintivos e animais.

Palavras-chave: Animalidade; humano; antropocentrismo; instinto; intelecto.

ABSTRACT

Dias, Matheus Becari. **Human Animality in the Critique of Anthropocentrism in Friedrich Nietzsche**. 2024. 110 p. Dissertation (Master's in philosophy) – State University of Londrina, Londrina, 2024.

This dissertation aims to investigate the issue of human animality as a central element in Friedrich Nietzsche's critique of anthropocentrism, as outlined in his writings from the first and second periods of his work. The research starts from the hypothesis that the question of human animality not only serves as the backdrop for some of Nietzsche's major critiques of truth, morality, and metaphysics but also functions as an essential theoretical tool to challenge the foundations of the predominant anthropocentrism in the philosophical tradition. The first chapter is dedicated to analyzing the characterization of human animality in the texts of young Nietzsche (1870-1876), examining the philosophical conflict established by the philosopher with the predominant philosophical tradition in the West since Socrates. This tradition constituted the foundations of anthropocentrism by establishing a duality between instinct and reason, material, and immaterial world, human and animal, as well as assigning superiority to intellect over other elements of existence. By rejecting the dualism entrenched in Western thought, Nietzsche's critique unfolds into a criticism of anthropocentrism, offering an alternative view of existence where humanity is conceived not as something separate and superior but as an integral part of animality. In the second chapter, the research advances to the intermediate period (1876-1882), examining the evolution of Nietzsche's understanding of human nature. The analysis of selected aphorisms highlights the relevance of animality in the philosopher's argument, elucidating the conceptual aspects incorporated into his vision of the human being and the articulation of his opposition to anthropocentrism. The variations in the approach to animality in the first two periods of Nietzsche's thought demonstrate the intrinsic connection of this theme to the philosophical resistance of the author to anthropocentrism and his defense of an interpretation of humanity that conceives it as inseparable from its instinctive and animalistic impulses.

Keywords: Animality; human; anthropocentrism; instinct; intellect.

LISTA DE ABREVIATURAS DOS ESCRITOS DE NIETZSCHE

NT	O Nascimento da Tragédia
Co. Ext. II	Segunda Consideração Extemporânea: Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida
HH I	Humano, Demasiado Humano I
A	Aurora
GC	A Gaia Ciência
ZA	Assim Falou Zaratustra
BM	Além do bem e do mal
GM	Genealogia da moral
CI	Crepúsculo dos ídolos
AC	O Anticristo
EH	Ecce Homo
ST	Sócrates e a Tragédia
VD	A visão dionisíaca do mundo
CP	Cinco prefácios para cinco livros não escritos
OL	Da origem da linguagem
VM	Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral

Para as obras de Nietzsche, após a sigla correspondente (lista acima), coloca-se o número em algarismos arábicos, sem usar vírgula, para indicar a seção, parágrafo ou aforismo citado. Por exemplo: (BM 36). Quando for o caso, utiliza-se algarismos romanos para mencionar a parte da obra, separados do número ou nome da seção por vírgula. Por exemplo: (ZA III, De velhas e novas tábuas, 2); (GM III, 8).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 ANIMALIDADE NO PRIMEIRO PERÍODO DE NIETZSCHE (1870 – 1876)	19
1.1 ANIMALIDADE E A FORMAÇÃO DA TRAGÉDIA GREGA (VD, ST, NT)	20
1.1.1 Arte, Cultura e Natureza	20
1.1.2 Racionalidade Contra Instinto	28
1.1.3 Conclusão	33
1.2 VERDADE E LINGUAGEM (CP, OL, VM)	36
1.2.1 Glória, Conhecimento e Ilusão	36
1.2.2 Consciência, Linguagem e Instinto	42
1.2.3 Verdade, Metáfora e Conservação da Espécie	47
1.2.4 Conclusão	56
1.3 ESQUECIMENTO ANIMAL E MEMÓRIA HUMANA (CO. EXT. II)	57
1.3.1 Conclusão	63
2 ANIMALIDADE NO SEGUNDO PERÍODO DE NIETZSCHE (1876 - 1882)	65
2.1 VERDADE E ANIMALIDADE (HH I)	69
2.1.1 Verdade e Erro	69
2.1.2 Vir-a-ser, Perspectivismo e Animalidade	76
2.1.3 Conclusão	78
2.2 A MORALIDADE E A ANIMALIDADE (A)	79
2.2.1 Dualismo corpo e alma	79
2.2.2 Moralidade como Preconceito	85
2.2.3 Conclusão	87
2.3 INDIVÍDUO E ESPÉCIE (GC)	89
2.3.1 Conservação da Espécie	89
2.3.2 Função da Consciência	93
2.3.3 Conclusão	98
3 CONSIDERAÇÕES FINAIS	100
REFERÊNCIAS	104

INTRODUÇÃO

A reflexão a respeito da natureza humana e suas particularidades remonta aos primórdios do pensamento, integrando o conjunto das grandes questões da humanidade. A filosofia, por sua vez, nasce desse ímpeto humano pelo autoconhecimento, que, segundo Cassirer (1994), parece ser a meta mais elevada da investigação filosófica. Invariavelmente, o ser humano se demonstra como eixo central de qualquer discussão na filosofia, seja acerca do conhecimento, da realidade, da linguagem, da metafísica ou de qualquer outro tema de amplo questionamento. Mesmo quando adota a estratégia do ceticismo, Descartes (1973b) em suas *Meditações*, ao abandonar todas as suas certezas a respeito do mundo exterior, acaba por convergir à sua dimensão mais intrínseca como ponto de fundamento para a construção do conhecimento.

Não obstante, na história da filosofia é possível encontrar diversas abordagens, descrições e concepções acerca do que é o ser humano, quais são os seus aspectos distintivos, qual a sua condição de ser no mundo e como é a sua relação com os demais seres vivos. A começar com Sócrates, como aponta Jaeger (1995), a concepção clássica passa a compreender o ser humano como um ser composto por duas dimensões distintas, sendo elas corpo e alma (*psyché*¹). Por sua vez, a alma assume o mais alto valor na hierarquia de bens estabelecida por Sócrates, seguida pelo corpo que, como propôs em sua ética, deve ser submetido à condução da primeira. No entanto, esse dualismo corpo/alma aparece de modo mais contundente na visão antropológica de Platão. À alma é atribuído o estado de imortalidade, estatuto divino e forma absoluta; já ao corpo, pelo contrário, é imputada a ausência de inteligência, a transitoriedade, decomposição e a falta de identidade (Platão, 1972, 80b).

Baseado neste modelo platônico de ser humano, Aristóteles tratará de investigar a natureza humana. Entretanto, diferentemente de seu mestre, o filósofo de Estagira traz em sua abordagem o olhar científico junto à reflexão filosófica, sendo considerado um dos precursores da antropologia como ciência (Vaz, 1991). Em sua proposta metodológica, Aristóteles (2006) confere grande ênfase ao vínculo do ser humano com os demais seres vivos, realizando em *De Anima* uma

¹ Palavra grega comumente traduzida por “alma” (Jaeger, 1995, p.529).

investigação sistemática acerca do modo como a alma estaria disposta em plantas e animais, bem como do compartilhamento de seus aspectos com os seres humanos. Apesar do reconhecimento da correspondência da constituição humana com os demais seres vivos, a filosofia aristotélica procede com a clássica definição antropológica do animal racional, atribuindo à qualidade da racionalidade o aspecto distintivo do humano² (Vaz, 1991).

Apesar de alguns filósofos conceberem uma hierarquia entre o humano e os seres vivos, a tradição grega, em geral, permaneceu assentada sobre uma visão cosmocêntrica. Isso significa que o ser humano é parte do cosmo e não o seu centro ou algo separado deste. No entanto, como será demonstrado posteriormente, é a partir das ideias de Sócrates e Platão que se delineia o caminho em direção ao antropocentrismo, um trajeto que ganhará maior proeminência com a influência do cristianismo, perdurando até os tempos modernos. Com o advento do humanismo cristão no Ocidente, a perspectiva antropocêntrica torna-se mais radical. Na concepção cristã, o próprio Deus teria constituído o humano à sua imagem e semelhança e a ele dedicado o domínio sobre o restante do mundo, incluindo os demais seres vivos. A visão religiosa separa a natureza humana daquela dos animais, tanto por sua origem divina como coroa da criação, quanto pela sua finalidade post mortem de vida eterna. Essa transição do cosmocentrismo para o antropocentrismo desempenhou um papel significativo na forma como a humanidade percebe e interage com o mundo ao seu redor, moldando valores, éticas e relações com a natureza.

A filosofia moderna, inaugurada com Descartes, apesar do grande apelo à investigação racional do mundo, perpetuou a distinção entre humano e animal da Idade Média, apoiando-a sobre uma nova base argumentativa. Em seu *Discurso do método*, Descartes (1973a) defende que a diferença entre humanos e animais é a razão, sendo uma exclusividade do primeiro e completamente ausente no segundo, pois a natureza humana seria inteiramente distinta da dos animais. Desprovidos de alma, os animais seriam constituídos apenas por seus corpos, materiais e perecíveis, assim como meras máquinas. Enquanto no ser humano haveria uma

² Apesar de Aristóteles apresentar uma compreensão que caracteriza o humano como animal, segundo Peter Singer (2004) em *Libertação Animal*, ter uma natureza animal comum não é suficiente para justificar a igualdade de consideração a ambos. Há no pensamento aristotélico uma hierarquia entre aqueles que possuem racionalidade e os que são dela desprovidos, convicção essa que foi repassada à tradição ocidental.

conexão entre a materialidade de seu corpo e a substancialidade imortal da alma.

A partir desse breve panorama da tradição filosófica, é possível destacar como a concepção antropológica, apesar das suas diferenças específicas de cada período e autor, manteve-se marcada pela busca da distinção, e mesmo da separação total, do ser humano em relação aos demais seres vivos, bem como a exortação à racionalidade em oposição à animalidade. Essas características do pensamento ocidental, que remontam historicamente à Grécia Antiga, são fonte de análise dos debates contemporâneos dos *Animal Studies*. De acordo com Calarco (2021), o foco no excepcionalismo humano, a descrição dualista das diferenças entre humanos e animais e a forte hierarquização moral entre a espécie humana e outros seres não humanos, são alguns dos principais aspectos do pensamento antropocêntrico. Entretanto, na contemporaneidade, esse cenário é alterado, tanto pela ampliação das pesquisas científicas, como no caso da biologia, história e psicologia, quanto pela reflexão ética e política suscitadas em torno de noções como dignidade e direito, o antropocentrismo passa a ser objeto de crítica.

Neste contexto, insere-se o pensamento de Friedrich Nietzsche (1844-1900), um dos mais irreverentes e importantes nomes da filosofia contemporânea. Como será exposto adiante, nas recentes pesquisas realizadas sobre o pensamento de Nietzsche, destaca-se a indissociável relação da visão antropológica do filósofo alemão com a problemática da constituição animal do humano. Embora Nietzsche critique a antropologia, é possível reconhecer que o filósofo não a dispensa completamente. A tentativa de superar certas ideias sobre o ser humano implica uma compreensão prévia, ainda que mínima, do que esse pode ou deve ser. No entanto, isso não implica necessariamente a busca por uma nova antropologia como uma teoria sistemática sobre a natureza humana. Em grande parte, o que parece ser uma afirmação antropológica em Nietzsche deve ser interpretado como uma proposta heurística contrária à antropologia humanista ou filantrópica predominante na época, como uma alternativa destinada a questionar e desafiar essa abordagem convencional (Stegmaier; Bertino, 2015).

A questão da animalidade humana, isto é, o conjunto de atributos compartilhados tanto por humanos quanto por animais, passou a ser integrada como problemática fundamental de sua filosofia. Essa consideração mostra-se fecunda para os estudos sobre Nietzsche, pois pode ser observada como um fio condutor que perpassa toda a extensão de sua obra. Esse tratamento animalidade pode ser

evidenciada na crítica do autor ao antropocentrismo como uma postura contestatória mantida ao longo de seus escritos. Em tom de ironia, Nietzsche reconhece o ser humano em sua pequenez e arrogância em relação à história do universo e dos seres vivos. Esse tratamento com o ser humano demonstra o posicionamento crítico do autor em relação ao antropocentrismo classicamente afirmado pela tradição filosófica, postura que se mantém até seus últimos escritos.

Em sua crítica à metafísica, Nietzsche também recorre à animalidade como forma de análise para determinadas questões como a da “finalidade da existência”. No primeiro aforismo de *A Gaia Ciência* (1882), Nietzsche debate o problema do *Telos* da humanidade. De acordo com o filósofo, para além de qualquer julgamento de valor, o ser humano age em cada ação particular em favor da “conservação da espécie” (GC I, 1). Esse objetivo não advém de um “sentimento de amor” à espécie ou de uma razão ética, mas sim de um antigo e forte “instinto” (GC I, 1). Entretanto, essa noção não foi ainda incorporada pela humanidade, que, por conta disso, prossegue em busca de “mestres da finalidade” que lhes apresente doutrinas morais e/ou religiosas para sua existência (GC I, 1).

A identificação do ser humano como uma espécie particular, que, assim como as demais, possui formas próprias de adaptação à vida, é fundamental para a compreensão de Nietzsche sobre a construção do conhecimento. A noção de verdade é investigada à luz da necessidade humana de se preservar na vida em sociedade. Como argumenta Nietzsche em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* (1873)³, a verdade nada mais é do que uma abstração universalizada e instituída através de conceitos, visando à utilidade na convivência social. Isto se deve ao fato de que o ser humano, diferentemente de outros animais fortes e robustos, necessita da convivência em “rebanho”, que, por sua vez, exige a criação de convenções que regulam as relações entre os indivíduos. As passagens acima são apenas alguns exemplos em que a questão da animalidade é abordada por Nietzsche. Isso pode ser verificado por toda extensão de sua obra, incluindo a *Segunda Consideração Extemporânea* (1874)⁴, *Humano, Demasiado Humano*

³ O texto foi produzido no ano de 1873, porém só foi publicado após a morte do autor.

⁴ No Capítulo 1 da *Segunda consideração extemporânea*. ao tratar do tema do sentido histórico, Nietzsche compara o ser humano ao animal, no caso um ruminante, para demonstrar como a memória e o esquecimento favorecem e ou prejudicam a vida.

(1878)⁵, *Aurora* (1881)⁶, *Genealogia da moral* (1887)⁷ e outros.

O confronto de Nietzsche com a chamada “tradição metafísica” traz consigo a oposição aos pressupostos que estruturam os edifícios conceituais relacionados à natureza humana, aos valores morais e religiosos, e à relação humano-animal. A obra de Nietzsche conquista a atenção por sua ironia e provocação, suscitando tanto discordância quanto inspiração em seus leitores ao questionar tradições de pensamento historicamente estabelecidas. O debate em torno do pensamento de Nietzsche resultou em uma vasta produção de comentários que abordam temas como moral, religião e metafísica. Esses campos têm sido o foco principal dos estudos que buscam compreender o programa crítico do filósofo, especialmente a partir da segunda metade do século XX, quando importantes pensadores, como Heidegger⁸, Deleuze⁹ e Foucault¹⁰, divulgaram suas interpretações da obra de Nietzsche. No entanto, a riqueza do pensamento de Nietzsche transcende esses recortes temáticos e permanece atual quando confrontado com os problemas que a contemporaneidade apresenta. Um desses temas em destaque é a questão animal, que tem sido objeto de interesse nos estudos recentes sobre *Human-Animal Studies*¹¹.

Assim como afirmado por Tim Ingold (1995), a pesquisa sobre a constituição humana é um campo em constante expansão, aberto à exuberante criatividade do pensamento e das ações das pessoas em todo o mundo. Nesse contexto, pesquisadores do século XXI propõem novas abordagens à obra de Nietzsche, sugerindo que o tema do animal “não é nem um tema aleatório, nem um dispositivo metafórico, mas antes está no centro da renovação que Nietzsche promove na prática e no significado da própria filosofia” (Lemm, 2009, p. 1, tradução nossa). Apesar de Nietzsche, por vezes, reforçar ideias convencionais sobre os animais em

⁵ Ver aforismos 11, 29, 40, 94, 98, 169, 247 e 519 de *Humano, Demasiado Humano*.

⁶ Ver aforismos 26, 31, 49, 60, 102, 212, 241, 286, 312 e 333 de *Aurora*.

⁷ Ver primeira dissertação, capítulo 11 de *Genealogia da moral*. Nele Nietzsche apresenta sua ideia sobre a criação das noções de bom e mau e destaca como a moralidade tornou o ser humano um animal domesticado.

⁸ Cf. HEIDEGGER, 2007.

⁹ Cf. DELEUZE, 1976.

¹⁰ Cf. FOUCAULT, 1997.

¹¹ De acordo com Margo DeMello (2021), “Os estudos humanos-animais - também conhecidos como antrozoologia ou estudos animais - são um campo interdisciplinar que explora os espaços que os animais ocupam nos mundos sociais e culturais humanos e as interações que os humanos têm com eles. No centro desse campo está a exploração das maneiras pelas quais a vida dos animais se cruza com as sociedades humanas” (Demello, 2021, p.4).

suas representações textuais (Langer, 1999), os questionamentos propostos pelo filósofo acerca da animalidade levantam a possibilidade de pensá-lo até mesmo como "um autor *avant-la-lettre* dos estudos críticos sobre o animal" (Cragolini, 2018, p. 121)¹². Como afirma Acampora (2004), "Nietzsche desenvolve a sua antropologia filosófica no âmbito de uma história zoológica natural da cultura" (Acampora, 2004, p.2, tradução nossa), o que leva ao reconhecimento de que, para compreender a visão de Nietzsche sobre o ser humano, é imperativo considerar as reflexões do filósofo acerca da animalidade. Nesse sentido, alinhando-se à essa tendência interpretativa da obra de Nietzsche, o tema da animalidade é abordado neste contexto como uma perspectiva que "oferece um novo ângulo de visão sobre temas 'tradicionais' da filosofia nietzschiana" (Oliveira, 2017, p.160)

A partir dessa temática de estudo da filosofia nietzscheana, o presente trabalho tem por escopo a compreensão do estatuto da animalidade humana na obra de Friedrich Nietzsche, apresentando-a como questão central na argumentação do filósofo. Empreende-se aqui uma investigação acerca de como Nietzsche aborda a relação entre o ser humano e a animalidade, explorando as implicações filosóficas desse tema ao longo de sua vasta produção intelectual. Ademais, os escritos do filósofo serão examinados com o propósito de identificar os momentos em que ele recorre à animalidade humana como base teórica de suas críticas ao Antropocentrismo¹³. Nessa análise, serão apresentados trechos e contextos nos

¹² Monica Cragolini é, sem dúvida, uma das principais referências nos estudos relacionados à animalidade no pensamento de Nietzsche. A autora dedica-se a estabelecer conexões entre o pensamento de Nietzsche e a temática animal, utilizando a interpretação de passagens nas quais é possível abordar essa questão. Seu objetivo é repensar os vínculos e limites entre os diversos seres vivos, de maneira semelhante ao que é feito nos *Animal Studies* (Cragolini, 2018). Por outro lado, Ralph R. Acampora (2004) destaca que não se pode presumir que Nietzsche tenha sido um pensador focado na animalidade, e muito menos um pensador vanguardista nesse aspecto. Contudo, Acampora reconhece que Nietzsche é digno de ser visto como um filósofo visionário em relação ao significado de "viver como um ser animal" (Acampora, 2004, p.2, tradução nossa). De maneira geral, essas duas perspectivas representam, em parte, as nuances da discussão que envolve uma compreensão mais ampla e profunda da interação entre Nietzsche e a temática animal. Apesar das discordâncias relacionadas à visão de Nietzsche sobre a animalidade e ao papel que esse tema desempenha em sua filosofia, bem como à posição do filósofo no debate contemporâneo, há convergência entre os estudiosos quanto ao fato de que as ideias de Nietzsche sobre o animal proporcionam uma expansão e intensificação das questões acerca da natureza humana em sua obra.

¹³ Em termos gerais, a concepção de antropocentrismo discutida neste contexto se refere a perspectiva filosófica que coloca os seres humanos como o elemento central no universo,

quais Nietzsche emprega a noção de animalidade para questionar as perspectivas metafísicas de ser humano. Além disso, o presente estudo inclina-se sobre os aspectos antropológicos que são pressupostos em sua argumentação, visando à caracterização do conceito de humano que permeia sua filosofia. Com base nessa investigação, buscar-se-á compreender como Nietzsche constrói sua visão sobre o ser humano, levando em consideração suas concepções antropológicas implícitas e explícitas ao longo de suas obras.

Seguindo a mesma orientação de Marton (1984), este trabalho assume como método a divisão em três períodos da produção textual de Nietzsche. O primeiro período abrange os textos produzidos entre 1870 e 1876, o segundo período inclui os textos de 1876 a 1882, e o terceiro período abarca os textos de 1882 a 1888. O reconhecimento de períodos no pensamento de Nietzsche não tem por finalidade a mera fragmentação da obra em compartimentos estanques ou unidades isoladas. Essa abordagem revela-se fundamental para destacar as influências que incidem sobre o filósofo nos diferentes momentos de sua trajetória intelectual e viabilizar a reconstrução das etapas que compõem o processo de desenvolvimento de suas ideias (Marton, 1984). A periodização serve a este estudo como um parâmetro de identificação da relação do tema da animalidade com as questões tratadas pelo autor em cada momento de sua obra. Isso possibilita verificar o surgimento de questões, críticas e argumentos do filósofo em relação aos seus principais temas, bem como as transformações que esses elementos sofrem ao longo do tempo, a partir da constatação de que o tema da animalidade se mantém como um plano de fundo concernente à concepção antropológica que Nietzsche assume direta ou indiretamente em seu trabalho.

A escolha das obras de Nietzsche para esta pesquisa foi pautada por três principais critérios. Em primeiro lugar, optou-se por abordar os dois primeiros períodos de sua produção filosófica. Isso se justifica pelo fato de os estudos

fundamentada na crença de que esses se destacam da natureza devido à sua singularidade. Na tradição ocidental, a racionalidade, a consciência, a moralidade e a linguagem são conceitos frequentemente usados para definir e distinguir a humanidade de outras formas de vida. No entanto, do ponto de vista antropocêntrico, essa singularidade é interpretada como a base para a ideia de superioridade dos seres humanos em relação a outras formas de vida. É importante notar que não se busca aqui debater se os seres humanos têm ou não o direito de controlar ou usar a natureza para atender aos seus interesses, mas sim questionar os fundamentos teóricos das concepções antropológicas que sustentam a perspectiva antropocêntrica.

contemporâneos sobre o tema da animalidade estarem, em sua maioria, concentrados na análise dos escritos do período tardio do pensamento de Nietzsche¹⁴. No entanto, a pesquisa não desconsidera as contribuições já existentes sobre o tema da animalidade nas obras aqui selecionadas¹⁵. Pelo contrário, seu objetivo é contribuir para o estudo dessa temática no contexto geral da obra nietzscheana, evidenciando a presença e relevância do tema desde seus escritos iniciais. Em segundo lugar, a abordagem mais ampla na seleção dos textos e passagens visa oferecer uma compreensão da importância da animalidade no contexto geral da obra do filósofo, evitando uma abordagem excessivamente específica de seus desdobramentos. Por fim, o terceiro fator para a seleção bibliográfica foi a escolha de obras publicadas por Nietzsche, em detrimento de cartas e fragmentos póstumos. Embora o tema da animalidade também seja abordado nessas fontes secundárias, a escolha de destacá-lo nas obras publicadas visa evidenciar que essa discussão ocupa uma posição relevante nos principais debates do filósofo.

Assim, a estruturação formal dos capítulos segue o seguinte padrão: No primeiro capítulo, enfoca-se na análise dos primeiros escritos de Nietzsche, a saber, (1.1) VD, ST e NT; (1.2) *Sobre o Pathos da Verdade*, OL e VM; e (1.3) Co. Ext. II., buscando destacar como a animalidade ocupa uma posição basilar para as diversas críticas que Nietzsche dispense ao antropocentrismo, presentes nas discussões acerca da arte trágica, do conhecimento da verdade e do sentido histórico para a vida; No segundo capítulo, busca-se mostrar que, mesmo após Nietzsche se distanciar de alguns de seus principais referenciais teóricos da juventude, e alterar seus métodos e objetos de análise, a animalidade permanece na base da maior parte de suas reflexões sobre a conceitualização do ser humano durante o período intermediário de sua produção, compreendendo as obras (2.1) HH, (2.2) A e (2.3) GC. Nessas obras, temas como metafísica, dualismo corpo/alma e o sentido da vida humana desempenham o papel de problemas norteadores no pensamento nietzscheano. No entanto, ao explorar a argumentação de Nietzsche acerca desses temas, a dimensão animal do ser humano mostra-se como um elemento central e crucial na reflexão antropológica presente em cada debate. Isso evidencia a

¹⁴ Ver: ACAMPORA, 2004; HAAR, 1995; LANGER, 1999; LEMM, 2018; OLIVEIRA, 2017.

¹⁵ Ver: GUERREIRO, 2012; LEMM, 2010.

persistência do interesse de Nietzsche sobre a condição animal do humano mesmo após tantas mudanças ocorridas em seu pensamento.

1 ANIMALIDADE NO PRIMEIRO PERÍODO DE NIETZSCHE (1870 – 1876)

Neste capítulo, serão selecionados textos publicados ou elaborados por Nietzsche em vida nos quais o autor destaca o tema da animalidade e do antropocentrismo em suas discussões. O primeiro tópico aborda a análise dos textos *Visão Dionisíaca do Mundo* (1870), *Sócrates e a Tragédia* (1870) e *O Nascimento da Tragédia* (1872). Na primeira parte, objetiva-se identificar a relação do impulso dionisíaco com a concepção de retorno à natureza, por meio da análise da representação dessa divindade. Na segunda parte, busca-se demonstrar como a tendência racionalista criou uma oposição aos instintos culminando assim na morte da tragédia e na anulação do elemento dionisíaco na Grécia antiga. Dessa forma, ressalta-se como a cultura e a arte gregas incorporaram a relação entre o ser humano e sua animalidade por intermédio do dionisíaco, e como tal relação foi suprimida pelo socratismo, ao promover como ideal o homem teórico.

O segundo tópico aborda os textos intitulados *Sobre o Pathos da Verdade e Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Nestes textos, é empreendida por Nietzsche uma crítica ao antropocentrismo epistemológico presente na tradição filosófica, destacando-se a inaptidão do ser humano para alcançar o conhecimento absolutamente verdadeiro acerca da realidade e da existência. A primeira parte do tópico dedica-se à apresentação da argumentação do filósofo contra a noção de verdade absoluta e sua crítica à pretensão de grandiosidade da espécie humana no mundo. Também se destaca a visão cosmológica de Nietzsche na qual a humanidade ocupa apenas uma dimensão diminuta perante o universo, partilhada do mesmo modo pelos demais seres vivos. Na segunda parte, é exposta a crítica nietzscheana à noção de verdade e ao papel da linguagem no processo de conceituação. Nietzsche sustenta que a verdade não passa de uma construção humana destituída de alicerces objetivos na realidade, visto que a relação do indivíduo com o mundo, assim como ocorre com qualquer outro animal, é primordialmente estética em sua natureza. Nesse sentido, Nietzsche coloca a linguagem como resultado do instinto da espécie humana, sublinhando que ela não é um meio de acesso direto ao conhecimento como a filosofia a tomou, mas sim uma criação cujo propósito fundamental é a manutenção da sobrevivência.

O terceiro tópico será direcionado à análise da *Segunda Consideração Extemporânea*, um texto em que Nietzsche explora a função da história na vida

humana. Nesta obra, Nietzsche estabelece uma comparação entre o ser humano e o animal, delineando como a memória e o esquecimento desempenham papéis essenciais na ação humana e, por consequência, no alcance da felicidade. Nesse contexto, Nietzsche explora a dualidade da memória e do esquecimento como elementos intrínsecos à experiência humana. Diferentemente do ser humano, o animal encara a sua existência através de um constante ciclo de esquecimento, o que lhe permite vivenciar o tempo presente de maneira mais autêntica. Em contraste, o ser humano, devido à sua hiper memória, muitas vezes não consegue se desvencilhar do passado, o que afeta sua capacidade de estar imerso no momento presente. Nietzsche sugere que o animal, com sua capacidade de esquecimento, consegue experimentar cada instante de maneira direta, sem a influência de lembranças passadas que possam distorcer a percepção do presente. Por outro lado, o ser humano, com sua tendência a acumular memórias, pode se ver emaranhado em reflexões e preocupações que o impedem de vivenciar plenamente a realidade imediata. Assim, ao explorar essa perspectiva, Nietzsche sugere não apenas uma comparação entre a vida humana e a vida animal não-humana, mas confere também uma superioridade do modo de vida do animal não-humano na experiência da vida e da felicidade.

1.1 ANIMALIDADE E A FORMAÇÃO DA TRAGÉDIA GREGA (VD, ST, NT)

1.1.1 Arte, Cultura e Natureza

No verão de 1870, Friedrich Nietzsche, então com 25 anos, ocupava o cargo de professor de filologia na Universidade de Basileia e conduzia estudos significativos sobre a estética e a cultura grega clássica. Neste período é produzido *A visão dionisíaca do mundo*¹⁶, trabalho que inaugura algumas das concepções que serão fundamentais à filosofia futura de Nietzsche, como a dualidade das pulsões artísticas dionisíaca e apolínea, a justificativa estética do mundo e a concepção do jogo como aspecto existencial. Os desdobramentos desses estudos darão origem

¹⁶ Daqui em diante VD

em 1872 a *O nascimento da Tragédia*¹⁷, considerada sua primeira obra filosófica publicada, prosseguindo até o fim de sua produção intelectual através da ressonância gerada em seus últimos escritos.

Na primeira parte de VD, Nietzsche destaca que a concepção de mundo dos gregos na era clássica era representada por meio das suas divindades. Essa representação era realizada através da arte, em específico a tragédia ática, que, segundo Nietzsche, tinha em sua fonte duas principais divindades, Apolo e Dionísio. No domínio da arte, Apolo e Dionísio reproduzem estilos distintos que se contrapõem em uma “luta” quase perpétua que é apenas resolvida em uma fusão na obra de arte trágica quando ocorre o “florescimento da ‘Vontade’ helênica”¹⁸ (VD, 1).

Além dos aspectos estilísticos na arte, Apolo e Dionísio são representantes de dois estados da existência humana, respectivamente, o sonho e a embriaguez. No sonho, como aponta Nietzsche, o humano é um artista completo, dando origem a “toda arte plástica”. No mundo onírico as formas e as figuras seguem de um entendimento imediato, tal como uma “inteligibilidade universal”, onde nada é indiferente e desnecessário. Quando o sentimento de aparência e ilusão do sonho se desfaz começa então o delírio, fazendo com que realidade e sonho se confundam, encerrando, por sua vez, a “força natural curativa de seus estados” (VD, 1). O efeito curativo do sonho acontece por meio da contemplação prazerosa de imagens agradáveis e amistosas, mas também do grave, triste e tenebroso, como um “véu da aparência” que sobrepõe a realidade, mas não a encobre por completo (VD, 1). Deste modo, Nietzsche caracteriza o sonho como “jogo do homem individual com o real” (VD, 1). As formas da realidade são preservadas, mas a fantasia da criação artística joga com o real, tal como um devaneio. O jogo com o sonho é apresentado no trabalho do artista plástico, que, ao esculpir a figura de um deus em um bloco de mármore, sua obra de arte assume duas realidades: a de sua materialidade concreta e a sua figura onírica do deus vivo. Portanto, aos olhos do artista, é na obra que a fantasia do sonho joga com o real.

Na medida em que Apolo é deus da representação onírica, a ele é atribuído o caráter de deus da arte. A beleza da aparência simbolizada pela imagem do deus jovem e brilhante. O reino de Apolo é a “bela aparência do mundo do sonho”, onde a

¹⁷ Daqui em diante NT.

¹⁸ Esta afirmação de Nietzsche pode ser entendida como resultado de uma clara influência da filosofia da Vontade de Schopenhauer em seu pensamento da época.

“verdade mais elevada” pode ser contemplada, opostamente à realidade mundana, na qual, o inteligível não pode ser alcançado (VD, 1). Assim, Apolo é deus artístico, mas também deus do conhecimento verdadeiro, da clarividência. O comedimento e sabedoria desse deus diante das “agitações selvagens” é marca da limitação que deve haver entre a ilusão do sonho e o engano com a realidade (VD, 1).

Por outro lado, a arte dionisíaca apresenta-se no jogo com a embriaguez. Na prática, Nietzsche indica dois momentos em que o humano “natural ingênuo” cai no “esquecimento de si da embriaguez”: com a pulsão da primavera e com a bebida narcótica. Nesses estados, a subjetividade se desfaz diante do “poder irruptivo do humano-geral, do natural-universal”, isto é, o princípio de individuação é abolido e o humano é lançado pela “Vontade” em sua natureza gerativa para a criação¹⁹ (VD, 1). Assim, na embriaguez das festas a Dionísio o ser humano não apenas se conecta com a natureza própria aos humanos, mas sim com a natureza em geral, reconciliando a terra, os animais e os humanos. A imagem a retratar isso para os gregos é a do deus Dionísio utilizando uma coroa de flores em um carro puxado por tigres e panteras.

Durante o culto a Dionísio a divisão de classes entre escravos e homens livres, nobres e baixos, desaparece em meio à multidão, unindo-se em um mesmo coro, onde todos cantam e dançam como uma “comunidade ideal mais alta” (VD, 1). O tornar-se algo outro encanta àquele que se transfigurou. Como cita Nietzsche, “Assim como as bestas falam e a terra dá leite e mel, também soa a partir dele algo sobrenatural. Ele se sente como deus: o que outrora vivia somente em sua força imaginativa, agora ele sente em si mesmo.” (VD, 1). Deste modo, o participante embriagado por esse culto báquico sente-se tal como os deuses que lhe aparecem em sonho. Mas, diferentemente do sonho, o humano agora não é o artista, mas sim a obra de arte da natureza. “Este homem, conformado pelo artista Dionísio, está para a natureza assim como a estátua está para o artista apolíneo” (VD, 1).

Nietzsche reconhece que a cultura grega alcança seu apogeu com o surgimento de Dionísio. Inicialmente, apenas Apolo ocupava o papel central na expressão artística helênica, e através de suas criações, os gregos buscavam

¹⁹ Novamente é possível identificar aspectos incorporados por Nietzsche da filosofia de Schopenhauer, em específico, a distinção entre o mundo como representação, condicionado pelo princípio de individuação, e o mundo como Vontade, ou seja, como plano de fundo metafísico que desempenha a força criadora e irracional da natureza.

amenizar o profundo sofrimento que acompanha a experiência humana. Em outras palavras, os gregos tinham uma compreensão profunda da angústia de se sentirem divididos, conscientes de que os seres humanos estavam separados da natureza e, mesmo sendo parte do todo, também eram indivíduos isolados (Weber, 2003).

Apolo e Dionísio não apenas representam duas formas de arte, mas também são expressões de duas abordagens peculiares da existência, assim como duas concepções distintas de ser humano. O apolíneo caracteriza-se pela construção, preservação e uma crença inabalável na humanidade; enquanto o dionisíaco é interpretado como um retorno à natureza e destruição da cultura. (Weber, 2003). No entanto, apenas com o advento de Dionísio que a "aliança fraternal" entre os impulsos artísticos, culturais e existenciais dos gregos pôde finalmente se manifestar.

Baseado nessa interpretação acerca da essência helênica, Nietzsche ressalta que

a partir de um culto à natureza, que entre os asiáticos significa o mais cru desencadeamento dos impulsos (*Triebe*) mais baixos, uma pan-hetaírica vivência bestial, que detona por um tempo determinado todos os vínculos sociais, surgia nos helênicos uma festa de libertação do mundo, um dia de apoteose. Todos os sublimes impulsos de sua essência revelavam-se nesta idealização da orgia. (VD, 1)

A cultura grega passa a incorporar a natureza e os impulsos mais selvagens que no humano se expressam de modo a, não apenas assumi-las como um conhecimento contemplativo, mas como manifestações necessárias à regeneração social e à existência particular. A mudança causada pela incorporação do novo deus atinge todos os âmbitos da cultura helênica. Esse retorno ao estado animalesco trazia consigo uma afronta não somente aos valores e costumes, mas à cultura helênica como um todo, pois tratava-se de uma pulsão destrutiva da individuação e da subjetividade. Contudo, o impulso desenfreado da natureza dionisíaca encontra na Grécia a repressão apolínea ao “sobrenatural irracional de Dionísio”. Na análise de Nietzsche, a “batalha” travada entre esses dois elementos divinos teve por resultado uma sabedoria de Apolo mais bela, sacerdotes délficos passam a fomentar o novo culto báquico segundo seus propósitos políticos-religiosos, artistas adquirem aprendizado com a arte revolucionária de Dionísio, ou seja, ao final, “ambos os deuses saíram vencedores da disputa” (VD, 1).

Na música grega a mudança também se desenvolve com a presença dionisíaca. A música de Apolo, representante da rítmica e da “arquitetura dos sons”, tem com Dionísio a agregação do “poder comovedor do som e o mundo absolutamente incomparável da harmonia” (VD, 1). Para Nietzsche, na harmonia e na melodia da música a “Vontade” revelava-se de imediato, sem intermediação de qualquer fenômeno²⁰. Assim, o artista dionisíaco é capaz de apresentar a “essência inteligível do fenômeno” a partir do “caos da Vontade” (VD, 1). Portanto, como aponta Nietzsche, o artista dionisíaco é, em último sentido, um músico trágico.

A natureza se expressa através da embriaguez dionisíaca unindo os seres individualizados em uma mesma unidade. Nessa lógica, Nietzsche indica que o princípio de individuação é um “estado de fraqueza” da Vontade, uma vez que, quanto mais isolados os indivíduos, mais enfraquecido está o organismo que eles integram. Os estados de embriaguez irrompem o “impulso sentimental da Vontade” (VD, 1) que, por sua vez, encontra-se suprimida de alguma parte que lhe falta. Na celebração a natureza proporciona a mistura entre afetos distintos. A dor desperta o prazer dos sacerdotes dionisíacos. Todas as coisas são libertas de si mesmas pelo deus. A música e a dança dão “voz e movimento” à natureza. Deste modo, os grilhões impostos pelo impulso apolíneo sobre os instintos desmedidos são retirados e os elementos selvagens e bestiais já não são subjugados. A natureza então alcança a conciliação de suas partes.

Nietzsche verifica que esse tipo de festividade dionisíaca era algo arcaico e comum à diversas localidades antes de chegar à Grécia. Citando as “Sáceas babilônicas”, o filósofo destaca o “dilaceramento” das estruturas políticas e sociais durante a ocorrência das festividades. Além disso, a sexualidade ocupa o centro da celebração, desfazendo a rigidez dos “laços familiares” através da prática ilimitada das orgias. Contudo, o “poder idealista da helenidade”, segundo Nietzsche, espiritualizou a celebração dionisíaca, sendo destacado este contraste em *As Bacantes* de Eurípedes. Cita Nietzsche:

Um mensageiro conta que subira, no calor do meio-dia, ao pico das

²⁰ Neste pensamento Nietzsche reproduz a concepção schopenhaueriana da música enquanto objetividade da Vontade. De acordo com Schopenhauer em *O mundo como Vontade e representação*, “A música, portanto, de modo algum é semelhante às outras artes, ou seja, cópia de Ideias, mas CÓPIA DA VONTADE MESMA, cuja objetividade também são as Ideias. Justamente por isso o efeito da música é tão mais poderoso e penetrante que o das outras artes, já que estas falam apenas de sombras, enquanto aquela fala da essência.” (Schopenhauer, 2005, p.338)

montanhas com os rebanhos: trata-se da hora e do local propício para se ver o que nunca foi visto; agora Pan dorme, agora o céu é um fundo imóvel de uma glória, agora floresce o dia. Sobre uma pastagem alpestre o mensageiro observa três coros de mulheres dispersas deitadas sobre o solo e em decente atitude: muitas mulheres se encostaram em troncos de pinheiros: o sono reina em toda parte. Repentinamente a mãe de Penteu põe-se a jubilar, o sono é afugentado, todas levantam-se de um salto, um modelo de nobres costumes; as jovens donzelas e as mulheres deixam cair os seus cachos de cabelo sobre os ombros, a pele de corço é posta em ordem, caso os seus atilhos e laços tenham se desfeito durante o sono. Elas cingem-se com serpentes, que lambem familiarmente as suas faces, algumas mulheres tomam nos braços filhotes de lobos e de corços e os amamentam. Todas se enfeitam com coroas de hera e grinaldas, uma batida de tirso no rochedo e água brota aos borbotões: um golpe com o bastão no solo e altea-se uma fonte de vinho. Doce mel goteja dos ramos, se alguém toca o chão apenas com a ponta dos dedos jorra leite branco como neve (VD, 1)

No encanto dessa figuração a natureza e a humanidade celebram sua reconciliação. Animais e humanos, por meio de uma ligação corporal e espiritual, reúnem-se tal qual o “Dionísio despedaçado” foi recomposto por Apolo (VD, 1). Assim, a recriação da imagem de Dionísio realizada por Apolo é similar à ressignificação que a cultura apolínea Grega fizera com as festividades dionisíacas vindas da Ásia. Essa tese da reconciliação do humano com a natureza, assim como outras ideias destacadas em VD, é retomada por Nietzsche nas duas primeiras partes de NT. Na primeira parte, o filósofo apresenta que

Sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem. Espontaneamente oferece a terra as suas dádivas e pacificamente se achegam as feras da montanha e do deserto. (NT, 1)

Apesar de todo o seu potencial destrutivo, Dionísio instaura uma relação harmoniosa de colaboração entre os indivíduos e destes com a natureza. Essa natureza “subjugada” de que fala o filósofo é entendida aqui como o mundo imanente dos fenômenos sensíveis, que integra os seres vivos, bem como os elementos físicos e inorgânicos que a compõem. Assim, o impulso dionisíaco representa o retorno do humano à sua origem apagada e esquecida com o mundo natural, e, deste modo, também com sua animalidade.

Na segunda parte de NT, o filósofo retoma o processo de incorporação das festividades dionisíacas pelos helênicos. Destacando a diferença conjectural que

existia entre “gregos dionisíacos” e “bárbaros dionisíacos”. Como apresenta Weber (2003),

Antigos registros preservados testemunham a existência de festivais, de cultos, enfim, de manifestações populares caracterizadas pela completa dissolução da subjetividade e pelo afundamento do indivíduo no seio da natureza, através dos rituais de retrogradação do homem ao animal. Este impulso, caracteristicamente anárquico, representava uma dissolução das convenções familiares, na medida em que consistia numa desenfreada licenciosidade sexual e na inversão da relação de poder entre servos e senhores. Ao impulso que irrompe nestas manifestações, Nietzsche denominou-o: “dionisíaco bárbaro”. (Weber, 2003, p.23)

Contudo, esse elemento dionisíaco ameaçador, ao chegar à Grécia, foi diretamente confrontado pela altivez do espírito apolíneo dos helênicos. Para Nietzsche, Apolo impôs resistência à brutalidade grotesca desse impulso bárbaro. O resultado dessa tensão não foi o aniquilamento de um de seus oponentes, mas sim a reconciliação entre esses deuses adversários. A expressão máxima disso, segundo Nietzsche, deu-se através da arte trágica (NT, 2). Os gregos, sob proteção do deus délfico, manifestam sua devoção dionisíaca a partir de um pacto de paz, ou seja, o descontrole bárbaro das “[...] Sáceas babilônicas e sua retrogradação do homem ao tigre e ao macaco”, torna-se na Grécia, “[...] festas de redenção universal e dos dias de transfiguração”, e, assim, “Só com elas alcança a natureza o júbilo artístico,” isto é, “só com elas torna-se o rompimento do *principium individuationis*²¹ um fenômeno artístico.” (NT, 2).

Entendida como um “traço sentimental da natureza”, a música dionisíaca leva o humano à experimentação da totalidade por meio da exteriorização da “essência da natureza” expressa simbolicamente na arte (NT, 2). O “desprendimento de si próprio” eleva o humano à realidade de fundo da existência onde não mais se entende como indivíduo, mas como igual. Desta forma, o deus Dionísio traz à cultura

²¹ Tal como em VD, tratado na nota de número 3, Nietzsche tem a filosofia schopenhaueriana como inspiração de sua teoria estética. Nietzsche empresta de Schopenhauer as noções de *principium individuationis* (princípio de individuação) e de Vontade, também referido como *uno*. Para Schopenhauer, “[...] denomino tempo e espaço pela expressão *principium individuationis*, que peço para o leitor guardar para sempre. Tempo e espaço são os únicos pelos quais aquilo que é uno e igual conforme a essência e o conceito aparece como pluralidade de coisas que coexistem e se sucedem.” (Schopenhauer, 2005, p. 171). Assim, como aponta Barros, o princípio de individuação é utilizado por Nietzsche para designar “[...] aquilo que possibilita que a unidade primordial da vida se manifeste por meio da multiplicidade dos viventes individuais, sendo, portanto, idêntico ao próprio impulso apolíneo, compreendido este no registro metafísico no interior do qual por hora nos movemos” (Barros, 1999, p.44).

grega a celebração do humano na totalidade da vida, “[...] a vida eminentemente dionisíaca: instintiva, natural, primitiva, animal, criação e destruição, nascimento e morte, exaltação e sofrimento” (Guerreiro, 2012, p.53), transfigurada na forma de arte.

Na perspectiva de Nietzsche, o antagonismo entre Apolo e Dionísio é transposto na tragédia grega, culminando na formação de uma cultura intrinsecamente estética. A fusão do apolíneo e do dionisíaco também se manifesta na compreensão do fenômeno humano enquanto experiência trágica. Mesmo com a capacidade da cultura grega de conter a selvageria da natureza dionisíaca, a animalidade permanece entrelaçada à concepção antropológica dessa cultura. É na figura do sátiro que Nietzsche identifica "o verdadeiro ser humano" (NT, 8). O sátiro personifica a animalidade e simboliza a natureza e os instintos, retratando o estado natural e primordial, configurando-se como a "proto-imagem" (NT, 8) da humanidade.

No entanto, o Sátiro não está associado apenas ao animal, ele é antes de tudo algo divino. Isso sugere que na dicotomia entre natureza e cultura, a figura do sátiro é a representação da conexão entre o humano e o natural, indicando que, na sabedoria grega trágica, a conexão com o divino era ao mesmo tempo conexão da humanidade com a animalidade. Desprovido de moralidade e carregado de sexualidade, o sátiro se erige como símbolo da “onipotência sexual da natureza”, uma espécie de mensageiro da sabedoria da natureza, que, quando comparado ao “homem civilizado”, o reduz a uma “mentirosa caricatura” (NT, 8). O coro de sátiros “retrata a existência de maneira mais veraz, mais real, mais completa do que o homem civilizado” (NT, 8). Assim, o homem trágico, “o grego dionisíaco, ele, quer a verdade e a natureza em sua máxima força — ele vê a si mesmo encantado em sátiro” (NT, 8).

A dicotomia entre natureza e cultura se constitui como um tema complexo nas análises filosóficas de Nietzsche concernentes à sabedoria grega trágica. Tal dualidade também se manifesta no processo que culminou no declínio da tragédia grega após seu auge, sendo influenciado pelo preponderante racionalismo socrático. Já no ano de 1870, por meio de sua conferência intitulada *Sócrates e a tragédia*²², Nietzsche elabora uma exposição acerca da trajetória da tragédia grega, que, uma

²² Daqui em diante ST.

vez atingindo sua plenitude, experimentou um desfecho decadente ocasionado por influência do racionalismo socrático. O enfoque da interpretação de Nietzsche se concentra, de maneira mais específica, na indicação de que Eurípedes e Sócrates desencadearam a deterioração da arte grega, impelindo-a com a propensão racionalista de subestimação dos instintos, resultando em uma oposição direta ao caráter dionisíaco. A corrupção artística advinda da atuação de Eurípedes e Sócrates, como apontada por Nietzsche, expõe uma tendência que desvaloriza os impulsos de natureza animal, conduzindo, por conseguinte, a um embate com a concepção trágica de humanidade. Assim, emerge uma conexão significativa entre a perspectiva trágica grega e a noção antropológica apresentada por Nietzsche em suas obras, a qual se revela conectada a natureza animal e avessa ao racionalismo que subverte essa ligação primordial.

1.1.2 Racionalidade Contra Instinto

Nietzsche abre sua preleção ST anunciando que “A tragédia grega sucumbiu de uma maneira diferente de todas as outras espécies de arte, suas irmãs mais velhas: ela finou-se tragicamente, enquanto todas estas expiraram com a morte mais bela” (ST, 1). Essa denúncia é reapresentada por Nietzsche em NT, onde o autor acrescentará que a tragédia “[...] morreu por suicídio, em consequência de um conflito insolúvel, portanto tragicamente” (NT, 11). O que haveria ocasionado a morte da tragédia está ligado a dois principais nomes: Eurípedes e Sócrates.

Eurípedes, crítico da tragédia antiga, via na arte de seu antecessor Esquilo um engano em sua precisão, pois, os enigmas de suas tramas não eram recebidos com profundidade pelos espectadores. As soluções apresentadas nas peças de Esquilo para os problemas éticos eram interpretadas por Eurípedes como contestáveis, além de considerar que os mitos eram utilizados de forma duvidosa e as relações de felicidade e infelicidade mal distribuídas (Machado, 2005, p.9). Eurípedes surge como um novo tipo de poeta, o “homem teórico”, que critica e desconstrói a arte trágica a partir de um pensamento racionalizado. De acordo com Nietzsche,

Antes de Eurípedes havia homens estilizados heroicamente dos quais imediatamente se reconhecia a descendência dos deuses e semideuses da tragédia mais antiga. O espectador via neles um passado ideal da helenidade, e com isso a realidade de tudo aquilo que em altaneiros momentos também vivia em sua alma. Com

Eurípedes o espectador, o homem na realidade da vida cotidiana, invadiu o palco. O espelho, que outrora tinha refletido somente os traços grandes e ousados, tornava-se mais fiel e com isso mais vulgar. (ST, 1)

Um novo modelo de humano é trazido para o palco e com isso uma nova tendência se expressa na arte. O protótipo do homem teórico era justamente Sócrates, “aquele que só encontra satisfação em arrancar o véu da aparência, aquele que acredita ser possível penetrar no fundo das coisas, separando o conhecimento verdadeiro da aparência” (Machado, 2005, p.10). Além de introduzir a teoria e o conceito na arte trágica, o socratismo substitui o 'homem trágico', formando uma nova concepção antropológica, baseada na ideia de que o ser humano é distinto especificamente devido à sua razão. Giacóia (2000) observa que nessa cultura socrática o pensamento racional científico é percebido como um remédio universal, capaz de curar a ferida eterna da existência, ao mesmo tempo em que identifica o erro e a ignorância como fontes de todo mal. Nesse cenário, o indivíduo se volta contra a arte e o mito, considerando-os manifestações de ignorância e ilusão, uma vez que não elucidam a “verdade” sobre as coisas.

A grandiosidade típica do heleno é contraposta pela fidelidade à vida cotidiana. Mas, pergunta-se Nietzsche, “O que tanto impulsionou o dotado poeta contra a corrente geral?”, e sua resposta é, “Uma única coisa: justamente aquela crença na decadência do drama musical” (ST,1). Eurípedes, segundo Nietzsche, teria visto na tradição uma forma de decadência, uma vez que o que era “o mais alto e o mais difícil” para o poeta, era para o espectador ateniense “algo indiferente”, haveria assim um abismo entre a tragédia e o público. “Na reflexão sobre esta incongruência entre a intenção poética e o seu efeito”, Eurípedes, “chegou pouco a pouco a uma forma de arte, cuja lei principal era ‘tudo precisa ser racional para que possa ser entendido’” (ST, 1). O resultado disso foi uma proposta “estética racionalista”, na qual se introduziu o prólogo com fins de explicação ao espectador sobre o contexto que antecede a peça, sanando deste modo qualquer dúvida a respeito do passado daquele mito. Outro recurso utilizado por Eurípedes em suas peças seria o *deus ex machina*, um discurso realizado ao final da peça com objetivo de explicação dos conflitos ocorridos com vistas à um programa do futuro daquela história. “Entre esta prospectiva e esta retrospectiva épicas”, ou seja, entre o prólogo e o *deus ex machina*, “se situa a realidade e o presente lírico-dramáticos” (ST, 1).

Ao entender que o espectador necessitava de clareza e não da incerteza, Eurípedes destitui a peça de sua tensão, “[...] não permite a Dionísio tornar-se endêmico, epidêmico, sendo o seu efeito ‘distribuído’: no palco, no corpo dos atores, na oscilação da voz do Coro, no corpo dos espectadores” (Weber, 2003, p.29). Eurípedes torna-se “mestre do coro”, e, com esse reconhecimento uma nova cultura se instaurava no lugar da antiga. Com a arte euripídica “[...] o heleno abandonou a crença em sua imortalidade, não somente a crença em um passado ideal, mas também a crença em um futuro ideal” (ST,1). De acordo com Machado, a mudança de Eurípedes na tragédia ática não apenas “[...] o leva a excluir, com a música, o componente dionisíaco da tragédia”, como também o leva “[...] a reconstrução da tragédia com uma arte, uma ética e uma visão do mundo não-trágicas.” (Machado, 2005, p. 9-10). Na interpretação de Nietzsche, Eurípedes será então o primeiro grande marco da morte da tragédia.

Quando o poeta se subordina ao pensamento racional, quando a racionalidade se torna critério de avaliação da produção artística, “[...] a tragédia será desclassificada como irracional ou como desproporcional” (Machado, 1984, p.30). O caráter artístico promovido por Eurípedes é, de acordo com Nietzsche, “quase não grego” e pode ser resumido “sob o conceito do socratismo” (ST, 1). O princípio da estética de Eurípedes de que “tudo precisa ser consciente para ser belo”, faz paralelo ao princípio socrático de que “tudo precisa ser consciente para ser bom”. Sob essa comparação Nietzsche definirá Eurípedes como “poeta do racionalismo socrático” (ST,1).

Em o NT, Nietzsche apresentará mais detidamente a estreita relação de Eurípedes e Sócrates em oposição à tradição ateniense²³. Sócrates, o “primeiro e o supremo *sofista*” no olhar de Aristófanes, apresenta-se, segundo Nietzsche, como “adversário da arte trágica”. O filósofo ateniense “[...] só se incluía no rol dos espectadores quando uma nova peça de Eurípedes era apresentada” (NT,13). Além dessa afinidade, Nietzsche também destaca que quando o oráculo de Delfos “[...] considerou Sócrates o homem mais sábio [...]”, também “[...] sentenciou que Eurípedes merecia o segundo prêmio no certame da sabedoria” (NT,13).

²³ A tese da afinidade de Eurípedes e Sócrates como antagonistas da tragédia é apresentada por Nietzsche já em sua conferência de 1870, *Sócrates e a Tragédia*. Mas é em 1872, com NT, que aparece como novidade, segundo o autor, “[...] a compreensão do socratismo: Sócrates pela primeira vez reconhecido como instrumento da dissolução grega, como típico *decadente*” (EH, o nascimento da tragédia, 1).

O “saber” que caracteriza esses dois homens é o elemento distintivo da tendência que se anunciava contra o conhecimento antigo e contra a arte trágica. Na “atividade missionária de Sócrates” de perambular por Atenas em busca de interlocutores mais sábios do que ele é expressão daquela tendência de “estimação do saber e da inteligência” (NT, 13). A conclusão que chega Sócrates é a de que ele “[...] era o único a confessar a si mesmo que *não sabia nada*” e, além disso, que os homens considerados sábios de seu tempo estariam todos envolvidos numa ilusória presunção de saber algo a respeito de suas próprias atividades, mas na realidade “[...] seguiam-nas apenas por instinto” (NT,13). Tomando essas considerações Nietzsche conclui:

‘Apenas por instinto’: por essa expressão tocamos no coração e no ponto central da tendência socrática. Com ela, o socratismo condena tanto a arte quanto a ética vigentes; para onde quer que dirija o seu olhar perscrutador, avista ele a falta de compreensão e o poder da ilusão; dessa falta, infere a íntima insensatez e a detestabilidade do existente. A partir desse único ponto julgou Sócrates que devia corrigir a existência: ele, só ele, entra com ar de desprezo e de superioridade, como precursor de uma cultura, arte e moral totalmente distintas, em um mundo tal que seria por nós considerado a maior felicidade agarrar-lhe a fímbria com todo o respeito (NT,13).

A contraposição socrática ao instinto tem como objetivo rebaixar a arte e a sabedoria trágica em relação ao conhecimento racional. O racionalismo, impulsionado pela tendência socrática, estabelece a "perspectiva da consciência" e a "clareza do saber" como novos ideais de arte, em contrapartida ao que anteriormente se considerava "irracional" na tragédia, ou seja, seu caráter "enigmático" (Machado, 1984, p.30). Os poetas antigos foram considerados equivocados por criarem "inconscientemente" e, assim, foram julgados como "bêbados". Em oposição a essa tradição, o poeta idealizado corresponde ao "homem sóbrio" capaz de criar de forma racional e não "apenas por instinto" (NT, 12). Com essa crítica o socratismo objetiva uma inversão no processo de criação artística.

Enquanto, em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativa-criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador — uma verdadeira monstruosidade! (NT,13)

A disputa entre a racionalidade e o instinto é central à percepção do socratismo como agente da decadência grega. A racionalidade imposta pelo

socratismo é descrita por Nietzsche como uma "força perigosa, minadora da vitalidade!" (EH, O nascimento da tragédia, 1). Esse desprezo socrático pelo instintivo, de acordo com Nietzsche, também atingiu uma segunda vítima além de Eurípedes: Platão. A condenação da arte por Platão é diretamente influenciada por Sócrates. O pensamento platônico impulsiona uma nova forma de arte, na qual a poesia estabelece uma relação de submissão à filosofia dialética. O impulso dionisíaco é interpretado segundo a visão socrática como "Algo verdadeiramente irracional, com causas sem efeitos e com efeitos que pareciam não ter causas" (NT, 14). Os "abismos dionisíacos" são, então, suprimidos pela "dialética" quando as máximas socráticas, como "Virtude é saber", "só se peca por ignorância" e "o virtuoso é o mais feliz", são assumidas na arte (NT, 14). Dessa forma, o elemento dionisíaco, expresso através da música, é excluído do espetáculo teatral pelo "socratismo estético". Isso resulta na aniquilação da essência da tragédia, uma vez que esta é entendida unicamente como a manifestação e configuração de "estados dionisíacos" simbolizados na música (NT, 14).

Eurípedes, Sócrates e Platão são representantes de uma patologia que acometeu os gregos e os principais sintomas desse estado é "a estima da dialética", tanto na filosofia quanto na arte, e o "moralismo" que se instaura como nova métrica ao filósofo e ao poeta. A equivalência socrática "Razão = virtude = felicidade" resulta na negação daquilo que é compreendido por "desejos obscuros" em favor da "luz diurna da razão", ou seja, "[...] toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva para baixo..." (CI II, O problema de Sócrates, 10). Segundo Nietzsche, a racionalidade quando contraposta ao instinto indica uma "doença" e não "[...] um caminho de volta à 'virtude', à 'saúde', à felicidade." como prega o socratismo, pois "[...] enquanto a vida ascende, felicidade é igual a instinto" (CI II, O problema de Sócrates, 11).

Os instintos, a irracionalidade e a embriaguez são características próprias do impulso artístico dionisíaco, mas igualmente da animalidade, do corpo e da vida de modo geral. A condenação desses elementos na arte resulta no esquecimento da natureza, na deformação da música e, por fim, na morte da tragédia. Se, como Nietzsche expressa, "[...] só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo *justificar-se* eternamente" (NT, 5), sem a sabedoria artística a cultura grega é dissolvida. O socratismo "*nega todos os valores estéticos*", enquanto com o impulso dionisíaco "[...] é alcançado o limite último da *afirmação*" (EH, O nascimento da

tragédia, 1). Portanto, o reconhecimento dos instintos, da animalidade e da conexão do humano com a natureza pode ser considerado como a grande contribuição de Dionísio para a Grécia.

1.1.3 Conclusão

A arte, como expressão da visão de mundo grega, revela para Nietzsche não apenas uma mudança estética na Grécia após a chegada de Dionísio, mas sim uma mudança existencial dos gregos. A cultura helênica, marcada pelo impulso apolíneo, é transformada radicalmente pela incorporação de Dionísio, dando origem a uma nova forma de tratamento do humano com a natureza e consigo mesmo.

Em sonho o indivíduo é artista, é criador de sua realidade onírica e com ela torna-se jogador, assumindo um papel de controle entre a realidade e a ilusão do sonho. Já na embriaguez a relação é outra, o humano que se via como agente, agora é feito objeto. O jogador torna-se peça do jogo. A natureza joga com o indivíduo. A perda de sua autoridade o coloca diante da força esmagadora da natureza sobre si. Apesar do tormento que a perda da individualidade pode causar, o indivíduo é agora parte de algo maior. A visão trágica de Dionísio, o deus dilacerado, não implica em um pessimismo diante da “Vontade”, mas uma condição de acolhimento e de reconciliação com a natureza perdida.

O grande fascínio da mudança cultural grega está justamente na contraposição de uma sociedade intelectual e comedida frente a selvageria, bestialidade e sexualidade desmedida de um culto estrangeiro. Diferentemente do que se poderia esperar, a sociedade grega não se torna corrompida, lasciva ou libertina, pelo contrário, torna-se mais alta, espiritual e criativa. Justamente por ter encontrado na manifestação dionisíaca o ponto de escape dos instintos animais aprisionados pelo pudor, os indivíduos se reencontraram com a natureza em um modo de existência mais elevado. Quando os humanos se desvinculam da própria animalidade e da natureza, a “Vontade” é despedaçada. O sentimento de falta indica uma castração da capacidade artística de lidar com o mundo. O impulso apolíneo passa a depender do impulso dionisíaco e este último daquele. É através da batalha travada entre Apolo e Dionísio que a cultura grega se torna, portanto, trágica.

Na disputa travada pelo socratismo contra a visão dionisíaca, apresenta-se uma divergência acerca da condição humana e do significado de sua existência. No

cruzamento entre a filosofia e a arte, a cultura grega se confronta com concepções antropológicas contrastantes. O "logocentrismo"²⁴ socrático, baseado na preponderância do conhecimento científico e na crença na verdade como saber absoluto, não influenciou somente Eurípedes e Platão, mas toda uma cultura de tipo "iluminista", como observa Giacóia (2000). Nessa cultura socrática a ciência é percebida como um remédio universal, capaz de curar a ferida eterna da existência, ao mesmo tempo em que identifica o erro e a ignorância como fontes de todo mal. Nesse cenário, o indivíduo se volta contra a arte e o mito, considerando-os manifestações de ignorância e ilusão, uma vez que não elucidam a "verdade" sobre as coisas.

Ao propor o controle sobre os instintos e a supremacia da razão, Sócrates institui, com o ideal do "homem teórico", o ponto de virada na história das concepções filosóficas sobre a natureza humana no Ocidente, o qual direcionou também o pensamento humanista. Estabelece-se, assim, uma distinção apontada por Ponton (2007) acerca das formas de humanidade abordadas na crítica de Nietzsche. De um lado, temos o conceito de "humano" do antropólogo, e, do outro, o conceito de "humano" do humanista. Nesse contexto, os gregos são considerados "mais humanos" do ponto de vista antropológico, mas revelam-se "desumanos" na acepção humanista da palavra. A aparente contradição é esclarecida pela manifestação do humano na vida dos gregos, que ocorre "sem máscara e de forma desumana" (PONTON, 2007, p.15). Essa desumanidade, longe de representar um problema, destaca a expressão autêntica da concepção de humanidade dos gregos, intrinsecamente ligada e inseparável da natureza e de sua animalidade.

Por outro lado, a filosofia ocidental, criticada por Nietzsche devido à forte influência do socratismo sobre a cultura, resultou em uma extraordinária impureza e obscuridade em relação à compreensão do ser humano. Enquanto a desumanidade

²⁴ Central na filosofia de Jacques Derrida (1930-2004), o termo "logocentrismo" é cunhado na crítica do privilégio dado à linguagem falada e à busca por significados estáveis e autênticos na filosofia ocidental que "sempre atribuiu ao *logos* a origem da verdade em geral" (Derrida, 1973, p.4). Contudo, aqui o uso do termo compartilha o sentido apresentado por Derrida em *O animal que logo sou* (1999). De acordo com o filósofo, o *logos*, é um dos chamados "próprios do homem", isto é, traços distintivos do ser humano, como a razão, a história, o riso, o luto etc. (Derrida, 2002, p.17). Assim, por se tratar de um aspecto exclusivo ao humano, ao se conferir mais alto valor à razão, a tradição filosófica opera uma exclusão dos demais seres vivos, pois "o logocentrismo é antes de mais nada uma tese sobre o animal, sobre o animal privado de *logos*, privado do poder-ter o *logos*: tese, posição ou pressuposição que se mantém de Aristóteles a Heidegger, de Descartes a Kant, Levinas e Lacan" (Derrida, 2002, p.54).

dos gregos, quando não distorcida ou transfigurada, seria motivo de horror para o humanista-socrático-cristão, isso destaca a diferença radical na forma como a concepção de humanidade se afastou daquela dos gregos. Enquanto a perspectiva dionisíaca abraça a vida como um desdobramento da aceitação e imersão nos próprios impulsos naturais, a abordagem socrática substitui a identidade artística inerente à natureza humana, enfatizando, em vez disso, o conhecimento estritamente racional e responsabilidade moral do indivíduo. Deste modo, a distinção entre humanos e animais não-humanos parte de uma estrutura normativa que confere a capacidade intelectual exclusiva ao ser humano e, a partir dela, elabora-se uma superestimação do "homem teórico".

Diretamente associado a uma vida de virtude, o conceito socrático de ser humano vincula-se para Nietzsche a uma oposição e abnegação da natureza carnal em prol de uma vida intelectual. Seguindo as reflexões de Nietzsche, a concepção socrática de ser humano é, assim como a arte de Eurípedes, o anúncio de uma cultura decadente marcada pela negação da natureza e da caricatura logocêntrica de ser humano.

Portanto, pode-se afirmar que Nietzsche, a partir da visão de mundo trágica, defende a ideia de que o ser humano não realiza uma superação da natureza animal, mas está, antes de tudo, submetido a essa dimensão natural. Não à toa, a figura do sátiro é eleita por Nietzsche como a personificação do "verdadeiro" ser humano, uma mistura entre animal e humano. Isso demonstra de forma mais clara qual é a posição que Nietzsche assume no debate antropológico da tradição filosófica. Se Sócrates é reconhecido como o tipo de "homem teórico", podemos reconhecer em Nietzsche o "discípulo do filósofo Dionísio" que prefere "ser um sátiro a ser um santo" (EH, Prólogo, 2).

1.2 VERDADE E LINGUAGEM (CP, OL, VM)

1.2.1 Glória, Conhecimento e Ilusão

Em 1872, ano de publicação de NT, Nietzsche redige seu texto *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*²⁵. Dedicado à Cosima Wagner, companheira de Richard Wagner, essa coletânea de prefácios tinha por motivação tanto a necessidade de oferecer respostas às indagações da Sra. Wagner, quanto de indicar o caminho para uma série de obras que Nietzsche planejava produzir. Composto os textos selecionados estão temas caros ao momento intelectual que Nietzsche se encontrava na época, como o problema da verdade, da educação alemã, a cultura grega e a filosofia de Schopenhauer. Neste trabalho, essas discussões são tratadas de forma concisa pelo filósofo. No entanto, elas carregam consigo uma significativa profundidade em seus questionamentos, como no caso do primeiro prefácio intitulado *Sobre o pathos da verdade*.

Nietzsche abre o texto com uma questão: “Será que a glória realmente não passa do bocado mais saboroso de nosso amor-próprio?” (CP, Sobre o Pathos da Verdade). Em seguida, o filósofo afirma que glória surge em momentos raros como uma iluminação sobre “homens raros” que, ambiciosos, projetam para a posteridade aquilo que os elevou a este estado mais elevado, como se

Em todo o futuro, a humanidade precisa dele, e como aquele momento da iluminação é o resumo e a concentração de sua essência mais própria, ele acredita ser imortal, como o homem de tal momento, enquanto atira para longe de si e entrega à transitoriedade tudo mais, como dejetos, podridão, vaidade, animalidade, ou como um pleonasma. (CP, Sobre o Pathos da Verdade)

Nietzsche verifica nessa passagem que, no enaltecimento de si, o ser humano expressa um sentido idealizado de sua existência. O humano, em deleite de seu reconhecimento, identifica sua “essência mais própria” com o brilho de sua glória, ambicionando a eternidade e recusando sua condição de ser mortal. Na exacerbação de seu amor-próprio, o humano se distingue e se eleva àquilo que é transitório, isto é, a vida terrena, o corpo, a natureza, bem como aos demais seres

²⁵ Daqui em diante CP.

orgânicos. Ao atribuir glória a si mesmo, o humano abandona a própria animalidade em favor da ambição de ser como um deus.

Nietzsche observa que a concepção de humano perpetuada pela tradição tem por imperativo a ambição pela atemporalidade do ser, como se “o que alguma vez existiu para perpetuar de modo mais belo o ‘conceito de homem’ tem de estar eternamente presente” (CP, Sobre o Pathos da Verdade). O habitual, o pequeno e o comum não correspondem à grandeza da imortalidade almejada pelo ser humano. Essa idealização não corresponde ao que vive, nem mesmo à cultura, mas segue apenas “Através dos cérebros de seres mesquinhos, de vida curta, quando estes, livres de determinadas carências, sempre retomam as mesmas necessidades e repelem com esforço, por tempo limitado, a degradação – a qualquer preço.” (CP, Sobre o Pathos da Verdade).

Entre aqueles que mais buscam a glória, encontram-se os filósofos. O trabalho do filósofo é dedicado a poucos e não ao "público". Sua vocação é considerada "antinatural na natureza", sendo excludente e hostil em relação ao "homem e a natureza". A meta do filósofo transcende e despreza o momento presente, buscando a imortalidade de seu pensamento ao longo do tempo, pois, como afirma Nietzsche, “Ele tem a verdade; é possível que a roda do tempo role para onde quiser, mas nunca poderá escapar da verdade” (CP, Sobre o Pathos da Verdade).

Desta forma, Nietzsche questiona o antropocentrismo epistemológico que permeia a tradição filosófica, onde a crença de que somente seres humanos (e possivelmente deuses concebidos antropomorficamente) possuem a capacidade de adquirir conhecimento prevalece, enquanto as espécies não humanas são relegadas a uma posição inferior no que diz respeito ao conhecimento, atribuindo-se ao conhecimento humano um "status epistêmico superior", que vai além das percepções e cognições das espécies não humanas (Hatley, 2016). Justamente na ficção de que a cognição humana é capaz de compreender plenamente uma realidade essencial e eterna fundamenta-se a crença na verdade absoluta e imutável. O filósofo confia que a verdade, que ele possui, permanecerá inalterada, independentemente das mudanças no curso do tempo. Essa convicção se opõe a natureza e a condição humana, pois sua consideração filosófica transcende as limitações temporais. O filósofo vive, portanto, em descompasso com o presente e o momento atual, mantendo seu foco na busca pela verdade atemporal.

A figura que Nietzsche menciona como o antagonista desse modelo de pensamento foi Heráclito. Sem a pretensão de marcar a história como “contemplado portador da verdade”, diferentemente de outros filósofos de seu período, Heráclito não apresenta “[...] nenhum sentimento prepotente de exaltação compassiva, nenhuma pretensão de querer ajudar ou salvar: é como um astro sem atmosfera” (CP, Sobre o Pathos da Verdade). Apesar da grandiosidade de seu pensamento,

Entre homens, Heráclito era inacreditável como homem; e quando ele foi visto dando atenção ao jogo de crianças barulhentas, pensava ali algo que nenhum mortal havia pensado nas mesmas circunstâncias – o jogo de Zeus, dessa grande criança do mundo, e a brincadeira eterna de destruir e formar mundos. (CP, Sobre o Pathos da Verdade).

Heráclito não se apoiava em outros homens e nem reconhecia valor no orgulhoso conhecimento de outros sábios. filósofo de Éfeso valorizava a busca pelo autoconhecimento e a investigação de si mesmo. Heráclito, mais do que Sócrates, é considerado por Nietzsche como aquele que realmente cumpriu o famoso preceito delfico: “Conhece-te a ti mesmo”. Nietzsche ainda destaca que a busca pelo reconhecimento é “vulgar demais” a Heráclito. Enquanto o amor-próprio dos homens sábios se restringia à busca por glória, para Heráclito, o “amor-próprio é o amor pela verdade” (CP, Sobre o Pathos da Verdade). Por sua vez, a verdade de Heráclito revela que a imortalidade do ser humano depende dele, e não que Heráclito precise da imortalidade do homem.

A verdade ilusória dos filósofos é contraposta pela “verdade heraclítica”. Porém, questiona Nietzsche, “o que era a “verdade” heraclítica?!” (CP, Sobre o Pathos da Verdade). Segundo Nietzsche, se um “demônio sem sentimentos” pudesse dizer algo sobre o as concepções de “histórias do mundo”, “verdade” e “glória”, concebidas orgulhosamente pela humanidade, ele diria o seguinte:

‘Em algum canto perdido do universo que se expande no brilho de incontáveis sistemas solares surgiu, certa vez, um astro em que animais espertos inventaram o conhecimento. Esse foi o minuto mais arrogante e mais mentiroso da história do mundo, mas não passou de um minuto. Após uns poucos suspiros da natureza, o astro congelou e os animais espertos tiveram de morrer. Foi bem a tempo: pois, se eles vangloriavam-se por terem conhecido muito, concluiriam por fim, para sua grande decepção, que todos os seus conhecimentos eram falsos; morreram e renegaram, ao morrer, a verdade. Esse foi o modo de ser de tais animais desesperados que

tinham inventado o conhecimento.' (CP, Sobre o Pathos da Verdade)²⁶

A perspectiva do "demônio" acerca da história da humanidade e sua relação com o conhecimento é uma crítica provocativa de Nietzsche à filosofia que busca a verdade absoluta e pretende detê-la definitivamente. A partir da ótica da "história do mundo", a humanidade possui uma existência efêmera, comparada a um "minuto" no tempo cósmico. Sua glória é insignificante diante da dimensão do universo. E, mesmo quando observado na circunscrição de seu próprio astro, o ser humano se destaca meramente como mais uma espécie animal, a qual atribui-se a qualidade da esperteza.

Em geral, os filósofos comumente falharam em perceber que não há traço distintivo absoluto entre o homem e o animal. Ao negligenciarem essa falta de distinção, eles tendem a impor sua visão como se fosse o retrato fiel do ser humano. Nesse sentido, há uma inclinação em considerar o homem como o ponto central de referência para o mundo, a partir do qual todas as medidas são estabelecidas conhecimento (Marton, 2006, p.116). Essa postura reforça o caráter marcadamente antropocêntrico em que está fundamentado o conhecimento do animal humano.

Se o ser humano fosse, de fato, um "animal que busca conhecer", ao confrontar-se com a verdade heraclitiana, representada no pensamento do demônio, tomaria consciência de sua condição de eterna inverdade. Porém, resta ao humano a crença na verdade alcançável, pois sem essa ilusão, ele seria levado ao "desespero e ao aniquilamento" (CP, Sobre o Pathos da Verdade). O filósofo questiona se o ser humano não vive, afinal, imerso em um constante engano e se, porventura, a natureza não guarda segredos, ocultando dele grande parte das coisas. Mais do que isso, seria até mesmo o próprio corpo algo do qual o indivíduo possui apenas uma "consciência" ilusória e fantasmagórica? (CP, Sobre o Pathos da Verdade).

As questões levantadas em torno da relação do conhecimento e da consciência remetem ao pensamento moderno marcado pela filosofia cartesiana. Em sua "Primeira Meditação", Descartes coloca em dúvida a realidade da experiência humana, questionando se, tal como em um sonho, as percepções sensíveis acerca

²⁶ Com algumas alterações, Nietzsche retoma esse texto no início de VM - trecho explorado no tópico 1.2.3 dessa dissertação. A repetição dessa passagem em seus escritos indica a relevância dessas considerações sobre a compreensão sobre a posição do ser humano em sua filosofia.

da realidade corpórea não seriam apenas ilusões. Desta forma, Descartes sugere que o conhecimento fundamentado na sensibilidade é suscetível à dúvida e, conseqüentemente, ao erro. Assim como em um sonho, a realidade experienciada não é real nem verdadeira, mas fictícia e falsa (Descartes, 1973b, p. 94). Em seguida, na “Segunda Meditação”, Descartes chega à sua “primeira verdade”, isto é, o princípio indubitável do conhecimento: o pensamento é o único atributo inseparável do sujeito. A partir desse raciocínio, é deduzida então a sentença “Eu sou, eu existo” (Descartes, 1973b, p.102). Com a primazia do pensamento em relação ao corpo na fundamentação do conhecimento, Descartes propõe uma epistemologia que assume a consciência como base para a certeza e, portanto, para o *cogito* (Kenny, 1968, p.70).

Ao contrário de Descartes, Nietzsche critica a convicção de que se pode adquirir um conhecimento verdadeiro e indubitável por meio da consciência. O filósofo alega que o conhecimento do ser humano encontra-se condicionado ao aprisionamento da consciência, e foi a própria natureza que o fechou nessa cela e jogou fora a chave. Assim, limitado à compreensão da realidade e de si mesmo apenas ao que lhe é dado à consciência, somente com a "curiosidade fatídica dos filósofos" que se possibilitou ao ser humano "olhar para fora e para baixo" da "cela da consciência". Nessa atividade filosófica revela-se que “talvez o homem pressinta que se apoia no ínfimo, no insaciável, no repugnante, no cruel, no mórbido, na indiferença de sua ignorância, agarrado a sonhos, como sobre o dorso de um tigre.” (CP, Sobre o Pathos da Verdade).

Nietzsche compreende que o filósofo, submetido ao *pathos* da verdade - isto é, acometido pela tarefa de buscar o conhecimento absoluto e verdadeiro - tenta despertar a humanidade do sonho ilusório em que se encontra. Entretanto, é o filósofo que acaba mergulhando em um sono mágico ainda mais profundo, sonhando com “ideias ou com a imortalidade”, acreditando estar assim sacudindo aqueles que dormem. O caminho do conhecimento, tal como se apresentou até então, poderia levar a humanidade a alcançar apenas o aniquilamento. Por sua vez, mais poderosa do que o conhecimento para o ser humano está a arte, “pois ela é que quer a vida [...] como última meta” (CP, Sobre o Pathos da Verdade).

Nietzsche, ao abordar o papel do filósofo submetido ao *pathos* da verdade, faz uso de sua contraposição a essa visão. Assim como em NT, Nietzsche enfatiza o poder da arte como a grande aspiração para a vida. A visão trágica de mundo é

novamente retomada pelo filósofo sob o argumento de que os seres humanos, apesar de acreditarem encontrar no conhecimento a dimensão que os separaria da natureza, não superaram sua condição existencial, mas estão irremediavelmente submetidos a ela. Essa perspectiva ressalta a complexidade da relação entre a busca pelo conhecimento e a conexão do humano com a natureza. O logocentrismo ou antropocentrismo epistemológico, frequentemente utilizados pela tradição filosófica como fundamento para a distinção entre seres humanos e a natureza, são considerados por Nietzsche como crenças ilusórias. Ainda em CP, Nietzsche apresenta no trecho inicial de *A disputa de Homero* (1872) algumas considerações que evidenciam o posicionamento do autor diante dessa questão:

Quando se fala em humanidade, a noção fundamental é a de algo que *separa* e distingue o homem da natureza. No entanto, uma tal separação não existe na realidade: as qualidades 'naturais' e as propriamente chamadas 'humanas' cresceram conjuntamente. O ser humano, em suas mais elevadas e nobres capacidades, é totalmente natureza, carregando consigo seu inquietante duplo caráter. As capacidades terríveis do homem, consideradas desumanas, talvez constituam o solo frutífero de onde pode brotar toda a humanidade, em ímpetos, feitos e obras. (CP, A disputa de Homero)

Este trecho sintetiza a reflexão de Nietzsche sobre a relação entre o ser humano e a natureza. Ao salientar que a noção de humanidade está intrinsecamente ligada à ideia de separação, Nietzsche questiona a visão antropocêntrica, sugerindo que, mesmo em suas características mais nobres e elevadas, o ser humano não está separado da natureza, mas é uma parte intrínseca dela. Além disso, Nietzsche analisa as características humanas tidas como negativas e não humanas como uma fonte de força e motivação para as ações humanas.

A dualidade proposta pelo conceito de "humanidade" em contraposição ao que é considerado "desumano", não humano, natural ou animal, é dissolvida na compreensão de Nietzsche. Se todas as características humanas, sejam elas positivas ou negativas, são intrinsecamente naturais, a busca pela afirmação da singularidade do ser humano pode ser vista como mais uma ilusão à qual os filósofos estiveram submetidos. Nesse sentido, o excepcionalismo²⁷ almejado pelos

²⁷ O 'excepcionalismo' é aqui entendido como a ideia de que os seres humanos são diferentes de todos os outros organismos. Essa ideia é comumente utilizada como fundamento para visões antropocêntricas que afirmam que os seres humanos seriam superiores ou dominantes em relação à natureza e ao restante do reino animal, pois possuem características, capacidades ou atributos que os distinguem fundamentalmente de todos os outros seres vivos. De modo similar à crítica

teóricos da humanidade não encontra respaldo na realidade, uma vez que toda qualidade considerada genuinamente humana é, por sua vez, uma qualidade natural.

A crítica de Nietzsche à concepção de verdade suscita, como consequência, uma reflexão profunda sobre a alegada supremacia da humanidade em relação à natureza como um todo. Essa noção, fundamentada em exaltações ilusórias que foram perpetuadas ao longo da história por filósofos e pela sociedade em geral, tem suas raízes em uma crença errônea de que o conhecimento humano é capaz de representar de maneira precisa a verdade acerca da realidade. A questão da verdade se torna um ponto constante na trajetória do pensamento de Nietzsche, assumindo diferentes perspectivas de análise no decorrer de sua obra. Em *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*²⁸ (1873), o conceito de verdade é posto em debate a partir do fundamento do discurso filosófico - a linguagem. A linguagem é frequentemente associada como uma das capacidades distintivas dos seres humanos. No entanto, ao delimitar os limites da linguagem, Nietzsche demonstra que a pretensão metafísica de fundamentar o conhecimento em uma correlação direta entre o discurso e a realidade em si mesma seria mais um equívoco perpetuado pela história da filosofia.

1.2.2 Consciência, Linguagem e Instinto

As reflexões de Nietzsche sobre a linguagem iniciam já em 1870, no texto *Da origem da linguagem*²⁹, produzido como capítulo introdutório do curso ministrado na Universidade da Basileia, intitulado *Preleção sobre a gramática latina*. Neste texto, o filósofo expressa as influências de diferentes teorias da linguagem da época³⁰,

nietzscheana sobre esse tema, DeMello (2021) argumenta em seu livro *Human-Animal Studies* que o conceito de "humano" geralmente é definido como o que não é animal - mesmo que, do ponto de vista biológico, os humanos sejam animais". Por efeito, "os termos 'animal', 'animal não humano', 'outro animal' ou 'outro que não humano' estão todos enraizados no excepcionalismo humano - a ideia de que os humanos estão separados." (Demello, p. 17, 2021, tradução nossa)

²⁸ Daqui em diante VM.

²⁹ Daqui em diante OL.

³⁰ Como destacado por Cavalcanti (2003), ao elaborar *Da Origem da Linguagem* (1869-1870), Nietzsche utilizou uma abordagem que envolveu não apenas suas leituras, mas também transcrições e resumos. Isso incluiu uma compilação de conceitos retirados da obra *Filosofia do Inconsciente* (1869) de E. von Hartmann e *História da Ciência da Linguagem* (1869) de T. Benfey. Para obter

desenvolvendo, dessa forma, sua primeira concepção acerca da origem e evolução da linguagem ao longo do tempo. Como Indica Moreira (2021), tanto em VM quanto em OL, Nietzsche desenvolve suas propostas filosóficas com o objetivo de naturalizar as faculdades humanas envolvidas tanto na percepção quanto na expressão da realidade. Em OL, essa naturalização é alcançada por meio da hipótese de que a linguagem é uma manifestação instintiva do ser humano, assemelhando-se assim a outras atividades observadas em animais. Já em VM, Nietzsche apresenta a tese de que o intelecto humano desempenha um papel fundamental na preservação da espécie, especialmente na habilidade de dissimulação. Assim, Nietzsche empenha-se na subversão da concepção filosófica tradicional do animal humano como um ser eminentemente racional, cujo propósito fundamental seria a busca pela verdade. Análoga à discussão levantada em *Sobre o Pathos da verdade*, Nietzsche lança mão dos aspectos mais instintivos e “menos nobres” da humanidade, desafiando a visão convencional de racionalidade e verdade

No início de OL, Nietzsche introduz o que ele chama de “velho enigma” - uma investigação que remonta à antiguidade, envolvendo culturas indianas e gregas, e que perdurou até os dias atuais, cujo objetivo é “Determinar como a origem da linguagem não deve ser pensada” (OL). Logo de partida, pode-se observar uma inversão na forma tradicional de se formular a questão. O que caracteriza o objetivo desse enigma não são proposições positivas sobre a origem da linguagem, mas proposições essencialmente negativas, pois o que se intenta são definições sobre aquilo que não antecede ou é necessário ao surgimento da linguagem. Contrapondo-se mais uma vez à tradição filosófica, a proposta de Nietzsche para o enigma é a seguinte: “A linguagem não é a obra consciente nem de um nem de uma maioria³¹” (OL). Deste modo, o filósofo rejeita a ideia comumente difundida de que a

informações mais detalhadas e aprofundadas sobre o assunto, ver: CAVALCANTI, Anna Hartmann. Da origem da linguagem *In: Símbolo e alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*; BENVENHO, C. M. Sobre a origem da linguagem em Nietzsche e E. Von Hartmann. *Revista DIAPHONÍA*; MOREIRA, Lucas Frisoli. A origem da linguagem: instinto e gramática. *In: Filosofia e Crítica da Linguagem em Nietzsche*. Curitiba, 2021.

³¹ Benvenho (2020) Interpreta esse trecho de maneira diferente daquela que está sendo proposta aqui. Segundo a autora, “Nietzsche também faz uma alerta nas primeiras linhas de seu texto, que descobrir a origem da linguagem não será uma tarefa simples, tanto que começa o texto com ‘enigma: dizer com certeza como a origem da linguagem não deve ser concebida.’ Ao terminar o texto

linguagem é uma criação consciente, rejeitando assim a noção de que sua origem remete à razão humana³². Com efeito, Nietzsche assume que a criação da linguagem é uma atividade inconsciente. Isso significa que a linguagem não é o resultado de um planejamento racional, mas sim uma forma de expressão que está além da reflexão consciente – “o maravilhoso sentido profundo do organismo” (OL).

A linguagem desempenha um papel fundamental na formação do pensamento consciente, uma vez que a expressão e a comunicação de ideias complexas não podem surgir apenas a partir de meros “sons animais” (OL). Embora Nietzsche não tenha explicitamente afirmado se considera ou não que outras espécies animais possuam linguagem, o filósofo delimita a linguagem humana em contraposição a esses “sons animais” com base na sua vinculação com as especificidades das condições do pensamento humano. Apesar de a linguagem ser uma atividade com origem no inconsciente, Nietzsche destaca a profundidade e a perspicácia do pensamento consciente que são expressas por meio da elaboração linguística. Em outras palavras, a linguagem a que Nietzsche se refere é uma atividade instintiva própria do ser humano, intrinsecamente ligada a modos e estratégias de vida específicos, que são características da espécie e do indivíduo (Cavalcanti, 2003).

Seguindo essa linha argumentativa, constata-se que em OL, Nietzsche já considera que os pensamentos tidos como conscientes são estritamente aqueles que se manifestam por meio da linguagem. As ideias que se tornam identificáveis e compreensíveis, incluindo representações, sentimentos, volições, pensamentos, movimentos, entre outros, desde que possam ser expressas no domínio da linguagem, ou seja, no âmbito da comunicação. Por outro lado, somente o que é verbalizável, ou seja, o que é comunicável e suscetível de se tornar uma

percebemos que o enigma continuará e o silêncio aparece como a melhor solução para o mesmo, pois, segundo Nietzsche, para pensar a origem da linguagem precisamos da própria linguagem, talvez por isso sua origem deva ser pensada enquanto um enigma” (Benvenho, 2020, p.101). Ao contrário da autora, entende-se aqui que o enigma não é abordado por Nietzsche como uma proposta de determinação da origem da linguagem, mas sim como negação das tentativas de determinação da origem da linguagem. O foco de Nietzsche nesse trecho inicial, portanto, é a sustentação do argumento de que “A linguagem não é a obra consciente” (OL).

³² A tese assumida por Nietzsche de que “a linguagem não é o resultado da reflexão consciente”, segundo Cavalcanti (2003), foi desenvolvida por Hartmann na obra *Filosofia do Inconsciente*.

compreensão compartilhada, é capaz de emergir na esfera da consciência (Giacóia Junior, 2001, p.38).

Se o pensamento consciente está submetido à linguagem, mesmo o conhecimento filosófico mais profundo também se encontra condicionado a ela. Para sustentar seu argumento, Nietzsche recorre a uma citação de Kant, interpretando-o a partir da análise filosófica da linguagem³³: “Uma grande parte, talvez a maior das partes das operações da razão consiste em análises de conceitos, que ela já pressupõe em si” (OL). E conclui: “Pensa-se em Sujeito e objeto; o conceito do juízo é abstraído da frase gramatical. Do sujeito e predicado surgiram as categorias de substância e acidente” (OL)³⁴. Enfatizando que a atividade da razão está baseada na análise de conceitos, Nietzsche compreende que o significado de determinadas palavras, bem como as regras gramaticais, estabeleceu de antemão a forma como ideias fundamentais à atividade filosófica foram criadas. Portanto, o pensamento filosófico só é possível a partir do pensamento consciente, o qual, por sua vez, é condicionado por conceitos gramaticais, formas e estruturas linguísticas geradas de maneira inconsciente pela espécie humana.

Após apresentar suas considerações sobre o pensamento filosófico, Nietzsche condensa sua compreensão na seguinte passagem: “O que resta então é apenas interpretar a linguagem como produto do instinto, como nas abelhas - nos montes de formigas, etc...” (OL). O instinto, portanto, constitui a base da linguagem, sendo esse fundamento o que coloca o ser humano no mesmo patamar de análise que os demais seres vivos. Em contraposição à tradição filosófica que, como Derrida (2002) afirmou, “desde Aristóteles até Lacan, passando por Descartes, Kant, Heidegger e Levinas, expressam uma visão comum: o animal é privado de

³³ Como aponta Cavalcanti (2003), nesta passagem Nietzsche faz uma citação ao trabalho de Hartmann, que por sua vez faz uma citação modificada da *Crítica da Razão Pura*, ao interpretar o pensamento kantiano a partir da filosofia da linguagem. “Nietzsche modifica a sequência do texto de Hartmann, colocando, após a citação, como uma espécie de comentário, exemplos da formação dos conceitos filosóficos a partir das categorias gramaticais.” (Cavalcanti, 2003, p.39)

³⁴ Neste ponto, encontramos, de forma inicial, a estrutura da crítica que Nietzsche desenvolverá no período tardio de sua obra em relação ao conceito de “sujeito”. Segundo Nietzsche, a filosofia teria traduzido a crença no “eu” e na “alma” no conceito de “sujeito”. “Esse contrassenso dos filósofos ocorreria, segundo Nietzsche, porque eles não teriam conseguido se desvencilhar da ‘sedução da linguagem’ (GM I, 13) e, por decorrência, teriam conferido um estatuto de realidade a certos ‘hábitos gramaticais’ (BM 17). O que se verificaria no fato de eles conceberem o ‘eu’ como sujeito do pensamento e vincularem esse sujeito que pensa e age a uma ‘substância verdadeira a priori’ (FP, 1887 10[158], KSA 12.549), uma ‘causa sui’ (BM 21), sancionando, assim, a expectativa pela causalidade e a necessidade de um agente como condição para se compreender uma ação” (Paschoal, 2018, p.98)

linguagem" (Derrida, 2002, p.62), Nietzsche não se detém na demonstração de que a linguagem é o aspecto distintivo do ser humano. Em vez disso, o filósofo argumenta que a linguagem é produto de uma condição compartilhada por todos os seres vivos - o instinto. Mas o que Nietzsche quer dizer por instinto?³⁵ Nas palavras do filósofo:

Todavia o instinto não é resultado da reflexão consciente, não é simples consequência da organização corporal, não é resultado de um mecanismo localizado no cérebro, não é efeito de um mecanismo que decorre do exterior de seu Ser (*Wesen*), mas a mais própria capacidade (*Leistung*) do indivíduo ou da massa, do caráter manifestante (*entspringend*). O instinto é até mesmo um (*eins*) com o núcleo mais profundo de um ser. (OL)

Essa visão que Nietzsche assume coloca o instinto como uma dimensão ontológica dos seres, isto é, aquilo que caracteriza os indivíduos e suas espécies. Deste modo, o que determina a forma própria da condição existencial do ser humano e da humanidade não é sua atividade consciente, mas antes disso sua atividade instintiva. Assim, a linguagem, como uma atividade instintiva própria ao homem, está ligada ao seu modo específico de vida, característico da espécie humana, sendo um guia da ação que opera inconscientemente em direção a um fim, o de autoconservação e conservação da espécie, e, desse modo, da conservação da vida (Cavalcanti, 2003). Mas é em VM, que Nietzsche se aprofunda mais detidamente sobre a hipótese da conservação da vida para caracterizar a função do intelecto humano, a necessidade da linguagem para a espécie humana e a criação da ideia de verdade.

³⁵ Vale ressaltar que "instinto" será um conceito chave para a compreensão nietzscheana de "vida" e de "vontade de poder" em seus escritos tardios. Como destaca Guerreiro (2012), "Para Nietzsche, a vida é vida orgânica, é o reino do instintivo, das funções do organismo, é vontade de poder (*Wille zur Macht*). De acordo com o filósofo, as pulsões e os instintos estão em permanente conflito uns com os outros, e, a cada momento, aspiram a uma posição soberana num determinado organismo. A vida orgânica é uma fervilhante luta de pulsões, uma dinâmica de relações de poder entre uma multiplicidade de instintos, pelo que, como nos diz Zaratustra, 'onde quer que encontrasse aquilo que possui vida, encontrei a vontade de poder' (ZA II, Da superação de si mesmo)" (Guerreiro, 2012, p. 4). No entanto, na fase de juventude a concepção de instinto recebe diferentes significados na obra de Nietzsche. Mesmo assim, ao tratar do instinto como uma pulsão artística ou do instinto enquanto uma condição geral ao seres vivos, Nietzsche mantém a noção de consciência, unidade do pensamento lógico-racional, como uma faculdade secundária, limitada, que por sua vez está circundada pela dimensão inconsciente, instintiva do ser humano.

1.2.3 Verdade, Metáfora e Conservação da Espécie

De maneira muito semelhante ao que é apresentado em *Sobre o Pathos da Verdade*, a relação entre humano e natureza é trazida por Nietzsche logo na abertura de VM a partir de uma fábula sobre a invenção do conhecimento como recurso ilustrativo de sua crítica ao antropocentrismo epistemológico.

Em algum remoto recanto do universo, que se deságua fulgurantemente em inumeráveis sistemas solares, havia uma vez um astro, no qual animais astuciosos inventaram o conhecimento, foi o minuto mais audacioso e hipócrita da 'história universal': mas, no fim das contas, foi apenas um minuto. Após alguns respiros da natureza, o astro congelou-se, e os astuciosos animais tiveram de morrer. Alguém poderia, desse modo, inventar uma fábula e ainda assim não teria ilustrado suficientemente bem quão lastimável, quão sombrio e efêmero, quão sem rumo e sem motivo se destaca o intelecto humano no interior da natureza; houve eternidades em que ele não estava presente; quando ele tiver passado mais uma vez, nada terá ocorrido. Pois, para aquele intelecto, não há nenhuma missão ulterior que conduzisse para além da vida humana. Ele é ao contrário, humano, sendo que apenas seu possuidor e gerador o toma de maneira tão patética, como se os eixos do mundo girassem nele. (VM, I)

Quando comparada ao cosmos, a humanidade torna-se efêmera e a relevância de todo o seu conhecimento mostra-se sem sentido. O ser humano, quando compreendido como um simples animal que, enquanto espécie, surgiu e deixará de existir, destitui de validade qualquer pretensão de eternidade, tanto para o destaque da existência humana no cosmos quanto para a importância do conhecimento humano para a natureza. Deste modo, Nietzsche reafirma sua oposição à tendência filosófica que dominou o Ocidente até a modernidade, a qual defendia a ideia de que o conhecimento da realidade pudesse ser desvelado de uma vez por todas através da ação intelectual humana, partindo dos pressupostos de que o ser humano possui a capacidade de conhecer a realidade em si mesma e de que há um tipo de conhecimento absoluto acessível ao intelecto humano³⁶. Com efeito, Nietzsche critica a sobrevalorização da racionalidade e a concepção antropológica do "animal racional", que separa o ser humano da natureza. Ele enfatiza que não há

³⁶ Neste ponto, Kant já representava com sua "primeira crítica" uma recusa radical da possibilidade de acesso às coisas em si mesmas, pois os limites da razão permitem apenas que se forme conhecimentos a partir do fenômeno, ou seja, da forma como as coisas aparecem ao sujeito enquanto objeto sensível.

uma "missão ulterior" que leve o intelecto humano para além de suas próprias limitações. Dessa forma, toda a importância e proeminência do conhecimento humano são percebidas como simples preconceitos antropocêntricos, nos quais o ser humano se atribui o papel de ser o centro do universo.

Nietzsche então prossegue,

Mas se pudéssemos pôr-nos de acordo com o mosquito, aprenderíamos então que ele também flutua pelo ar com esse *pathos* e sente em si o centro esvoaçante deste mundo. Na natureza, não há nada tão ignóbil e insignificante que, com um pequeno sopro daquela força do conhecimento, não inflasse, de súbito, como um saco; e assim como todo carregador de peso quer ter seu admirador, o mais orgulhoso dos homens, o filósofo, acredita ver por todos os lados os olhos do universo voltados telescopicamente na direção de seu agir e pensar. (VM, 1)

Em seu argumento, o filósofo não atribui o egocentrismo como um aspecto reservado apenas aos seres humanos, pois até mesmo um mosquito, ao contemplar o mundo a partir de sua perspectiva, acredita ser o "centro esvoaçante desse mundo" (VM, I). Nessa passagem, Nietzsche adota um tom provocativo, revelando a abordagem do conhecimento que se tornaria uma característica fundamental de todo o seu pensamento posterior: o perspectivismo. Em VM, Nietzsche não elabora uma epistemologia ou metodologia perspectivista de maneira sistemática. No entanto, a estrutura fundamental de seu pensamento é essencialmente perspectivista quando ele aborda questões relacionadas ao conhecimento e valores morais. Apesar disso, como afirma Dalla Vecchia (2014), há discordâncias quanto à interpretação do período de juventude como a "certidão de nascimento" do perspectivismo, argumentando que, nesse estágio, a filosofia de Nietzsche ainda não é capaz de gerar efetivamente o perspectivismo. Isso se liga diretamente à sua rejeição da noção de objetividade das coisas em si e de qualquer possibilidade de fundamentação absoluta para a verdade e os valores. Para que ocorra o processo de conhecimento, é fundamental estabelecer uma relação entre o indivíduo que se encontra diante do objeto de estudo e o próprio objeto. Essa relação é intrinsecamente influenciada pela posição singular do observador, a qual delimita o âmbito do conhecimento. Ao adotar uma perspectiva específica, todas as outras possíveis abordagens são, por necessidade, deixadas de lado, uma vez que não existe um ponto de observação desvinculado das dimensões temporais e espaciais em que essa observação ocorre. Além disso, reivindicar uma visão absoluta e

ilimitada do todo é infundado, pois a compreensão é invariavelmente moldada pelos limites do observador e de sua perspectiva. Nesse nível do argumento Nietzsche não apenas equipara a condição de todos os seres vivos como observadores do mundo, como também mostra o quão “ignóbil e insignificante” é a hierarquização do valor do conhecimento humano, uma vez que seu agir e pensar são, do ponto de vista da natureza, tão microscópicos quanto os de qualquer outro ser vivo.

A partir dessa constatação, Nietzsche aponta os filósofos como os principais representantes dessa vaidade intelectual. Tradicionalmente vistos como os pensadores mais profundos, os filósofos acreditam que o universo está constantemente observando e admirando suas ações e pensamentos. Se os seres humanos tendem a superestimar sua própria importância, os filósofos, em particular, são os mais orgulhosos entre eles, acreditando ser o foco de toda a atenção do universo, enquanto a natureza na qual estão inseridos é muito mais vasta e indiferente à sua existência do que se imagina. Deste modo, semelhante ao mosquito, quando o filósofo trata da realidade, tende a crer que o mundo se apresenta a ele em sua totalidade. Contudo, deixa de reconhecer que essa percepção constitui apenas uma dentre as inúmeras possibilidades de perspectiva.

Neste ponto, Nietzsche reapresenta questões que haviam sido tratadas já em *Sobre o Pathos da Verdade* e coloca mais uma vez o conhecimento no centro de sua análise. O filósofo destaca que o conhecer e o sentir são para a humanidade “a mais envaidecedora das apreciações valorativas sobre o próprio conhecer”, mas “seu efeito mais universal é engano” (VM, 1). No entanto, esse caráter enganoso do conhecimento, quando observado a partir de sua função originária, não se apresenta como um atributo negativo ou desfavorável, mas, pelo contrário, necessário para a sobrevivência da espécie humana. Nietzsche argumenta que, como um meio de sobreviver em um mundo muitas vezes hostil e competitivo, os indivíduos “mais fracos e menos vigorosos” desenvolveram a “arte da dissimulação” (VM, I). Nessa consideração, novamente o filósofo deixa explícito sua crítica ao antropocentrismo ao sugerir que essa condição de fraqueza é verificada especialmente na espécie humana, por se tratar de um animal que não têm a força física para competir diretamente contra “chifres e presas afiadas”, ou seja, lutar por sua existência com ameaças ou adversários mais poderosos, seu “intelecto desenrola suas principais forças na dissimulação” (VM, 1).

Embora não se concentre especificamente na arte como em NT, a principal

proposta de VM reside na afirmação de que a linguagem, por sua própria essência, é uma forma de arte. Contudo, como afirma Mosé (2018) a arte que Nietzsche se refere repetidamente neste período não é a arte dos artistas, mas sim a atividade criativa. Essa “força artística” está presente não apenas nos humanos, mas em todas as coisas, pois esta atividade estética não surge a partir da deliberação individual, e nem de uma vontade livre, mas como uma expressão do movimento interno do mundo (Mosé, 2018). Sob essa perspectiva, a linguagem é percebida como uma forma de interação estética com a realidade, sendo reservada não apenas aos animais humanos, mas é com estes que ela alcança seu apogeu.

Aqui, o engano, o adular, mentir e enganar, o falar pelas costas, o representar, o viver em esplendor consentido, o mascaramento, a convenção acobertadora, o fazer drama diante dos outros e de si mesmo - em uma palavra, o constante saracotear em torno da chama única da vaidade - constitui a tal ponto a regra e a lei que quase nada é mais incompreensível do que como pôde vir à luz entre os homens um legítimo e puro impulso à verdade (VM, I).

Além da linguagem usada para formalizar o discurso sobre a verdade, de acordo com sua origem, ter uma finalidade distinta e até mesmo contrária a esse objetivo, conforme argumentado pelo filósofo, algumas das características mais significativas da adaptação humana derivam justamente da habilidade de dissimulação. Isso desafia a visão comumente empregada, especialmente na história da filosofia, de que a busca pela verdade é o anseio primordial e até mesmo a finalidade existencial do ser humano. Essa consideração destaca uma aparente contradição, uma vez que tentamos definir a natureza humana com base na busca pelo conhecimento verdadeiro, quando, na realidade, essa espécie perdurou ao longo da evolução graças à sua capacidade de falsificar e enganar. O argumento de Nietzsche para sustentar essa afirmação remete a uma teoria a respeito da humanidade em seu “estado natural”³⁷. Segundo o filósofo,

Enquanto o indivíduo, num estado natural das coisas, quer preservar-se contra outros indivíduos, ele geralmente se vale do intelecto apenas para a dissimulação: mas, porque o homem quer, ao mesmo tempo, existir socialmente e em rebanho, por necessidade e tédio, ele necessita de um acordo de paz e empenha-se então para que a

³⁷ Segundo Marton (1984), nesta parte de sua argumentação, Nietzsche analisa o que poderia ser considerado o "estado de natureza". Assim como no prefácio ao *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* de Rousseau, o estado de natureza é apresentado pelo autor como uma hipótese. Enquanto no primeiro caso ela revelava as raízes da desigualdade, aqui possibilita a compreensão da verdade como resultado de uma convenção.

mais *cruel bellum omnium contra omnes* ao menos desapareça de seu mundo (VM, 1).

A linguagem desempenha um papel crucial para a humanidade em duas dimensões fundamentais. Primeiramente, em um contexto anterior à formação das estruturas sociais, o ser humano, em seu estado natural, utiliza a linguagem de maneira enganosa como uma estratégia para preservar sua existência, fazendo uso de sua capacidade intelectual de dissimular. Segundamente, à medida que a necessidade da vida em comunidade surge como essencial para a sobrevivência, a humanidade desenvolve um sistema de códigos linguísticos que é imposto a todos os membros da sociedade. Isso resulta na organização das sociedades humanas e estabelece uma base para que haja segurança, evitando assim a perpetuação de um estado de guerra constante.³⁸ Desta forma, é possível afirmar que a regulamentação da linguagem desempenha um papel fundamental na definição das primeiras normas da verdade. Estas regras são estabelecidas com o intuito de prevenir que o indivíduo utilize as convenções estabelecidas de maneira abusiva, recorrendo a trocas arbitrárias ou inversões de termos, uma vez que, se essa prática for adotada de forma egoísta, a sociedade deixará de depositar confiança no indivíduo e, conseqüentemente, tomará medidas para excluí-lo. A consolidação dessas normas de regulamentação ocorre devido ao esforço dos indivíduos em evitar os efeitos danosos que podem resultar de certos tipos de enganos. Por consequência, pode-se afirmar então que o ser humano busca a verdade (VM, 1). A verdade é consolidada na sociedade por uma motivação moral – a de conservar a vida e furtar-se de prejuízos. Somente com o esquecimento dessa convenção é que se pode pensar a verdade enquanto produto do conhecimento ou expressão da realidade mesma, tomando com isso ilusões por verdades.

A linguagem, bem como todos os conceitos e palavras que a compõe, são

³⁸ O estado de natureza que Nietzsche descreve se assemelha ao que foi proposto por Thomas Hobbes em seu *O Leviatã*. De acordo com Hobbes, “a condição do homem [...] é uma condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado pela sua própria razão, e nada havendo de que possa lançar mão que não lhe ajude na preservação da sua vida contra os seus inimigos, segue-se que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, até mesmo aos corpos uns dos outros. Portanto, enquanto perdurar este direito natural de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver” (Hobbes, 2003, p. 112). Tal como Hobbes, e outros filósofos contratualistas, em Nietzsche o estado de natureza surge como uma pressuposição para se pensar a origem da linguagem e a formação da sociedade civil e não exatamente uma elaboração definitiva sobre a história da humanidade.

criações. Isso se deve ao fato de que a palavra é “a reprodução de um estímulo nervoso em sons” e “[...] deduzir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já é o resultado de uma aplicação falsa e injustificada do princípio de razão” (VM,1). A afecção do sujeito com a realidade no seu primeiro nível acontece por meio de um estímulo nervoso e não por meio de uma apreensão contemplativa da “coisa em si”. Esse estímulo é então transposto pelo indivíduo afetado em uma imagem, o que determina a “primeira metáfora” da construção da palavra. Posteriormente, essa imagem metafórica é transformada em um som articulado, a “segunda metáfora”. “E, a cada vez, um completo sobressalto de esferas em direção a uma outra totalmente diferente e nova” (VM, 1). A palavra surge de uma série de fases de abstrações que, com o esquecimento de sua origem, consolidam-se na linguagem por meio da crença de que se trata de expressões das coisas mesmas. Assim, a verdade é definida pelo filósofo como

Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: vis verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas (VM, 1).

Nietzsche descreve o que há por detrás das verdades como figuras de linguagem, como metáforas (comparações simbólicas), metonímias (uso de uma palavra para representar algo relacionado a ela) e antropomorfismos (atribuição de características humanas a objetos ou animais). Essas formas de expressão não são meramente descritivas; elas incorporam elementos poéticos e retóricos, tornando-as essencialmente artísticas. Este é um aspecto crucial do *pathos* que acometeu profundamente os filósofos. Nietzsche contesta a ilusão dos filósofos de que a linguagem usada na elaboração dos edifícios teóricos reflita algo intrínseco às próprias coisas. Ele argumenta que a linguagem, em sua essência, é uma criação humana e não possui uma representação direta das realidades objetivas. O que muitas vezes foi considerado como verdade, de acordo com Nietzsche, não passa de certas formas de expressão que se tornaram tão enraizadas na cultura ao longo do tempo que passaram a ser consideradas como verdades absolutas. No entanto, Nietzsche as chama de “vis verdades”, ou seja, metáforas que se tornaram convencionais devido ao esquecimento de seu caráter criativo e metafórico original.

Ainda que Nietzsche volte sua crítica à vaidade humana, salientando o caráter enganador e ilusório dessa espécie, ele admite que a habilidade de construção da linguagem é engenhosa. Mesmo a realidade sendo instável e volátil, bem como os afetos que ela suscita nos indivíduos, o ser humano conseguiu edificar complexas estruturas conceituais. Tal como uma teia de aranha sobre a água corrente, os fundamentos ou as bases sobre as quais essas estruturas linguísticas são construídas, são efêmeras e mutáveis, mesmo assim as palavras, os conceitos e as regras conseguem resistir às mudanças. Isso implica que a realidade é muito mais rica e complexa do que qualquer conjunto de palavras pode expressar. A linguagem só é possível enquanto arte. Nietzsche reconhece que nesse aspecto o ser humano se eleva acima da abelha, pois “[...] esta última constrói a partir da cera, que ela recolhe da natureza, ao passo que o primeiro a partir da matéria muito mais delicada dos conceitos, que precisa fabricar a partir si mesmo.” (VM,1). Nota-se que o “impulso à verdade”, ou a busca pelo “conhecimento puro das coisas”, não são características que destacam o ser humano da natureza e dos demais seres vivos, isso porque, segundo Nietzsche

Quando alguém esconde algo detrás de um arbusto, volta a procurá-lo justamente lá onde o escondeu e além de tudo o encontra, não há muito do que se vangloriar nesse procurar e encontrar: é assim que se dá com o procurar e encontrar da ‘verdade’ no interior do domínio da razão (VM, 1).

A verdade é por sua natureza antropomórfica. O “verdadeiro em si”, absoluto e universal, é uma crença que desconsidera o ser humano por detrás de sua criação. O filósofo que procura esse tipo de verdade toma por conhecimento do mundo aquilo que é criação artística do animal humano, assim como um “astrólogo que observa as estrelas a serviço dos homens e em conformidade com sua felicidade e sofrimento” (VM, 1). Ao final e ao cabo, o ser humano é a medida de todas as coisas³⁹, no entanto, o erro de tomar conceitos como se fossem os objetos puros gerou a crença na verdade, esquecendo-se das “metáforas intuitivas originais tais como são, metáforas [...]” (VM, 1)

³⁹ Neste contexto, Nietzsche estabelece uma conexão direta com a famosa afirmação atribuída ao filósofo sofista Protágoras. Essa conexão implica que, no debate entre Sócrates, que sustentava a concepção de uma verdade universal, e o Sofista, que promovia uma visão antropocêntrica da verdade ao afirmar que o homem é a medida de todas as coisas, Nietzsche adota claramente a perspectiva de Protágoras em sua crítica à tradição filosófica Ocidental.

Se pode ser extraído de VM uma perspectiva antropológica de Nietzsche, esta com certeza estaria vinculada à definição do ser humano enquanto animal “artisticamente criador” (VM, 1). Mas enquanto os indivíduos se mantêm aprisionados na redoma de sua consciência, ignoram completamente esse aspecto fundamental de sua existência. A limitação da “autoconsciência” não permite que o ser humano perceba de modo evidente as crenças antropocêntricas que este se submete. Isso impede que se reconheça que

o inseto ou o pássaro percebem um mundo totalmente diferente daquele percebido pelo homem, sendo que a pergunta por qual das duas percepções de mundo é a mais correta não possui qualquer sentido, haja vista que, para respondê-la, a questão teria de ser previamente medida com o critério atinente à percepção correta, isto é, de acordo com um critério que não está à disposição (VM, 1).

Não há critérios para de julgar uma percepção como correta ou incorreta. A representação do objeto para o sujeito não é precisamente o que a coisa é em sua totalidade e reivindicar isso seria uma contradição absurda. O que existe é sempre uma “relação estética” (VM,1). Isso implica que a percepção não é uma simples correspondência de fatos, mas envolve uma apreciação subjetiva da experiência estética traduzida para uma “linguagem totalmente estranha”, a linguagem conceitual. A força artística é mediadora entre a relação estética com o mundo e a palavra.

O filósofo ainda alerta para o cuidado ao se utilizar a noção de “aparência” quando o assunto é o conhecimento, “pois não é verdade que a essência das coisas apareça no mundo empírico...” (VM, 1). Esse adendo demonstra que Nietzsche recusa a possibilidade da bipartição da realidade em aparência e essência concretizada na filosofia a partir de Platão⁴⁰. A ideia de que a essência das coisas é objetiva e apreensível decorre do processo de enrijecimento e petrificação de metáforas a partir da exaustiva repetição de uma mesma imagem que, reproduzida através das gerações, termina por adquirir um mesmo significado compartilhado pela

⁴⁰ Em *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), Nietzsche apresenta como o “mundo verdadeiro”, idealizado pelo platonismo, representou para a filosofia a “História de um erro”. A conclusão de sua crítica é similar ao adendo já apresentado em VM. Após se abolir a ideia de “mundo verdadeiro” pode-se levantar a questão: “que mundo restou? o aparente, talvez?...” e sua resposta é enfática: “Não! Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!” (CI, IV, como o “mundo Verdadeiro” se tornou finalmente Fábula, 6). A negação do dualismo platônico é, portanto, um posicionamento que Nietzsche não abandonará no decorrer de sua obra, sendo uma consideração fundamental para os desdobramentos de sua filosofia tardia.

maioria, “[...] como se aquela relação do estímulo nervoso original com a imagem gerada constituísse uma firme relação causal” (VM, 1). O hábito e a tradição conferem sustentação para que determinadas expressões linguísticas perdurem no tempo, mas não asseguram à sua necessidade e justificação, pois, assim como qualquer forma de expressão, a metáfora não constitui uma relação causal direta com o mundo. Como Nietzsche aponta,

se cada um de nós tivesse para si uma percepção sensível diferente, poderíamos por nós mesmos perceber ora como pássaro, ora como verme, ora como planta, [...], então ninguém falaria de uma tal regularidade da natureza, mas de maneira bem outra, trataria de apreendê-la apenas como uma criação altamente subjetiva (VM, 1).

Após todas essas considerações, ao final da primeira parte de VM, Nietzsche coloca em questão: “o que é, para nós, uma lei da natureza?” (VM, 1). Será que o filósofo não reconhece nenhuma estrutura básica que anteceda a “criação artística”? Assim como as coisas no mundo, as leis da natureza não são conhecidas em si mesmas, mas sempre mediante relações. Forma-se então um conjunto de relações que determinam-se umas às outras, sendo que aquilo que pode ser conhecido a seu respeito é apenas aquilo lhes foi acrescentado a partir do reconhecimento estético, a saber, os conceitos de tempo, espaço e de números (VM,1). Nietzsche reconhece que há nas leis da natureza algo de “maravilhoso” que exige esclarecimento e que poderia levar à uma “desconfiança frente ao idealismo”, mas que, no entanto, “assenta-se única e exclusivamente no rigor matemático, bem como na inviolabilidade das representações de tempo e espaço” (VM, 1). Sob influência da estética transcendental kantiana, Nietzsche considera que há formas subjetivas fundamentais para que haja a interação estética com o mundo, e são justamente essas formas que o ser humano torna sempre a encontrar em todas as coisas. Assim, toda relação estética pressupõe *a priori* as formas do tempo, espaço e dos números para a realização da formação artística de metáforas. Somente a partir dessas formas primordiais torna-se a erigir o edifício dos conceitos feito a partir das próprias metáforas. “Tal edifício é, pois, uma imitação das relações de tempo, espaço e números sobre o solo das metáforas” (VM, 1)

1.2.4 Conclusão

Ao posicionar a verdade voltada para si mesma, ele se empenha em realizar uma minuciosa dissecação das bases nas quais a verdade se estabeleceu de maneira quase inquestionável ao longo da tradição filosófica. Além disso, não reconhecer uma origem fictícia e convencional da linguagem é, de certo modo, uma necessidade para sua consolidação. Em outras palavras, para que a comunicação pudesse se estabelecer, foi necessário acreditar que "a forma fundamental do pensamento é a mesma de suas manifestações por palavras" (Barros, 2007, p. 9). A noção de conhecimento enquanto apreensão consciente de uma verdade singular é colocada em questão a partir de uma nova forma de consideração da própria linguagem. Uma vez que a realidade em si é algo inapreensível ao sujeito da linguagem, pois o que se tem à consciência são interpretações estéticas da realidade, o fundamento metafísico da ideia de verdade é descartado por Nietzsche, restando apenas a função social, ou moral, que a verdade teria uma vez que esta corresponderia ao cânone estabelecido nas relações da comunidade através da fixação dos conceitos.

A partir das reflexões de Nietzsche acerca da formação da linguagem, apresentadas no texto VM, a origem da linguagem é associada à necessidade natural do animal humano na luta pela sobrevivência, bem como apresentar o fundamento metafórico e instintivo da linguagem. Neste período de sua produção intelectual, Nietzsche compreende que o ser humano em seu estado primitivo, necessitando da vida social para preservar-se, estabelece através da linguagem acordos que servem como uma forma de proteção contra os efeitos ruins e hostis que outros indivíduos poderiam causar por meio da enganação. Contudo, Nietzsche reconhece que a linguagem não expressa diretamente a realidade, mas sim uma série de transposições metafóricas que a atividade interpretativa do ser humano produz a partir de uma relação estética com as coisas.

Destes apontamentos sobre os limites da linguagem, Nietzsche demonstra a ilusão em que a pretensão metafísica de fundamentação do conhecimento numa correlação direta do discurso com a realidade em si mesma estaria envolvida. Assim, Nietzsche não apenas apresenta uma proposta teórica a respeito da gênese da linguagem, mas realoca esta atividade propriamente humana em bases fisiológicas e instintivas de criação metafórica e interpretação estética, que por sua vez não estaria

regida pelas rédeas da consciência.

Como evidenciado, a crítica de Nietzsche acerca do papel da consciência emerge da dicotomia delineada pelo autor entre a forma de vida animal e as complexidades intrínsecas à existência humana. A consciência, frequentemente considerada na história da filosofia como um aspecto de maior relevância na caracterização do ser humano e, por vezes, classificada como um elemento de superioridade em relação a outras formas de vida, é apresentada por Nietzsche como uma capacidade secundária, quando não última, no que tange à sua função na vida humana. Como será discutido no próximo tópico, em sua *Segunda consideração extemporânea*, Nietzsche dá continuação a essa linha crítica. Nesse texto, o conhecimento histórico é focalizado por Nietzsche, que argumentará não apenas que a consciência do tempo do ser humano pode ser prejudicial à sua existência, mas também que a simplicidade da consciência animal pode até mesmo despertar no ser humano sentimentos de inveja por sua capacidade de viver de maneira simples e despreocupada.

1.3 ESQUECIMENTO ANIMAL E MEMÓRIA HUMANA (Co. EXT. II)

Em 1874, na *Segunda Consideração Extemporânea*⁴¹, intitulada *Sobre a Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*, Nietzsche empreende a análise das implicações culturais do historicismo prevalente no pensamento acadêmico da época. Importante destacar que sua crítica não se restringe a uma avaliação exclusivamente negativa da cultura histórica; o ponto crucial reside na identificação de uma intensificação do sentido histórico. Em outras palavras, Nietzsche afirma que o ser humano, por ser um "animal histórico" com a capacidade de cultivar a memória, corre o risco de degeneração devido ao excesso de história. Ao contrário dos animais, que não mantêm uma memória ativa do passado, o ser humano é constantemente influenciado pela consciência histórica.

No que concerne à diferença da experiência temporal entre seres humanos e animais, bem como à função crucial do esquecimento para a vida e a felicidade, a importância da animalidade nessa perspectiva é claramente delineada na crítica de Nietzsche à história. Em sua II Co. Ext., Nietzsche lança mão de uma abordagem

⁴¹ Daqui em diante II Co. Ext.

sobre os animais que não é a de um cientista que busca conhecê-los, mas a de um poeta que imagina a vida dos animais, imaginários, ilusórios e fantásticos, em vez de científicos, racionais e verdadeiros (Lemm, 2007, p. 173).

No início de sua obra, Nietzsche propõe uma situação em que um rebanho saltitando, alimentando-se, descansando e repetindo essas ações de forma contínua são observados por um ser humano (II Co. Ext., 1). Nessa ilustração é destacada a aparente simplicidade e contentamento da existência animal, de modo a contrastá-la com a complexidade e inquietude da condição que o observador humano se encontra. Ao descrever o comportamento do rebanho, Nietzsche ressalta que os animais vivem de forma "aistórica", isto é, sem consciência do passado ou do futuro⁴². Eles se entregam ao momento presente, satisfazendo suas necessidades imediatas sem preocupações com eventos passados ou futuros (II Co. Ext., 1).

A ironia de destacada por Nietzsche surge quando o ser humano, que se orgulha de sua humanidade frente aos demais animais, observa o animal de rebanho com uma mistura de admiração e inveja, pois, o ser humano deseja viver sem tédio e dor, assim como o animal observado, mas essa aspiração é frustrada porque ele não consegue alcançar esse estado devido à sua condição própria de lembrar. Em um diálogo alegórico, o humano pergunta então ao animal: "Por que nada me diz de sua sorte e apenas me fita?" O animal quer responder e dizer: 'Acontece que eu sempre esqueço o que quero dizer' - mas já esquece essa resposta e silencia, e o homem se espanta" (II Co. Ext., 1).

Nietzsche ilustra que a condição da experiência temporal do ser humano é marcada pela incapacidade de esquecer e de estar sempre "pendurado no passado" (II Co. Ext., 1). O humano, diferentemente do animal, é incapaz de viver de maneira

⁴² A proposta de Nietzsche sobre a condição do animal de rebanho pode parecer problemática quando defrontada com situações em que a memória é fundamental para a sobrevivência desses animais, por exemplo, quando esses utilizam a memória espacial para se orientarem no ambiente, lembrar a localização de alimentos quando necessário, ou mesmo, o reconhecimento de outros membros da mesma espécie ou de outras, o que destaca uma espécie de memória social desses animais. Além disso, as ações dos animais de rebanho também parecem ser guiadas por uma compreensão implícita das condições externas que os permite antecipar eventos e organizar seu comportamento de acordo com informações que vão além daquelas imediatamente percebidas no ambiente. No entanto, Nietzsche não propõe que os animais não tenham a capacidade da memória ou de previsão de situações, mas sim que "O animal vive de forma *aistórica*: pois ele se absorve no presente, como um número, sem restar uma estranha fração²; ele não sabe dissimular, nada esconde e aparece em cada momento inteiramente como aquilo que é; ele não sabe ser outra coisa senão sincero" (II Co. Ext.,1). Portanto, o que o animal de rebanho não possui é consciência histórica, ou seja, o passado e o futuro não os afetam como aos seres humanos, justamente porque esse é um modo próprio do ser humano lidar com a temporalidade.

aistórica, ou seja, imerso completamente no presente. Em vez disso, ele se encontra preso ao passado. Por sua vez, o humano, ao invejar o animal que vive no presente e esquece rapidamente, reconhece a carga do passado como um fardo que o pressiona constantemente. Essa carga se manifesta como uma sombra que obscurece a experiência do presente. Enquanto o animal, por sua condição aistórica, é sincero e se entrega completamente ao momento, o ser humano, buscando provocar a inveja entre seus semelhantes, dissimula sua capacidade de negar ou esquecer seu passado. Entretanto, o mais próximo que o ser humano pode chegar da leveza e despreocupação da vida animal é na condição da criança brincando.

A criança representa a pureza do instante, imersa na experiência do presente e livre das amarras do passado. No entanto, Nietzsche aponta para a transição inevitável da infância para a maturidade, quando a criança é convocada a sair do esquecimento. Aprendendo a compreender a palavra "era", a criança entra no domínio do tempo histórico, da consciência do passado (II Co. Ext., 1). Essa transição é marcada pela introdução da luta, da dor e do fastio, elementos que tiram a criança do esquecimento e a inserem na condição de animal histórico. Antes de aprender a ter consciência do tempo histórico, o ser humano experiencia sua existência assim como o animal de rebanho. Portanto, a problemática relação do humano com o passado não está vinculada à condição biológica de sua espécie, mas sim à uma determinada cultura que promove, através do ensino, esse modo de consciência histórica. Ao longo de sua vida, o humano é constantemente confrontado com a lembrança de seu passado, e essa consciência se torna uma parte fundamental de sua existência,

Quando a morte enfim traz o seu ansiado esquecimento, rouba também o presente e a existência, selando com isso aquele conhecimento de que a existência é apenas um ininterrupto 'ter sido', uma coisa que vive de negar-se e consumir-se, de contradizer-se a si mesma. (II Co. Ext., 1)

Após essas colocações a respeito do desenvolvimento da história na vida do ser humano, Nietzsche apresenta a seguinte afirmação sobre a função da felicidade na vida humana:

Se uma felicidade, se a ânsia por uma nova felicidade tiver o sentido de manter o vivente na vida e estimulá-lo a viver, então talvez nenhum filósofo tenha mais razão que o cínico: pois a felicidade do animal, como o cínico perfeito, é a prova viva da veracidade do cinismo. (II Co. Ext., 1)

Considerando a felicidade como uma finalidade que motiva os seres humanos a persistirem na vida, a duração dessa experiência torna-se um ponto crucial para a existência. Nietzsche então sugere que a continuidade da felicidade, em contraste até mesmo com momentos breves de maior intensidade, ainda que modesta, desempenha um papel mais significativo na motivação para a vida. A capacidade de se perder na experiência presente, sem ser sobrecarregado pelas lembranças do passado ou pelas expectativas do futuro, é o que torna a felicidade significativa, independentemente de sua intensidade momentânea. Assim, pode-se considerar que a condição para se alcançar a felicidade, segundo a argumentação de Nietzsche, é a capacidade de esquecer ou, em outras palavras, de vivenciar aistoricamente o instante. Não atoa o exemplo que o filósofo destaca para exemplificar esse princípio é encontrado no cínico⁴³, uma figura que, em sua simplicidade de vida, assemelha-se a um cão desprovido de preocupações com as complexidades das convenções sociais. O cínico, ao viver de maneira despreziosa e frugal, representa, para Nietzsche, a personificação dessa correlação entre esquecimento e felicidade. Sua existência descomplicada e desvinculada das normas sociais reflete a capacidade de viver aistoricamente, tal como um animal, sem o peso das memórias excessivas que conduzem o humano ao sofrimento.

Nietzsche destaca a importância do esquecimento na experiência humana e na busca pela felicidade. O filósofo argumenta que quem não consegue se posicionar no "umbral do instante", esquecendo-se do passado, jamais compreenderá verdadeiramente a felicidade (II Co. Ext.,1). Para exemplificar sua afirmação, Nietzsche apresenta o exemplo de como seria a existência para um humano privado da faculdade de esquecer. Esse ser humano, condenado a perceber tudo como um contínuo devir, perde a crença em si mesmo e na

⁴³ A palavra "cinismo" tem raízes no termo grego *kynismós*, que pode ser traduzido por "como um cão". Essa designação está relacionada ao modo de vida dos cínicos, uma escola filosófica fundada por Antístenes, discípulo de Sócrates, no século IV a.C. A associação com cães deriva da ideia de que os cínicos, assim como esses animais, viviam de acordo com sua própria natureza, independentes das expectativas sociais. De modo geral, os filósofos cínicos afirmavam que a felicidade poderia ser alcançada por meio da adoção de um estilo de vida simples e autossuficiente. Por isso, eles rejeitavam as normas sociais e as convenções culturais, buscando viver em conformidade com a natureza e de acordo com seus próprios princípios.

estabilidade do ser. O impacto devastador de uma consciência histórica excessiva leva-o a ver tudo fluir constantemente, ao ponto de se perder na correnteza do devir, como um “íntegro discípulo de Heráclito”, seria incapaz até de apontar o dedo (II Co. Ext., 1). Para que haja uma vida saudável e feliz, é prejudicial e, eventualmente, destrutivo o excesso de sentido histórico, uma vez que

Um homem que sentisse tudo unicamente de forma histórica seria parecido com alguém que tivesse abdicado do sono, ou com o animal que devesse viver apenas em repetitiva rinação. Portanto, é possível viver, e até mesmo viver feliz, quase sem lembranças, como mostra o animal; mas é totalmente impossível viver sem o esquecimento. Ou, para me expressar sobre meu tema de forma mais clara: existe um grau de insônia, de rinação, de sentido histórico, que prejudica o vivente e por fim o destrói, seja um homem, um povo ou uma cultura (II Co. Ext.,1).

Nietzsche sugere que, para determinar o grau apropriado de sentido histórico e evitar que o passado se torne prejudicial ao presente, é crucial entender a “força plástica” de um indivíduo ou de uma cultura (II Co. Ext.,1). Essa força plástica refere-se à capacidade inerente de transformar, incorporar o passado, curar feridas, substituir perdas e reconstituir formas arruinadas. Alguns possuem pouca dessa força e sucumbem a uma única experiência dolorosa, enquanto outros enfrentam os infortúnios com resiliência, alcançando uma bonança e uma consciência tranquila (II Co. Ext.,1). A força das “raízes da natureza interior” de uma pessoa determina sua capacidade de apropriar-se do passado e submetê-lo a si (II Co. Ext.,1). Para aqueles com uma natureza mais forte e descomunal, não há limite para o sentido histórico que não possam suportar. Essas pessoas são capazes de esquecer o que não conseguem subjugar, criando uma barreira ao horizonte além do qual não conseguem perceber humanos, paixões, doutrinas ou finalidades (II Co. Ext.,1). Para Nietzsche é uma “lei universal” que

todo vivente só pode tornar-se sadio, forte e fértil no interior de um horizonte; ele é incapaz de trazer um horizonte para si e é muito egoísta, por sua vez, para inserir seu olhar no interior de um horizonte alheio, pois isso o adoce, debilitando-o, levando-o ao declínio (II Co. Ext.,1).

Nesse momento de sua obra, Nietzsche destaca a limitação que há do indivíduo em deslocar-se da experiência de seu próprio horizonte temporal. Segundo Nietzsche, essa tentativa de importar para si um horizonte alheio resulta em adoecimento, enfraquecimento e declínio. Desta forma, para que haja felicidade é

necessário saber esquecer no momento apropriado e da forma correta, assim como recordar no momento adequado. Além disso, é necessário ter um “instinto forte” para poder discernir quando é necessário experimentar a história de forma reflexiva (historicamente) ou de maneira desvinculada do passado (aistoricamente), pois, “o histórico e o aistórico são igualmente necessários para a saúde de um indivíduo, de um povo e de uma cultura” (II Co. Ext.,1) Para que se viva de maneira justa, saudável e “realmente humana” é preciso tal como o animal, vivendo em um horizonte quase pontual, mas experimentando uma certa felicidade, sem fastio e dissimulação, sentir aistoricamente (II Co. Ext.,1).

Por outro lado, Nietzsche reconhece que somente quando o humano “limita o elemento aistórico” e passa a utilizar o passado para a vida, fazendo do ocorrido novamente história, ele se torna verdadeiramente humano. No entanto, um excesso de história pode paralisar o homem, e sem a presença do aistórico, ele “nunca teria surgido nem ousado surgir” (II Co. Ext.,1) O filósofo aponta o impacto do aistórico na vida de um ser humano. Tal como impulsionado por uma forte paixão, onde o mundo se transforma, os sentidos se aguçam, e as estimativas de valor se modificam, a condição aistórica é “estreita, ingrata com o passado, cega para os perigos, surda para advertências, um pequeno redemoinho vivo em um mar morto de noite e esquecimento” (II Co. Ext.,1). No entanto, essa condição aistórica é “o útero não apenas do ato injusto, mas, ao contrário, de todo ato justo”, pois “[...] todo homem de ação ama seu ato infinitamente mais do que ele mereceria: e os melhores atos ocorrem em tal superabundância de amor, amor que eles, em todo caso, não deveriam merecer, mesmo se seu valor fosse inestimavelmente alto” (II Co. Ext.,1).

Nietzsche então apresenta dois tipos de relação com a história, a dos “homens históricos” e a dos “homens supra-históricos” (II Co. Ext.,1). Os homens históricos são aqueles cujo olhar para o passado é impulsionado pelo desejo de um futuro melhor. Eles acreditam que o sentido da existência se revelará ao longo do tempo, por meio de um processo contínuo. Enxergam o presente como uma fase intermediária e anseiam por um futuro promissor. Por outro lado, se alguém fosse capaz de absorver e respirar a atmosfera aistórica, na qual eventos históricos grandiosos têm origem, essa pessoa poderia, como um ser conhecedor, elevar-se a um ponto de vista supra-histórico. Os “homens supra-históricos” rejeitam a ideia de que o sentido da existência está ligado a um processo contínuo e enxergam o mundo como algo pronto e completo em cada instante singular. Para esse tipo,

passado e presente são uma e a mesma coisa, uma “imagem paralisada de valor invariável e significado eternamente idêntico” (II Co. Ext.,1).

Ao final do primeiro capítulo de sua II Co. Ext., Nietzsche aponta para a relação entre a sabedoria histórica e a vitalidade da vida. Embora os homens supra-históricos possuam uma sabedoria mais profunda, o filósofo almeja aqueles que valorizam a vida e o processo, pois estes têm um futuro mais alegre também por sua ignorância. A importância da história está em ser utilizada a serviço da vida, uma força aistórica, contribuindo para uma cultura em transformação. A história vista como ciência pura e soberana é verdadeiramente benéfica apenas quando conduzida por uma força vital poderosa, servindo como um “balanço contábil da vida” (II Co. Ext.,1). Ao contrário, a cultura histórica, quando dominante, pode degenerar a vida e a própria história, o que ressalta a necessidade de equilíbrio entre o conhecimento do passado e a vitalidade do presente. “o excesso de história destrói e degenera a vida, degenerando, por fim, a própria história.⁴⁴” (II Co. Ext.,1). Portanto, a reflexão sobre a utilidade da história para a vida é colocada por Nietzsche como uma questão de saúde dos indivíduos, de um povo e de uma cultura.

1.3.1 Conclusão

Em síntese, a abordagem de Nietzsche em relação aos animais nessa obra, ainda que secundária ao tema central da história, redefine as noções de hierarquização da vida humana e questiona a própria concepção de ser humano que construída em sua época. A comparação que o filósofo faz entre animais e crianças destaca uma espécie de afastamento da animalidade pelos humanos, ao passo que o encontro com os animais desperta a consciência dessa perda. Embora Nietzsche reconheça a necessidade humana pela história, o filósofo defende a recuperação da animalidade como uma força e condição vital para aprimorar o futuro da cultura e o sentido da existência humana. Ao confrontar o sofrimento humano em relação ao passado e a despreocupação do animal no presente, Nietzsche destaca que a

⁴⁴ Assim como aponta Brobjer (2004), o que é exposto na crítica sobre a história na II Co. Ext. não representa totalmente a perspectiva de Nietzsche sobre o valor dos estudos e métodos históricos. Após esse texto, Nietzsche alterou suas opiniões sobre a história, e ao longo de sua vida ativa, suas visões foram bastante diferentes das apresentadas nesta obra (Brobjer, 2004, p.301).

capacidade do esquecimento é tão crucial quanto a memória para a elaboração do horizonte temporal. O filósofo propõe uma revisão da consciência histórica e de sua importância para a vida humana.

Com esse trabalho, mais uma vez Nietzsche dissolve hierarquias entre humanos e animais, e suas capacidades específicas, de modo a buscar nessa consideração sobre o vivente não humano uma forma de aprendizado sobre a própria condição humana. A liberdade de começar e recomeçar ressalta a importância do esquecimento animal como sendo a força que desloca a continuidade temporal. Nietzsche, ao elogiar o esquecimento, destaca sua capacidade não apenas de estabilizar a memória para a ação imediata, mas também de perturbar a rigidez que a memória estática pode gerar. Assim, Nietzsche sugere com isso que é na interação dinâmica entre memória e esquecimento, animalidade e humanidade que reside a fonte para o aprimoramento da vida saudável e criadora.

2 ANIMALIDADE NO SEGUNDO PERÍODO DE NIETZSCHE (1876 - 1882)

Pouco tempo depois de escrever sua *II Co. Ext.*, nos anos de 1875 e 1876, Nietzsche passou por uma crise intelectual e emocional, alterando aspectos fundamentais de sua obra. O filósofo troca em parte seu entusiasmo anterior pela metafísica de artista, o idealismo kantiano e pessimismo schopenhaueriano, por uma posição mais cética, destacando mais a ciência natural e a história do que a análise estética em seus trabalhos desse período (Brobjer, 2004, p.301). Esse período, posterior à 1876, de produção intelectual de Nietzsche, é caracterizado, como indica Oliveira (2009), pelo processo pessoal de autoconquista por parte de Nietzsche. As obras desse período, revelam uma abordagem decisiva para o desenvolvimento de grandes temas de suas obras mais conhecidas do chamado período tardio. Tendo o seu início representado pela obra *Humano, demasiado humano*, o segundo período da obra de Friedrich Nietzsche é comumente reconhecido por seus estudiosos⁴⁵ como um momento de cisão com alguns de seus antigos referenciais teóricos, com destaque para a filosofia de Arthur Schopenhauer e a arte de Richard Wagner. Biograficamente essa fase é marcada pelo afastamento pessoal de Nietzsche em relação a Wagner, simbolizado pelo episódio em que Nietzsche envia um exemplar de *HH* a Wagner, que, em resposta, lhe endereça sua obra *Parsifal* – uma troca de correspondências que, segundo Nietzsche, soou mais como um cruzar de espadas (EH, *Humano, demasiado humano*, 5).

Para além da análise biográfica, o segundo período da produção filosófica de Nietzsche caracteriza-se principalmente pela mudança de seu modo de filosofar. A aproximação do autor com novas fontes de referência e inspiração, a utilização do estilo aforismático em seus textos, o emprego de diversas perspectivas ao analisar problemas, assim como a constante experimentação com o pensamento, faz de *HH* um ponto de virada na relação de Nietzsche com sua própria filosofia. Desde sua primeira obra publicada, *NT*, Nietzsche já demonstra a autenticidade de seu pensamento em relação a seus referenciais teóricos, como é o caso de sua teoria estética, que, mesmo sendo fortemente influenciada pela metafísica de Schopenhauer, já possuía divergências fundamentais em comparação a esta.

⁴⁵ Como ressalta Gianni Vattimo (1985), “[...] *Humano, Demasiado Humano*, que inaugurará o segundo e mais maduro período de sua filosofia, não representa uma mudança tão repentina e imprevista.” (Vattimo, 1985, p. 34, tradução nossa)

Entretanto, é somente a partir de HH que a inquietante busca do filósofo pela liberdade de espírito fez de sua crítica uma intensa rejeição do que intitulou “idealismo”, isto é, todo o “submundo do ideal” que tornou, durante a história da filosofia, as produções humanas coisas-em-si (EH, Humano, demasiado humano, 1). A interpretação estética do mundo proposta em NT é deixada de lado pelo autor de HH, que assume a guerra contra o idealismo⁴⁶ como um dos principais objetivos de seu filosofar. Isto ocorre de tal modo que o filósofo passa a rejeitar as visões dualistas que contrastam fenômeno e coisa-em-si, mundo inteligível e mundo sensível, “uno-primordial” e mundo aparente. A denúncia do caráter ilusório de todas as coisas consideradas ideais pela tradição é conduzida através da perspectiva da ciência, que assume, então, o papel central nas críticas do filósofo. Todavia, a compreensão de ciência adotada por Nietzsche em HH não corresponde àquela criticada no NT, identificada com o espírito socrático do homem teórico que suprime a arte trágico-dionisíaca em nome do conhecimento verdadeiro, e nem à concepção positivista de ciência, que tem por objetivo apreender as leis universais que regem os fenômenos. Em uma concepção particular, o filósofo compreende ciência como sinônimo de pensamento crítico, isto é, uma visão antidogmática que busca desvelar os erros da metafísica e da moral encontrados nos fundamentos da atividade humana (Fink, 1983, p.49).

O ataque de Nietzsche ao idealismo tem por objetivo expor a pretensão demasiado humana de se conhecer a coisa-em-si e, para isso, em HH, o filósofo empreende uma extensa investigação sobre os fundamentos do conhecimento. Porém, o filósofo os analisa a partir da condição humana, neste momento, “o pensamento de Nietzsche transforma-se em uma antropologia” (Fink, 1983, p.47). O autor de HH encontra no filosofar histórico a maneira mais adequada de apontar as ilusões criadas em torno do processo de formação dos conhecimentos e dos valores humanos. Desta maneira, a metafísica e a moral são reconhecidas por Nietzsche como problemas intimamente vinculados às necessidades históricas do ser humano, que, por consequência, podem ter sua gênese descrita em termos científicos (HH I, 10). Porém, Nietzsche não se limita a descrever historicamente as produções

⁴⁶ O idealismo ao qual Nietzsche se refere em EH diz respeito às “suposições metafísicas que sustentam a ideia de um mundo verdadeiro”, ou seja, às concepções metafísicas que rejeitam o mundo efetivo do devir, que, na perspectiva do filósofo, permanece como o único mundo existente (Itaparica, 2016, p.262).

humanas, sua investigação aprofunda-se sobre os aspectos psicológicos e fisiológicos⁴⁷ que caracterizam o desenvolvimento do humano enquanto espécie, ou seja, são levadas em consideração desde as funções orgânicas que o constituem até a complexidade de suas motivações morais.

Do mesmo modo que considera ilusória a crença em verdades absolutas, Nietzsche nega que o ser humano possua um estado constante e eterno, o que torna um equívoco a convicção de defini-lo em um conceito fixo (HH I, 11). Nessa perspectiva, a razão humana, pressuposto de grande parte dos sistemas filosóficos erigidos pela tradição, é colocada por Nietzsche ao lado das demais características que integram o ser humano, ao mesmo nível dos órgãos corpóreos. O conhecimento que o ser humano desenvolveu a respeito de si esteve sempre condicionado aos limites e enganos de sua própria consciência, isto é, uma subjetividade orgulhosa que, voltada a si mesma, criou uma fronteira com sua corporeidade, desconsiderando sua própria natureza orgânica.

Em HH, a origem da racionalidade é interpretada historicamente, mostrando seu desenvolvimento e aperfeiçoamento ao longo do processo evolutivo da espécie, não sendo, portanto, uma propriedade imutável e permanente da natureza humana. Este posicionamento defendido por Nietzsche o difere radicalmente da tradição platônico-cristã que identifica a essência da natureza humana com sua alma racional, separada do corpo físico e capaz de conhecer a essência do mundo, a coisa-em-si. A proposta antropológica de Nietzsche também se opõe às correntes idealistas que consideram a razão humana a condição de existência de toda a realidade, afirmando-a como faculdade autônoma e independente das mudanças do mundo natural.

Ao apresentar uma compreensão evolucionista⁴⁸ sobre a condição humana,

⁴⁷ Vale ressaltar que após o desenvolvimento da noção de “Vontade de Potência”, segundo Frezzatti (2004), “[...] Nietzsche utiliza o termo fisiológico também em outro sentido: processos fisiológicos enquanto luta de quanta de potência (impulsos ou forças) por crescimento”. O sentido aqui adotado se difere daquele, pois, no período de HH o filósofo havia tomado por referência as concepções científicas de sua época que o leva a considerar fisiologia como aquilo que diz respeito a constituição e o funcionamento de um sistema. Entretanto, como lembra Frezzatti (2004), “Esse sentido de ‘fisiologia’ não pode ser substituído como sinônimo pelo termo ‘biologia’, pois ele passa a considerar não apenas corpos vivos, mas também o âmbito inorgânico e das produções humanas, tais como Estado, religião, arte, filosofia, ciência etc. Em outras palavras, a ‘fisiologia’, nesse sentido, extrapola o âmbito do biológico, mas ainda se refere a uma ‘unidade’, ou seja, a um conjunto de forças ou impulsos.” (Frezzatti Junior, 2004, p. 117)

⁴⁸ O termo *evolucionista* não significa aqui um sinônimo de *darwinista*, visto que, apesar de Nietzsche apresentar uma compreensão acerca do desenvolvimento histórico natural da espécie humana,

Nietzsche enfatiza o caráter de pertencimento do ser humano à vida orgânica, aspecto que, segundo o filósofo, foi negligenciado pela tradição metafísica. Na visão nietzscheana, paixão, erro e autoilusão são os motivos pelos quais a metafísica pressupôs essências em todas as coisas, considerando também o humano um ser imutável. Em oposição a esse pensamento, em diversos momentos de sua obra o filósofo cita a relação do ser humano com os demais seres vivos, utilizando-se de comparações e identificações que posicionam o humano em relação direta a outras formas de vida. A vida humana e a vida orgânica são colocadas por Nietzsche em uma relação de continuidade, que, ao contrário da visão antropocêntrica, não podem ser desvinculadas. Nesta perspectiva o ser humano é repensado a partir de sua condição de ser vivente, singular e contingente, mas, que em sua participação na totalidade da vida ocupa somente uma pequena parte da pluralidade de formas de vida.

Na primeira parte desse capítulo, são apresentados os erros denunciados por Nietzsche em *Humano, demasiado humano*⁴⁹ aos pressupostos metafísicos da tradição filosófica e moral. As concepções tradicionais de verdade, razão, substância e livre-arbítrio são identificadas como fundamentos equivocados que moldaram o conceito ocidental de ser humano. Na segunda parte, busca-se demonstrar as críticas à concepção de ser humano presentes em *Aurora*, destacando a importância do corpo na argumentação do filósofo contra o dualismo e o antropocentrismo. Além disso, em *Aurora*, Nietzsche aborda o problema da moral como questão de sobrevivência da espécie, isto é, Nietzsche não apenas caracteriza o fenômeno moral como intrinsecamente animal, mas também subverte as bases do pensamento que fundamentaram a tradição ocidental. Na terceira, e última, parte desse capítulo, aborda-se as considerações de Nietzsche em *A Gaia Ciência* a respeito da conservação da espécie humana e a função da consciência nesse processo. Quanto ao problema moral vinculado a esse debate, Nietzsche critica a moralização e racionalização excessivas, sugerindo que tanto indivíduos moralmente maus quanto

reconhecendo-a como parte da história evolutiva geral dos seres vivos, em diversos momentos de seu pensamento o filósofo demonstra discordâncias em relação a teoria evolutiva da maneira como foi proposta por Charles Darwin. A respeito desta discussão (Frezzatti Junior, 2001, p.61-92).

⁴⁹ A partir daqui HH.

bons contribuem para a preservação da espécie, e a razão e a moral não são as únicas forças relevantes para isso.

2.1 VERDADE E ANIMALIDADE (HH I)

2.1.1 Verdade e Erro

“A verdade como Circe. – O erro fez dos animais homens; a verdade seria capaz de tornar a fazer do homem um animal?” (HH I, 519). No aforismo 519 de HH, Nietzsche toca naquele que, desde o nascimento do pensamento ocidental, figura um dos principais problemas da filosofia – “Que é o homem?”⁵⁰. Para isso, o filósofo retoma o *Canto X* da obra *Odisseia* de Homero (2015), trecho no qual é narrada a chegada de Odisseu e seus companheiros à ilha Eeia. Nesta ilha os sócios de Odisseu localizam e adentram à morada de Circe - deusa feiticeira que vivia em um palácio cercado por lobos e leões – onde são seduzidos pelos encantos dessa mulher que, por meio de um feitiço, os transforma em porcos. Sabendo do ocorrido Odisseu vai até o palácio e, resistindo à sua sedução, ameaça Circe com sua espada fazendo com que a feiticeira libertasse seus companheiros, transformando-os novamente em homens (Homero, 2015).

Ao analisar o paralelo que Nietzsche estabelece entre o mito grego e a relação animal-humano, pode-se verificar que o filósofo se utiliza da figura de Circe, mulher capaz de transformar homens em animais, como uma metáfora referente a noção de verdade. Na interpretação de Barbosa (2014), a personagem Circe aparece na obra de Nietzsche como uma figura “[...] ligada à metafísica e seus componentes específicos: a moral, a moral cristã e a filosofia do Ocidente” (Barbosa, 2014, p. 62). Entretanto, a presente pesquisa busca demonstrar uma interpretação oposta à de Barbosa, de modo a defender que a noção de verdade que Nietzsche identifica neste aforismo à personagem Circe não corresponde à noção metafísica de verdade entendida como conhecimento absoluto e eterno e nem à moral ocidental, pois, para o filósofo, estes são conceitos fundamentados sobre *erros* e

⁵⁰ O presente texto utiliza-se do termo *ser humano* como referência a toda a espécie humana. Entretanto, em algumas citações aparecerá o termo *homem* devido ao tradicional uso do termo como sinônimo de *ser humano*. Portanto, *homem* não deve ser entendido como uma designação de gênero.

não pela *verdade*. Para esclarecer essa afirmação é preciso primeiramente apresentar o que o autor de HH compreende por *erro*, tendo em vista que, no decorrer do texto são destacados diferentes *erros*, observados tanto nos pressupostos, como nos métodos e resultados dos quais a metafísica, a religião e a moral utilizam para fundamentar seus conceitos, crenças e valores.

A crítica ao conceito de verdade, tal como a tradição metafísica o propôs⁵¹, além de ser um fio condutor de toda a obra de Nietzsche, surge em diversos aforismos de HH como um exame histórico e psicológico dos *erros* criados em torno de tal conceito. Um destes *erros* denunciados por Nietzsche está na crença de que a verdade eterna pode ser encontrada através da linguagem. Na visão nietzscheana, desde o pensamento clássico grego essa crença na linguagem é tomada como um pressuposto. Platão, por exemplo, sob influência da concepção socrática, desenvolve sua teoria do conhecimento identificando a *verdade* aos princípios universais do mundo inteligível, alcançados pela razão através do poder da dialética, isto é, de “[...] captação, baseada na intuição intelectual, do mundo das Ideias, da sua estrutura e do lugar que cada Ideia ocupa em relação às outras Ideias nessa estrutura” (Antiseri; Reale, 1990, p. 150).

Apesar de Nietzsche reconhecer a importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura, ao passo que “[...] nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor” (HH I, 11), o filósofo recusa a possibilidade de que os conceitos possam ser tomados como verdades eternas a respeito das coisas em si mesmas, visto que não há uma correspondência direta da linguagem com o real, o mundo físico⁵², que permita essa afirmação. Ao assumir essa convicção, para Nietzsche, o ser humano propagou

⁵¹ É importante destacar que Nietzsche desenvolve uma interpretação bem particular sobre o que denomina *metafísica* na tradição filosófica. Em sua obra, é possível encontrar frequentemente o uso do termo metafísica fazendo referência à diversos pensadores de diferentes correntes teóricas. Como indica Weber (2011), segundo a interpretação nietzscheana, “toda a tradição filosófica não faz mais que variar o gesto inaugural platônico de divisão do mundo entre o visivelmente imperfeito e o perfeito que apenas vemos com as luzes naturais da inteligência ou, quando até isso nos é interdito, com as luzes artificiais da fé.” (Weber, 2011, p.177). A generalização feita por Nietzsche, reduz, de certo modo, grande parte da filosofia a mera reprodução das convicções metafísicas, o que as torna, portanto, o grande alvo erigido pela crítica do filósofo.

⁵² Nietzsche trabalha ao longo de seus escritos diferentes concepções de *realidade*, contudo, neste trecho em específico, o filósofo está se opondo ao dualismo de mundos, no qual, é afirmada a existência de uma realidade metafísica absoluta e imutável distinta da realidade concreta do vir-a-ser. Portanto, o termo *realidade* está sendo empregado por Nietzsche como mundo terreno, em sentido oposto ao de mundo inteligível.

historicamente um “erro monstruoso” ao acreditar que possuía através da linguagem o acesso à realidade essencial do mundo, a qual teria em seus sistemas conceituais o conhecimento verdadeiro das coisas (HH I, 11). De acordo com o filósofo:

Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *aeternae veritates* (verdades eternas), o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo. O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas. (HH I, 11, grifos do próprio autor)

Em consequência deste engano, como aponta Nietzsche, o ser humano reputou a si mesmo uma posição ontológica distinta em relação aos demais animais – a de senhor do conhecimento verdadeiro do mundo. Inevitavelmente esse problema também remonta a filosofia grega clássica, pois, “[...] ao exaltar o homem como portador do *logos*”, ou seja, do discurso, “e ao fazer da relação dialógica a relação humana fundamental, Sócrates é provavelmente a fonte principal da definição do homem como *zôon logikón* (animal racional)” (Vaz, 1991, p.35, grifo nosso). Posteriormente, com a sistematização feita por Aristóteles acerca da natureza humana o conceito de *animal racional* tornou-se o modelo predominante na tradição ocidental, servindo de paradigma desde o humanismo clássico até a filosofia moderna. Na perpetuação dessa definição de ser humano, de acordo com Nietzsche, encontra-se um “defeito hereditário dos filósofos” que consiste no erro de considerar o humano “[...] como uma *aeterna veritas* [verdade eterna], como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas” (HH I, 2, grifos do próprio autor). A falta de sentido histórico acerca da evolução humana, faz com que os filósofos analisem o ser humano de seu tempo como um objeto fixo e inalterado, desconsiderando que ele “veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser” (HH I, 2). Deste modo, Nietzsche se opõe radicalmente a concepção de *animal racional* baseada no conceito de razão como uma verdade essencial acerca do ser humano, pois, segundo ele, “*não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas” (HH I, 2, grifos do próprio autor).

A cisão ontológica criada pelo humano em relação ao animal carrega o preconceito de que “quanto maior sua distância dos outros animais — quanto mais ele aparece como gênio entre os animais —, tanto mais perto chega da real essência do mundo e de seu conhecimento” (HH I, 29). O ser humano acreditou

chegar à essa essência das coisas em si por meio da religião e da arte, o que na visão de Nietzsche também é um *erro*, pois, essas atividades são apenas criações demasiado humanas que não possuem como origem um puro conhecimento. A vida e a experiência vieram a ser e continuam a se transformar constantemente, mas o ser humano as observa com suas “exigências morais, estéticas e religiosas”, o que torna necessária a existência de uma grandeza fixa na qual possa se apoiar para, a partir dela, retirar suas conclusões acerca da origem e da finalidade de todas as coisas (HH I, 16). Segundo Nietzsche, ao realizar uma “história da gênese do pensamento”, a ciência poderia vir a demonstrar que, apesar de ser o resultado de “erros e fantasias” do próprio humano, essa visão de mundo é uma herança acumulada durante nossa evolução como seres orgânicos e, portanto, nela residiria “o valor de nossa humanidade” (HH I, 16)⁵³.

Destas primeiras considerações, é possível notar que ao criticar os *erros* cometidos pela metafísica em seus pressupostos sobre a verdade o conceito tradicional de ser humano é desconstruído a partir de suas bases. Assim, ao retomar o aforismo 519 torna-se mais clara a relação de continuidade que o filósofo estabelece entre o animal e o ser humano ao afirmar que “O erro fez dos animais homens” (HH I, 519). Dessa proposição pode-se inferir que, na concepção do filósofo, a convicção na existência de verdades absolutas capazes de serem apreendidas pela razão humana, foi o *erro*, e não a *verdade*, que fundamentou a distinção do ser humano em relação a sua origem animal. Ao questionar - “a verdade seria capaz de tornar a fazer do homem um animal?” (HH I, 519) -, Nietzsche está propondo uma nova maneira de conceber o ser humano a partir de um novo modo de compreensão da “verdade”, que não mais àquela de “tempos e homens metafísicos” (HH I, 3). Quanto a isso, Nietzsche vê na ciência o potencial de desvelamento das origens dos processos pelos quais o ser humano criou um mundo metafísico tão distinto da experiência apreendida do mundo físico. De acordo com o filósofo, quando a religião, a arte e a moral forem descritas sem a utilização de hipóteses metafísicas para explicar sua gênese, então “[...] deixaremos para a

⁵³ Quando comparado ao que foi exposto sobre a II Co. Ext. no capítulo anterior, é possível notar que o ponto de vista de Nietzsche em relação aos estudos e métodos históricos passou por uma mudança em HH I. Inicialmente crítico dos estudos históricos convencionais, Nietzsche passa a destacar a importância da história cultural e da história natural na formação da compreensão dos filósofos sobre o humano e o mundo. A partir de então, a perspectiva histórica tornou-se um fator crucial em suas ideias e desempenhou um papel fundamental ao longo de sua trajetória intelectual.

fisiologia e a história da evolução dos organismos e dos conceitos a questão de como pode a nossa imagem do mundo ser tão distinta da essência inferida do mundo” (HH I, 10).

Tendo em vista que a proposta do autor de HH é a de explorar as diversas perspectivas que um mesmo tema pode apresentar, movimento que o próprio filósofo espera de seu leitor, é necessário ainda esclarecer outro aspecto do *erro* que, de acordo com Nietzsche, separou a humano do animal: a moral. A investigação acerca da moral percorre toda a sua obra, contudo, em HH o papel da ciência recebe um maior destaque com a análise psicológica e fisiológica adotada por Nietzsche ao observar os fundamentos metafísicos sobre os quais foram erigidos os valores e normas morais. Assim como também o faz com a noção de verdade, o filósofo procede uma reavaliação da compreensão tradicionalmente estabelecida acerca da moral no pensamento ocidental, indicando como os *erros* encontrados em suas suposições fizeram com que o ser humano se considerasse um ser mais elevado que o animal. No aforismo 40 de HH, intitulado *O superanimal*, a crítica é colocada da seguinte maneira:

A besta que existe em nós quer ser enganada; a moral é mentira necessária, para não sermos por ela dilacerados. Sem os erros que se acham nas suposições da moral, o homem teria permanecido animal. Mas assim ele se tomou por algo mais elevado, impondo-se leis mais severas. (HH I, 40)

A relação do ser humano com sua animalidade baseia-se em uma auto domesticação⁵⁴, pois, para impedir que essa *besta* que o constitui transponha-se sobre si, o humano impõe-se leis morais que lhe servem como instrumentos de supressão de sua própria interioridade. Essa domesticação ocorre através do engano, um autoengano, necessário para que o ser humano não se identifique com o animal e deste modo se mantenha distante desse *perigo*. Porém, quais são então esses *erros* cometidos pelas suposições da moral que fundamentam a separação entre o humano e o animal?

Quando Nietzsche considera o ser humano em seu nível orgânico ele o

⁵⁴ Em HH o tema da *domesticação* é apresentado de modo superficial, podendo ser notado apenas como uma pequena observação do autor em relação ao problema maior da metafísica e da moral. Entretanto, sua tese da *domesticação humana* passa a adquirir maior desenvolvimento a partir de textos como *Assim falou Zaratustra* (1883), *Além do bem e do mal* (1886) e *Genealogia da moral* (1887), nos quais, ocupa um lugar de destaque na crítica do filósofo aos ideais modernos, ao cristianismo, e, principalmente, ao processo civilizatório como um todo.

vincula aos demais seres vivos em um movimento evolutivo comum a todos. Essa forma de compreensão faz com que o filósofo aborde a psicologia humana em termos fisiológicos, ou seja, as sensações e o pensamento são considerados a partir de seus estágios primordiais de percepção e afecção. Isto fica mais claro com a argumentação colocada por Nietzsche no aforismo 18 de HH, na qual o autor defende que as ideias de “substância” e “liberdade do querer” são erros “fundamentais do homem” tratados pela metafísica como “verdades fundamentais” (HH I, 18). A hipótese sustentada pelo autor de HH é a de que

O primeiro nível do (pensamento) lógico é o juízo, cuja essência consiste, segundo os melhores lógicos, na crença. Na base de toda crença está a sensação do agradável ou do doloroso em referência ao sujeito que sente. Uma terceira e nova sensação, resultado das duas precedentes, é o juízo em sua forma inferior. — A nós, seres orgânicos, nada interessa originalmente numa coisa, exceto sua relação conosco no tocante ao prazer e à dor. (HH I, 18, grifo do próprio autor)

Ao se construir uma *história da gênese do pensamento*, remontando às origens evolutivas da espécie humana, seria possível, segundo Nietzsche, verificar que é próprio aos seres orgânicos “inferiores” perceberem aquilo que os cerca como algo imutável e idêntico a si mesmos o tempo todo (HH I, 18). Com o desenvolvimento da percepção dos estímulos de “prazer e desprazer os seres orgânicos começaram a diferenciar as coisas a partir da relação que estabeleciam particularmente com cada uma. Desta forma, cada coisa é identificada com apenas “um” único atributo advindo de uma relação de prazer ou desprazer (HH I, 18). O ser humano, sendo um ser orgânico, também carrega esse traço hereditário que é manifestado em seu modo de pensar. De acordo com Nietzsche, este traço pode ser verificado na crença de que “há coisas iguais” e que cada uma possui uma “substância” (HH I, 18). Nietzsche também aponta que nos momentos em que essa relação de prazer e desprazer não é tornada consciente “o mundo e cada coisa não têm interesse para nós” e, então, “não notamos mudança neles” (HH I, 18). A crença de que tudo é “uno e imóvel” caracteriza um “primeiro nível do lógico” que precede qualquer pensamento de “causalidade”, ou seja, assemelha-se às primeiras crenças desenvolvidas pelos seres orgânicos (HH I, 18).

O filósofo então procede:

[...] ainda hoje acreditamos, no fundo, que todas as sensações e ações sejam atos de livre-arbítrio; quando observa a si mesmo, o indivíduo que sente considera cada sensação, cada mudança, algo

isolado, isto é, incondicionado, desconexo, que emerge de nós sem ligação com o que é anterior ou posterior. Temos fome, mas primariamente não pensamos que o organismo queira ser conservado; esta sensação parece se impor *sem razão e finalidade*, ela se isola e se considera *arbitrária*. Portanto: a crença na liberdade da vontade é erro original de todo ser orgânico, de existência tão antiga quanto as agitações iniciais da lógica; a crença em substâncias incondicionadas e coisas semelhantes é também um erro original e igualmente antigo de tudo o que é orgânico. (HH I, 18, grifos do próprio autor)

Deste modo, Nietzsche segue o caminho oposto ao proposto por Kant. Para o filósofo de Königsberg, o “livre arbítrio” é algo que “pode ser determinado independentemente de impulsos sensíveis” (Kant, 2001, p. 649). A liberdade da vontade é considerada por Kant em seu sentido transcendental, que não é determinado pela psicologia ou por causas naturais, mas sim por leis prescritas *a priori* pela razão prática de maneira independente de todas as causas do mundo sensível. Ao ver de Nietzsche, quando Kant afirma isto, ele está considerando um “conceito de natureza” que foi produzido como uma representação da natureza, mas carregado com diversos “erros” da razão (HH I, 19). A crença no livre-arbítrio, entendido como uma autodeterminação incondicionada de vontade, tem sua origem identificada ao estágio do pensamento pré-causal, ou seja, quando a percepção dos seres orgânicos não estava desenvolvida o suficiente para que houvesse uma compreensão mais apurada a respeito das diferentes causas envolvidas na constante mudança a que as coisas estão submetidas. Portanto, ao tornar a crença no livre-arbítrio e na liberdade da vontade seus princípios, desconsiderando os fatores psicofisiológicos envolvidos na determinação da ação, a moral ocidental acabou reproduzindo *erros* como pressupostos, que, de certo modo, seriam vestígios de um modo de raciocínio herdado pelo ser humano de estágios evolutivos mais primitivos.

Essa forma de análise psicológica acerca da crença no livre-arbítrio também aparece no aforismo 39 de HH. Segundo o filósofo, uma ação é julgada como “boa ou má”, primeiramente, de acordo com suas consequências, isto é, se são “úteis ou prejudiciais” ao indivíduo (HH I, 39). Porém, logo que essas consequências são “esquecidas” a qualidade de “bom ou mau” acaba sendo atribuída à ação em si mesma, o que incorre em uma moralização dos atos e posteriormente de suas motivações (HH I, 39). A partir de uma regressão, a imputação moral recai então sobre o “ser do homem”, no qual, a motivação da ação surgiu. Assim,

sucessivamente, o ser humano é tornado “[...] responsável por seus efeitos, depois por suas ações, depois por seus motivos e finalmente por seu próprio ser” (HH I, 39). Entretanto, Nietzsche discorda completamente desse tipo de compreensão moral, pois, considera que o próprio ser humano é um produto de “elementos e influxos” de seu passado e sua configuração presente é uma consequência necessária disso, ou seja, não é de responsabilidade do indivíduo a configuração de seu ser e, conseqüentemente, de seus motivos, ações ou efeitos (HH I, 39). “Com isso”, conclui o filósofo, “chegamos ao conhecimento de que a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio” (HH I, 39).

2.1.2 Vir-a-ser, Perspectivismo e Animalidade

Tendo em vista esses apontamentos, torna-se mais clara a vinculação dos *erros* denunciados por Nietzsche aos pressupostos metafísicos da tradição filosófica e moral. As concepções de *verdade*, *razão*, *substância* e *livre-arbítrio* desvelam-se como os *erros* que serviram de base para a construção do conceito ocidental de ser humano⁵⁵. Esses enganos, segundo o filósofo, seriam resultados de paixões, autoilusão, e falta de modéstia do ser humano ao buscar em si uma suposta natureza desvinculada de sua animalidade e, com isso, acreditou possuir uma substancialidade imutável em seu ser, uma racionalidade com propriedades universais, ou, então, a plena liberdade sobre seu querer.

É sobre essas premissas que Nietzsche então levanta a questão - “a verdade seria capaz de tornar a fazer do homem um animal?”, ou seja, após as crenças criadas entorno do conceito de ser humano serem desveladas como “erros” perpetuados historicamente, o conhecimento a respeito da real condição humana seria capaz de desfazer o equívoco da separação entre o humano e o animal? (HH I, 519) Desta maneira, ao identificar a *verdade* com a personagem Circe no aforismo 519, Nietzsche propõe uma perspectiva de reconhecimento da animalidade como condição imanente do ser humano, e, portanto, sua referência não é a ideia de *verdade metafísica* ou *moral*, como defende Barbosa, mas sim algo completamente

⁵⁵ Lembrando que a crítica de Nietzsche está voltada à concepção metafísica de ser humano perpetuada pela filosofia ocidental, o que de maneira alguma coincide com o significado científico de ser humano enquanto espécie animal.

distinto disso. Como bem aponta Weber (2011), a proposta de “superção da metafísica” e a “transvalorção de todos os valores”, marcas do pensamento tardio de Nietzsche, constituíram-se a partir de mudanças radicais presentes já em HH, no qual, “a referência à ciência, à história e à psicologia se inscrevem no projeto de crítica à metafísica, à religião e à moral [...]” (Weber, 2011, p.173). Desta forma, a ciência é tomada como perspectiva contrária ao dogmatismo metafísico e as convicções da tradição filosófica, servindo a Nietzsche como referencial de conhecimento acerca do movimento das coisas, da história evolutiva dos seres e da psicofisiologia do ser humano.

Ao reconstruir a forma de argumentação utilizada na maior parte dos aforismos citados anteriormente, é possível notar que Nietzsche defende, ainda que de modo variado, alguns pressupostos acerca da constituição do ser humano que juntos formam uma determinada concepção antropológica do filósofo. Um primeiro pressuposto seria o do *vir-a-ser*. O autor de HH lança mão diversas vezes da afirmação de que não existem coisas imutáveis, verdades eternas e nem valores absolutos, pois, tudo se constitui a partir de um constante movimento histórico que caberia à ciência descrever. No caso do ser humano não é diferente, sua racionalidade, seu caráter, suas crenças e convicções foram todas produzidas no decorrer de sua evolução como espécie. Portanto, o ser humano não é uma “verdade eterna”, uma “constante em todo o redemoinho”, e, muito menos, uma “medida segura das coisas” (HH I, 2). De maneira irônica, Nietzsche chega até a levantar a questão se

Talvez toda a raça humana seja apenas uma fase evolutiva de determinada espécie animal de duração limitada: de modo que o homem viria do macaco e tornaria a ser macaco, não existindo ninguém que tivesse interesse em presenciar tal estranho desfecho de comédia. (HH I, 247)

Outro pressuposto verificado no pensamento de Nietzsche é o perspectivismo. Mas, é preciso esclarecer de antemão que Nietzsche não desenvolveu uma teoria a respeito do perspectivismo, contudo, tornou-se comum a atribuição desse termo a sua obra, ainda que com sentidos diversos. Contudo, perspectivismo é entendido aqui como à maneira própria do ser humano conhecer as coisas, isto é, todo conhecimento é determinado pela avaliação do ser humano e determinado por sua configuração fisiológica e psicológica. Assim, ao considerar aspectos particulares aos seres humanos como fundamentos ontológicos de uma

suposta natureza distinta e mais elevada em relação aos demais seres, esse tipo de doutrina impõe uma visão valorativa sobre a natureza que parte de uma avaliação parcial sobre ela. Deste modo, ainda que se acredite ter alcançado algum conhecimento absoluto, a religião, a arte e a filosofia nada mais fazem do que enunciar visões antropocêntricas acerca da realidade e do próprio ser humano.

Apesar de os estudiosos da obra de Nietzsche terem começado somente a pouco tempo a dar atenção para esse tema, a dimensão animal do ser humano, além de sua relação com os demais seres vivos, mostra-se muito significativa na argumentação do autor de HH, estando quase sempre atrelada de algum modo as ideias de *vir-a-ser* e de *perspectivismo*. O *vir-a-ser* da animalidade humana constitui o cerne do processo evolutivo descrito pela história natural. Já o *perspectivismo* representa o modo com que o animal humano compreende suas relações com o mundo e como sua condição determina a significação que é dada a cada uma delas. De modo geral, a vinculação do ser humano com sua animalidade, em outras palavras, sua dimensão física, corpórea e orgânica, também serve ao pensamento nietzscheano como um pressuposto em sua argumentação contra a metafísica e a moral.

2.1.3 Conclusão

Baseado nessas considerações, seria contraditório estabelecer aqui uma suposta definição nietzscheana de ser humano, visto que o processo de conceituação é justamente um dos principais alvos da crítica de Nietzsche. Contudo, as ideias de *vir-a-ser*, *perspectivismo* e *animalidade* expõem não apenas uma perspectiva acerca da condição humana, mas justamente a possibilidade de se ter múltiplas concepções sobre o humano. Nesse sentido, a *verdade* de que fala Nietzsche no aforismo 519, poderia ser traduzida como a desmistificação da natureza humana, pois, o conhecimento antropomórfico e moralizante é incapaz de assumir as diversas configurações que dispõe o ser humano. A recolocação do ser humano em contato com sua animalidade, ou seja, sua origem biológica, sua constituição fisiológica e sua condição de ser orgânico, seria justamente a atividade da *verdade* como Circe. Assim, a pergunta colocada por Nietzsche - A verdade seria capaz de tornar a fazer do homem um animal? – poderia receber uma resposta afirmativa se o ser humano fosse capaz de compreender que a imagem que ele

criou de si mesmo é apenas o resultado da ilusão gerada por sua vaidade.

2.2 A MORALIDADE E A ANIMALIDADE (A)

2.2.1 Dualismo corpo e alma

O tema da animalidade em *Aurora*, surge de modo mais sutil do que o encontrado em HH. Porém, os problemas em que essa temática está inserida são os mesmos que seguirão como fios condutores por toda a obra de Nietzsche: o conceito de ser humano e a fundamentação da moral. A imagem que o ser humano construiu sobre si é “escavada e solapada” pela crítica nietzscheana, em particular, por meio da ênfase da história evolutiva da espécie humana e do exame psicológico acerca do conhecimento e dos sentimentos morais. Trata-se aqui então de demonstrar como Nietzsche aplica esse procedimento crítico sobre as noções tradicionais de caracterização do ser humano, ressaltando a animalidade como um dos principais pressupostos da análise do filósofo.

No aforismo 31, intitulado “O orgulho pelo espírito”, Nietzsche aborda o problema da separação entre homem e natureza considerando a teoria da evolução, colocada como “teoria da descendência de animais”, e o preconceito da ideia de espírito como principais premissas em sua argumentação. Diz Nietzsche:

O orgulho do homem, que se opõe à teoria da sua descendência de animais e situa um grande hiato entre natureza e homem — esse orgulho tem seu fundamento num preconceito quanto ao que é espírito: e tal preconceito é relativamente jovem. Na longa pré-história da humanidade pressupunha-se o espírito em toda parte e não se pensava em honrá-lo como privilégio do homem. Tendo-se feito do espiritual (juntamente com todos os impulsos, maldades, inclinações) uma propriedade comum e, portanto, vulgar, não se sentia vergonha em descender de animais ou árvores (as linhagens nobres viam-se honradas por essas fábulas) e enxergava-se no espírito aquilo que nos une à natureza, não o que nos separa dela. Assim o indivíduo educava-se na modéstia — de igual modo, em consequência de um preconceito (A, 31).

Neste trecho, o filósofo trata de duas concepções distintas de espírito, mas igualmente metafísicas. Ainda que os sentimentos causados sejam opostos, tanto a ideia do espírito enquanto propriedade comum a todas as coisas, quanto a ideia do espírito como privilégio do ser humano, são entendidas como preconceitos históricos

da humanidade que fundamentam perspectivas acerca da realidade das coisas e da condição humana. Por um lado, a união espiritual com a natureza produz um sentimento de modéstia que a humanidade perdeu no decorrer tempo. Destituindo de espírito os animais, a reivindicação do espírito como essência do humano fomenta um sentimento de orgulho que não mais reconhece sua descendência animal.

O ser humano se distanciou da natureza em busca do campo espiritual. O resultado desse movimento da humanidade, segundo Nietzsche, foi que “Em toda parte em que predominou a doutrina da pura espiritualidade, ela destruiu, com seus excessos, a força nervosa: ela ensinou a menosprezar, negligenciar ou atormentar o corpo, a desprezar e mortificar o próprio homem por causa de seus instintos” (A, 39). O ser humano ao se tornar mais espiritual, não somente perde o vínculo com sua história evolutiva, como também com sua própria constituição natural que é corpórea e instintiva.

Neste contexto, é possível reconhecer que a metafísica espiritual criticada por Nietzsche se apresenta como dualismo corpo e espírito, de modo que, espírito aparece como sinônimo da concepção tradicional de alma, isto é, como algo distinto e separado do corpo. Na história da filosofia essa cisão e ocorre desde Sócrates, que assume a tarefa de conhecer o ser humano como objetivo central de sua filosofia, ou seja, descobrir qual é a essência que distingue o ser humano dos demais objetos. A resposta que Sócrates encontra para tal problema é a identificação da alma como a realidade última do humano, e, “[...] por ‘alma’ Sócrates entende a nossa razão e a sede de nossa atividade pensante e eticamente operante. Em poucas palavras: para Sócrates a alma é o eu consciente, ou seja, a consciência e a personalidade intelectual e moral” (REALE; ANTISERI, 2003a, p.95). Assim, o filósofo grego estabelece a dualidade humana que distingue corpo e alma. O corpo é compreendido como mero instrumento da alma que, por sua vez, seria propriamente o sujeito – *psyché*, consciência ou razão. Considerando que a razão humana detém o domínio sobre aquilo que é corpóreo – impulsos, paixões, prazer e dor -, Sócrates entende que o domínio sobre si é a manifestação da excelência (*areté*) humana. Deste modo, “[...] o autodomínio significa domínio da própria racionalidade sobre a própria animalidade, significa tornar a alma senhora do corpo e dos instintos ligados ao corpo” (REALE; ANTISERI, 2003a, p.96).

A concepção dualista de ser humano proposta por Sócrates terá continuidade

e aprofundamento com a teoria do “mundo das Ideias” de seu discípulo Platão. Entretanto, não apenas o ser humano dispõe de duas dimensões - corpo e alma - como a própria realidade também se encontra dividida entre o sensível e o inteligível. Desta forma, “[...] com a teoria das Ideias, Platão pretendeu sustentar o seguinte: o sensível só se explica mediante o recurso ao suprassensível, o relativo com o absoluto, o móvel com o imóvel, o corruptível com o eterno” (REALE; ANTISERI, 2003a, p.141). O plano inteligível ou suprassensível existe em si mesmo e por si mesmo, portanto, sua objetividade independe da realidade física e da perspectiva do ser humano. As Ideias são consideradas não apenas como conceitos da linguagem, mas a essencialidade e forma de todos os objetos sensíveis, ou seja, o “verdadeiro ser” que faz com que as coisas sejam aquilo que são. A obtenção do conhecimento verdadeiro ocorre por meio da dialética, porém, com um novo significado em relação àquela proposta por Sócrates, pois, a captação da “verdade” é baseada na intuição intelectual que a “alma racional” realiza da estrutura do “mundo ideal” e da relação das Ideias nessa estrutura. Por conseguinte, para que a alma humana possa acessar o mundo das Ideias e “[...] para poder conhecer tais realidades ela deve possuir, necessariamente uma natureza afim com elas. Caso contrário, essas realidades ultrapassariam as capacidades da alma. Consequentemente, como são imutáveis e eternas, a alma também tem de ser eterna e imutável” (REALE; ANTISERI, 2003a, p.154).

O dualismo entre a realidade suprassensível e a realidade sensível não se configura como oposição, mas sim como uma relação de correspondência da essência das coisas sensíveis com as Ideias absolutas e eternas. No entanto, o dualismo antropológico de Platão afirma uma distinção radical entre alma e corpo, que, diferentemente da noção socrática de corpo, entendido como instrumento da alma, transforma-se numa oposição ontológica da condição humana. Como aponta Reale e Antiseri, “[...] o corpo é visto não tanto como receptáculo da alma, à qual deve a vida juntamente com suas capacidades de operação [...], e sim, ao contrário, como ‘tumba’ e ‘cárcere’ da alma, isto é, como lugar de expiação da alma” (REALE; ANTISERI, 2003a, p. 152). O corpo é compreendido como algo estranho ao ser humano, sendo-lhe atribuído aspectos moralmente negativos, pois, é no corpo que está “[...] a raiz de todo mal, fonte de amores insensatos, de paixões, inimizades, discórdias, ignorância e loucura” (REALE; ANTISERI, 2003a, p.152). Por outro lado, a alma recebe atributos inteiramente outros: o corpo está vinculado ao mal e a

ignorância, a alma à capacidade de alçar ao conhecimento verdadeiro do bem em si mesmo; do corpo provém as paixões insensatas, da alma racional o caminho da virtude; o corpo é corruptível e mortal, a alma é eterna e imutável.

No contexto de *Aurora*, Nietzsche não descreve com exatidão o que ele concebe por corpo. No entanto, como bem aponta Oliveira (2009), o corpo reflete a dinâmica das pulsões, instintos, afetos, apetites e paixões presentes no fenômeno da vida. Ao rejeitar o dualismo, Nietzsche amplia a concepção de corpo para além da matéria, abrangendo também o que anteriormente era denominado como "espírito", "alma" ou mesmo "razão". Esses domínios não são, como se estabelecido pela tradição metafísica, entidades separadas, mas sim partes integrantes do corpo. O corpo é compreendido como um "aglomerado" expandido que supera a visão convencional, desmistificando a interpretação limitada que subjazia à sua crítica. Essa visão sobre o corpo também é justificada pela importância que Nietzsche confere a história fisiológica e psicológica para a filosofia, entendida como um processo resultante da interação entre a história e a psicofisiologia (Oliveira, 2009).

O desprezo do corpo será combatido por Nietzsche durante toda a extensão de sua obra. Na ótica do filósofo, o corpo é "[...] o fio condutor para a compreensão do humano, para interpretar todas as questões, desde as premências vitais, do dia-a-dia, até as ideias consideradas como as mais elevadas, mais complexas da reflexão filosófica" (BARRENECHEA, 2011, p. 9). Com isso, percebe-se a postura profundamente crítica de Nietzsche em relação a todas as concepções que favorecem, na interpretação do ser humano, aspectos racionais, conscientes ou espirituais, relegando ao segundo plano o aspecto corporal e carnal. Posteriormente, Nietzsche indicará que o corpo seja o fio condutor interpretativo, pois, em sua visão, representa algo mais rico, mais claro e mais próximo da condição concreta (BARRENECHEA, 2011). Portanto, segundo Nietzsche, o corpo permite observações mais precisas, sendo considerado um fenômeno mais abrangente que autoriza uma compreensão mais clara e profunda do ser humano. O corpo não é posto pelo filósofo como algo substancial, mas sim como um conjunto relacional de forças instintivas, caracterizadas pelo movimento constante do confronto vital. Deste modo, os maiores problemas da história da filosofia são abordados por Nietzsche a partir da análise dos instintos, afetos, comportamentos. Em outras palavras, tudo que é fisiológico, orgânico e corporal é considerado como questão de primeira ordem para a reflexão acerca de qualquer problema filosófico.

A falta de consideração da tradição metafísica quanto a importância do corpo, produziu incontáveis preconceitos, a partir dos quais, o conceito de ser humano foi engendrado. A preconização dessa visão no ocidente serviu de base para o antropocentrismo difundido pela religião desde a antiguidade. Apesar de os gregos reconhecerem a elevação da alma em relação ao corpo e o distanciamento ontológico do ser humano para com os animais é somente com o advento do cristianismo que o ser humano passa a ocupar o centro do cosmos, algo que os gregos não reconheciam (REALE; ANTISERI, 2003b, p.13). O ideário bíblico além de reafirmar a alma em detrimento do corpo, o ser humano é considerado “[...] como criatura privilegiada de Deus, feita ‘à imagem’ do próprio Deus e, portanto, dono e senhor de todas as outras coisas criadas por ele” (REALE; ANTISERI, 2003b, p.13).

O antropocentrismo religioso é também alvo da crítica nietzscheana em *Aurora*⁵⁶. Nietzsche aponta que a “grandeza” buscada pelo ser humano na “procedência divina” já não é um caminho permitido para a modernidade, pois, a descendência animal é uma constatação que já não pode ser negada pela humanidade - em seu passado “[...] se acha o macaco, juntamente com outros animais terríveis [...]” (A, 49). Se a origem divina é agora ocupada pela origem animal, restou ao ser humano buscar sua “afinidade com Deus” na finalidade de existência. Contudo, a partir da perspectiva da história geral da vida, essa escatologia do ser humano seria uma grande exceção do cosmos, o que indica uma tentativa de destaque de uma única espécie entre as demais. Nas palavras de Nietzsche:

Não importa o quanto a humanidade possa ter evoluído — e talvez ela esteja, no fim, ainda mais baixa do que no começo! — para ela não há transição para uma ordem mais alta, assim como a formiga e a lacraia não podem, no final de sua “trajetória terrestre”, alcançar o parentesco divino e a eternidade. O tornar-se arrasta atrás de si o

⁵⁶ A crítica de Nietzsche ao antropocentrismo cristão será tema fundamental de seu pensamento tardio. Em *O anticristo* (1888), texto que leva por subtítulo “Maldição ao cristianismo”, o filósofo volta-se contra o antropocentrismo cristão. Esse antropocentrismo, ao conferir um estatuto sagrado à vida humana, determina o posicionamento hierarquicamente superior do ser humano em relação aos demais seres vivos. Por outro lado, na perspectiva evolucionista da modernidade, na qual o “desejo de Deus” não é mais considerado como critério do desenvolvimento humano, a hierarquização do ser humano sobre os animais é alterada. O ser humano não é mais reconhecido absolutamente como “a coroa da criação”, pois “cada ser existente se acha, ao lado dele, no mesmo nível de perfeição” (AC, 14). Contudo, a vaidade da espécie humana sustenta-se agora sob a alegação de ser o “animal mais forte porque é o mais astucioso” (AC, 14). Entretanto, em discordância Nietzsche afirma que, para além de uma igualdade de valor da existência humana e de outros animais, o ser humano é o “mais malgrado, o mais doentio, o que mais perigosamente se desviou de seus instintos” (AC, 14).

haver sido: por que haveria uma exceção a esse eterno espetáculo, uma exceção para um pequeno astro e uma pequena espécie que o habita? Fora com tais sentimentalismos! (A, 49).

O deslocamento do antropocentrismo operado por Nietzsche coloca o ser humano no mesmo grau de relevância dos demais animais quando aquele é observado a partir de sua participação na totalidade da vida. O sentimento de orgulho do ser humano o faz procurar um sentido na origem ou no fim de sua existência que comprove sua dimensão ultramundana e divina. Poder-se-ia questionar o motivo pelo qual o ser humano insiste nesta separação com a animalidade. Uma resposta que pode ser encontrada em *Aurora*, seria a de que o processo civilizatório necessita do “esquecimento” da ascendência animal da humanidade para seu desenvolvimento. A pré-história humana é descoberta pela “memória” quando, recuando longe, nas “irrupções da paixão e no fantasiar do sonho e da loucura”, as experiências primitivas da animalidade humana são recuperadas. Mas nem sempre o humano acessa essas recordações, resultando numa não compreensão de si mesmo. O “relaxamento da memória” faz surgir àqueles indivíduos, que são, - ironiza Nietzsche -, “[...] por assim dizer, gerados de semente divina e postos no mundo pela razão” (A, 312).

Vale ressaltar que as noções de esquecimento e memória apresentadas nesse trecho de *Aurora* são colocadas de um modo diverso daquele encontrado em outras obras do filósofo. Em sua *II Consideração Extemporânea*, Nietzsche apresenta o esquecimento como uma característica animal que o ser humano perdeu ao longo do tempo. Segundo o filósofo, invejado pelo humano, “O animal vive de forma *aistórica*: pois ele se absorve no presente, como um número, sem restar uma estranha fração” (II Co. Ext., 1). Ao contrário do animal, o ser humano “[...] luta contra a crescente e pesada carga do passado: esta o pressiona ou o enverga, sopesa seu passo como um fardo invisível e obscuro, que ele pode negar como ilusório e que, entre seus semelhantes, negaria com prazer para provocar inveja” (II Co. Ext., 1). Seguindo essa mesma compreensão, em *Genealogia da moral*, o filósofo aponta que o processo civilizatório fez com que o aparelho de esquecimento do ser humano, responsável pela “ordem psíquica”, a “paz” e a “etiqueta”, foi “danificado”. De acordo com Nietzsche: “Precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecer é uma força, uma forma de saúde *forte*, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o

esquecimento é suspenso em determinados casos nos casos em que se deve prometer” (GM II, 1). A memória é então compreendida como o meio de imposição da moral pelo processo civilizatório, visto que a vida em sociedade exige dos indivíduos o cumprimento de normas morais e racionais, dando origem a “história da responsabilidade”. Desta maneira, atendendo aos propósitos da civilização, a memória atua de modo quase ininterrupto no ser humano, garantindo com que os indivíduos em sociedade não se esqueçam de suas promessas, tornando-os seres constantes e confiáveis.

Isto posto, ao retomar o trecho supracitado de *Aurora*, é possível notar que Nietzsche se refere a memória como herança do ser humano advinda de sua ancestralidade animal, que vem a ser expressa em sua interioridade irracional das paixões, sonhos e loucura, diferentemente da noção de memória enquanto produto da violência do processo civilizatório. De outra parte, a concepção de esquecimento que o filósofo trata aqui não possui o mesmo sentido daquele “esquecimento animal”, apresentado nas obras citadas anteriormente, no entanto é utilizado como sinônimo de incompreensão da história humana por parte de alguns que, de tempos em tempos, ignoram o laço que a humanidade possui com sua procedência natural, resultando no surgimento de explicações metafísicas e religiosas sobre a origem dessa espécie.

2.2.2 Moralidade como Preconceito

Ao falar de *Aurora* em seu *Ecce Homo* (1888), Nietzsche afirma: “A questão da origem dos valores morais é para mim, portanto, uma questão de primeira ordem, porque condiciona o futuro da humanidade” (EH, *Aurora* 2). Quanto ao tema da animalidade não isso não é diferente. Neste livro, Nietzsche toca necessariamente na questão da moral, e, mais que isso, encontra na causa de toda a moralidade a “profundeza do mundo animal” que há no ser humano. No aforismo 26, intitulado “Os animais e a moral”, o filósofo afirma que mesmo as normas sociais mais refinadas possuem por trás de suas exigências a mesma intenção que é verificada no comportamento dos animais. De acordo com Nietzsche,

As práticas que são requeridas na sociedade refinada: evitar cuidadosamente o ridículo, o chamativo, o pretensioso, relegar tanto suas virtudes como suas veementes cobiças, mostrar-se como igual, inserir-se, diminuir-se — tudo isso que é a moral social encontra-se, grosso modo, em toda parte, até na profundeza do mundo animal, —

e apenas nessa profundidade enxergamos a intenção por trás dessas gentis precauções: quer-se escapar aos perseguidores e ser favorecido na busca da presa. Por isso os animais aprendem a se dominar e a dissimular de tal modo que alguns, por exemplo, adequam suas cores à cor do ambiente (mediante a chamada 'função cromática'), fazem-se de mortos ou assumem as formas e cores de outro animal ou de areia, folhas, líquens, fungos (aquilo que os pesquisadores ingleses designam por *mimicry* (mimetismo)). Dessa maneira o indivíduo se esconde na generalidade do conceito 'homem' ou na sociedade, ou se adequa a governantes, classes, partidos, opiniões da época ou do ambiente: e para todas as sutis maneiras de nos pormos felizes, gratos, fortes, enamorados, encontra-se facilmente o símile animal (A, 26).

Nesse trecho torna-se claro o reducionismo que Nietzsche opera acerca da moral, colocando seus fundamentos sobre os mesmos alicerces que estão apoiadas as ações dos demais animais. Apesar de toda a complexidade alcançada pela vida em sociedade, o ser humano compartilha das mesmas necessidades básicas que os animais. A busca pela conservação da vida encontra-se no cerne de toda conduta louvada como virtuosa socialmente. Inclusive, como destaca o filósofo, quando o indivíduo busca a verdade e o conhecimento sobre si e suas paixões, o que ele procura é segurança. Assim, toda a tradição moral é vista a partir dessa ótica naturalista, que, mesmo reconhecendo o distanciamento que o ser humano alcançou com seu refinamento histórico, destitui de qualquer fundamento metafísico seus valores, ao passo que aproxima da animalidade conceitos tomados tradicionalmente por ideais. Segundo ele,

Os primórdios da justiça, assim como da prudência, da moderação, da valentia — em suma, tudo aquilo que designamos pelo nome de virtudes socráticas é animal: uma consequência dos impulsos que ensinam a procurar alimento e escapar aos inimigos. Se considerarmos que também o homem superior apenas se elevou e refinou no tipo da alimentação e na ideia do que lhe é hostil, será lícito caracterizar todo o fenômeno da moral como animal (A, 26).

Colocando a moral sob os termos da sobrevivência, mais do que caracterizar o fenômeno da moral como animal, Nietzsche subverte as bases do pensamento socrático, sobre o qual, toda a tradição ocidental esteve fundada. O vínculo da moral com o modo de vida animal não está somente nas intenções por detrás de suas normas ou na finalidade de seus objetivos, mas inclusive no modo com que o ser humano produz juízos morais há também vestígios de um raciocínio herdado do animal. De acordo com o filósofo, ao observar a ação de alguém, o ser humano

primeiro se atenta para o seu resultado e como este o afeta. A partir disso, toma-se o efeito daquela ação como seu propósito e atribui como uma característica permanente do seu agente. Se o efeito é danoso àquele que julga, o agente é denotado como “indivíduo danoso”, mas, se ao contrário, o efeito de sua ação causar um benefício àquele que julga, logo lhe é atribuído o caráter de ser bom. Esse modo de raciocínio é, segundo Nietzsche, “Um triplo engano! Triplo erro imemorial! Talvez uma nossa herança dos animais e de sua faculdade de juízo!” (A, 102). O engano deve-se justamente à atribuição de um caráter bom ou mau ao indivíduo que executa uma ação, tendo como referência somente a relação ocasionada por determinada ação e seu efeito sobre aquele que julga. Essa forma de julgamento opera com a generalização de casos particulares, imaginando que o caso experienciado sempre será repetido por aquele sujeito, como se sua “essência” fosse boa ou má. Disso se conclui que haja indivíduos que sejam de fato “bons em si” ou “maus em si”. Tendo em vista essa forma de juízo moral, Nietzsche então questiona: “E por trás dessa verdadeira tolice não se acha o mais imodesto dos pensamentos ocultos, o de que nós mesmos devemos ser o princípio do bem, pois o bem e o mal se medem conforme a nossa medida?” (A, 102).

Ao operar com uma equivocada linha de raciocínio e tomar-se por princípio e medida do bem e do mal, os juízos morais são constituídos a partir do sentimento de orgulho do ser humano, que não leva em consideração sua especificidade enquanto animal, sua contingência enquanto sujeito e sua imprecisão enquanto juiz. Tendo isso em conta, Nietzsche apresenta a seguinte provocação a respeito da condição do ser humano: “‘*Humanidade*’. — Nós não consideramos os animais seres morais. Mas vocês acham que os animais nos consideram seres morais? — Um animal que podia falar afirmou: ‘Humanidade é um preconceito de que pelo menos nós, animais, não sofremos’.” (A, 333)

2.2.3 Conclusão

A partir da descentralização da visão antropocêntrica o processo civilizatório se demonstra fundamentalmente devedor da natureza animal. “Apesar do esforço para se afastar do esquecimento do animal pré-civilizado, a civilização revela em si seus traços: esquecimento, mau raciocínio, erro e ilusão” (Lemm, 2009, p. 13). A crítica de Nietzsche não se constitui como uma simples inversão de valores, não há

defesa de uma suposta superioridade da animalidade em relação à civilização. O que o filósofo busca com a retomada da questão animal é retirar da posição de privilégio noções historicamente engendradas pela tradição ocidental que mantiveram seu estatuto inquestionado pela filosofia, como é o caso da moral e do conceito de humano, indicando que suas bases foram construídas sobre o mesmo solo que em se encontra a imoralidade da animalidade. O ser humano tem sua autoridade questionada tanto internamente, com a investigação acerca da história dessa espécie e da análise psicológica de seus valores, quanto externamente, com a avaliação da forma de vida civilizada e dos rumos tomados pela humanidade a partir do ponto de vista natural, do animal.

Motivado pelo sentimento de orgulho, o animal humano busca de toda forma destacar-se da natureza. O dualismo corpo-espírito surge enquanto uma tentativa de fundamentar ontologicamente a diferença entre o humano e o não-humano. O ser humano enfrenta desafios significativos para aceitar plenamente sua existência no mundo, e isso está relacionado, em grande parte, a uma inadequada compreensão do corpo. Considerando-se como um animal enfraquecido pela expectativa de uma existência futura livre das limitações da finitude, o ser humano, segundo Nietzsche, não consegue perceber e vivenciar plenamente a riqueza de sua existência corporal. As narrativas que explicam uma origem divina do ser humano, ignorando por esquecimento sua origem animal, visam com isso elevar a humanidade sobre a natureza. O processo civilizatório suprimiu a animalidade que há no ser humano, impondo-lhe normas morais e condutas refinadas para o convívio social, com a formação dos juízos morais e das atribuições de valor apoiadas numa concepção antropocêntrica de bem e mal.

Todas essas tentativas de cisão entre o humano e o natural, ao passar pelo crivo de Nietzsche, demonstram-se atitudes próprias desta determinada espécie, que, apesar de toda sua complexidade, compartilha das mesmas necessidades primitivas que os demais seres vivos, tais como: 1. conceitos como “bem” e “mal” elaborados segundo a percepção particular de indivíduos que buscam o benefício próprio, isto é, a conservação e manutenção de sua existência; 2. O convívio em sociedade que, em sua estrutura mais fundamental, reflete os instintos de proteção do animal humano, verificado de maneiras distintas em outras espécies, mas compartilhado por todos; 3. Os erros e preconceitos metafísicos, do dualismo corpo-espírito e da origem divina, que foram difundidos por sentimentos de vaidade e

orgulho da humanidade. Como aponta Marton, Nietzsche “[...] rejeita qualquer explicação da origem e funções das aptidões humanas que não as tome, inicialmente, como fruto do desenvolvimento orgânico. No entanto, a posição que advoga extrapola os parâmetros do naturalismo” (Marton, 1984, p. 192). Não basta o reduzir todos os aspectos do ser humano à correlação animal ou à sua origem natural. Se Nietzsche contextualiza a condição do ser humano em termos evolutivos, é na produção histórica, cultural e social da humanidade que se concentra a maior parte de sua investigação. Portanto, ao defrontar-se com as críticas do filósofo alemão ao conceito tradicional de humano e à moralidade ocidental, tornou-se possível verificar em sua argumentação um forte apelo naturalista, ainda que essa não seja sua única perspectiva apresentada, com destaque para a relação do ser humano com a animalidade, como importante modo de compreensão do desenvolvimento dessa espécie.

2.3 INDIVÍDUO E ESPÉCIE (GC)

2.3.1 Conservação da Espécie

No aforismo que abre o Livro I de *A Gaia Ciência*⁵⁷, intitulado “os mestres da finalidade da existência”, Nietzsche trata da relação do indivíduo humano com a evolução geral de sua espécie. A premissa principal do filósofo é a de que todos os indivíduos realizam suas ações com o mesmo propósito: “fazendo o que ajuda à conservação da espécie humana” (GC I, 1). Esse objetivo não é resultado de um sentimento de amor pela humanidade, mas trata-se do mais antigo, forte e insuperável instinto de conservação. Nessa perspectiva geral sobre a humanidade, não é clara a distinção entre indivíduos bons ou maus, úteis ou nocivos, como poderia vir a ser apontado em relações particulares. No que diz respeito à espécie como um todo, até mesmo aquilo que é considerado “mau”, como “O ódio, a alegria com o mal alheio, a ânsia de rapina e domínio”, exerce uma importante função na “economia da conservação da espécie”, que, apesar de ser “pródiga, dispendiosa e, no conjunto, extremamente insensata”, segundo Nietzsche, “de modo comprovado,

⁵⁷ A partir daqui será utilizada a abreviatura GC.

até o momento conservou nossa estirpe.” (GC I, 1).

Ao considerar o movimento de conservação da humanidade, Nietzsche demonstra uma rígida rejeição da moralização e racionalização do ser humano. Em detrimento da manutenção da espécie, tanto o indivíduo moralmente mau, quanto o indivíduo moralmente bom, são igualmente responsáveis pelo fomento da humanidade. Do mesmo modo, tanto as ações consideradas “racionais”, quanto as “irracionais”, foram igualmente relevantes para a humanidade, pois “o que poderia ser nocivo à espécie já se extinguiu talvez há milênios e está entre as coisas que nem Deus pode mais conceber” (GC I, 1). Ao considerar que os fatores que poderiam ameaçar a existência humana já não oferecem perigo, Nietzsche retoma a ideia colocada pelo aforismo 5 de *Aurora*, no qual, ele afirma que “A grande conquista da humanidade, até agora, é não precisarmos mais temer continuamente os animais selvagens, os bárbaros, os deuses e os nossos sonhos” (A, 5). Nesta constatação feita pelo filósofo encontra-se a sua comprovação para a ideia de que o movimento evolutivo da humanidade, tal qual ele se desenvolveu até o momento, alcançou com êxito um estado de conservação muito mais seguro do que o que ocorrera em seu passado pré-histórico, quando a vulnerabilidade à agentes externos era uma preocupação preponderante.

Desta maneira, Nietzsche indica uma concepção de natureza que, em parte, nega a moralidade e a racionalidade como finalidades da vida humana, como sustentadas pela tradição filosófica, porém, em parte, também considera a razão e a moral como aspectos relevantes para a complexa “economia da conservação da espécie”, pois, em ambos os casos, o que realmente importa é a espécie como um todo e não a ação particular do indivíduo, que no conjunto é praticamente irrelevante. Nietzsche afirma:

Quando a tese de que ‘a espécie é tudo, o indivíduo, nada’ houver se incorporado à humanidade e a cada um, em cada instante, estiver livre o acesso a essa derradeira libertação e irresponsabilidade. Talvez então o riso tenha se aliado à sabedoria, talvez haja apenas ‘gaia ciência’. Por enquanto ainda é bem diferente, por enquanto a comédia da existência ainda não se ‘tornou consciente’ de si mesma, por enquanto este é ainda o tempo da tragédia, o tempo das morais e religiões (GC I, 1).

Para alcançar tal sabedoria, é imperativo que o indivíduo reconheça a insignificância de suas ações no contexto global, compreendendo sua limitação diante do universo, conforme expresso na metáfora de “sua ilimitada miséria de rã e

de mosca!" (GC I, 1). Essa percepção demanda, por sua vez, a habilidade de "rir de si mesmo" (GC I, 1). Como abordado em outras obras, o orgulho tende a incitar o comportamento humano de considerar-se o ápice da natureza, uma exceção entre os seres, o que impede a consciência cômica da existência de se revelar. Nietzsche observa na modernidade que, até agora, vivemos num período marcado pela tragédia, sob a influência de morais e religiões.

Os "fundadores" de morais e religiões, que avaliam a existência e atribuem valor a ela, segundo Nietzsche, acreditam "trabalhar no interesse de Deus", mas, assim como todos os indivíduos, aqueles também agem e vivem para promover a vida da espécie. O impulso pela conservação da espécie age sobre todos, sem exceção. A diferença está nos motivos atribuídos por cada um à suas ações. Os "mestres da finalidade da existência", a fim de esquecer que a existência humana é "no fundo é impulso, instinto, tolice, ausência de motivo", isto é, para censurar o riso sobre a existência, criam outras existências, inventam diversas éticas e avaliam erroneamente a natureza. As éticas da "razão" e das "paixões do espírito" negam as condições da vida em interesse do indivíduo. Segundo Nietzsche, "todas as éticas foram sempre tão tolas e antinaturais que cada uma delas arruinaria a humanidade, caso se apoderasse dela" (GC I, 1). Ao longo do tempo foram-se imaginadas muitas finalidades para a existência humana, mas a "eterna comédia do existir" em algum momento prevalece sobre essas elaborações, gerando a necessidade de o humano buscar sempre novas "doutrinas da finalidade". Nesta tentativa de fuga da natureza, o ser humano tornou-se um "animal fantástico", que precisa sempre acreditar que há uma "razão da vida" para que sua espécie perdure.

Assim, Nietzsche realiza uma crítica à toda proposta teleológica que visa dar sentido à existência do indivíduo desconsiderando as condições que a natureza lhe impõe. O ser humano, assim como todo animal, possui como motivo maior de sua existência a conservação de sua espécie, mas diferente de todos os animais, ele é o único que nega e precisa negar essa condição. A seriedade com que se defende o sentido inventado para a vida impede que o ser humano ria de si mesmo, fazendo com que sempre se estabeleçam ideias e coisas das quais não se pode rir, sejam elas avaliações morais, dogmas religiosos ou atributos da humanidade.

Algo que poderia ser questionado seria o motivo pelo qual a humanidade criou para si tantas imagens "antinaturais" de sua própria existência. Nietzsche indica que esse movimento resulta dos sentimentos de vaidade e orgulho, como fora

destacado em HH. Entretanto, há também neste movimento a influência de uma construção histórica acerca da condição humana e sua finalidade. Em GC, Nietzsche lança mão de uma perspectiva cientificista para desvelar as incoerências conceituais criadas em torno do ser humano, porém, o processo histórico de formação do humano moderno é considerado um importante caminho para a compreensão do filósofo acerca dos ideais e valores ocidentais. Como afirma Weber: “A noção de GC implica um novo saber, uma nova prática, uma nova sensibilidade, que, de modo algum é dado plenamente pela ciência. Ou seja, a valorização da ciência é um degrau pelo qual a humanidade deve passar, mas no qual não deve estacionar” (Weber, 2011, p.211).

Nesse sentido, Nietzsche destaca, em seu livro III, “os quatro erros”, que consolidados historicamente, tornaram-se princípios da educação humana. De acordo com o filósofo, o primeiro erro do ser humano foi sempre se observar de “modo incompleto”, isto é, destacando aspectos como a “razão” e a “moralidade” como “essências” e rejeitando sua animalidade, impulsos e instintos. Em outras palavras, toda tentativa de conceituação do ser humano demonstrou-se insuficiente quando observada através de seus diferentes ângulos, como o biológico, psicológico e histórico. O segundo erro do ser humano foi atribuir a si mesmo “características inventadas”, isto é, formulações metafísicas acerca da natureza e da constituição do ser humano. Nietzsche é contrário a conceitos metafísicos e teológicos acerca do ser humano, como “animal racional” e “imagem de Deus”, que, além de definir o humano parcialmente, destacando um aspecto específico em detrimento de outros que são menosprezados, são resultado de ilusões que a humanidade construiu sobre si mesma. O terceiro erro da humanidade refere-se a “falsa hierarquia” sobre a qual o ser humano se colocou em relação aos animais e à natureza. A avaliação que atribui um posicionamento privilegiado ao humano em relação aos demais seres vivos fundamenta-se em equivocadas projeções antropocêntricas sobre a natureza. O quarto erro da humanidade, de acordo com Nietzsche, é a constante invenção de “novas tabuas de bens”, que, por um determinado período, são reconhecidas como valores “eternos” e “absolutos”, a partir dos quais, os “impulsos” e “estados humanos” são avaliados. A crítica que o filósofo está indicando não se direciona ao ato humano de criação de valores, mas sim à crença no valor independente e absoluto dos valores - pensamento que será adotado a partir de *Assim falou Zaratustra* pelo procedimento de transvaloração dos valores.

Verificando os “quatro erros” que compõem essa “educação humanista” do ser humano, Nietzsche então assinala que, “Excluindo o efeito desses quatro erros, exclui-se também humanidade, humanismo e ‘dignidade humana’” (GC III, 115). Assim, os principais conceitos que delinearão tradicionalmente a figura do ser humano são identificados enquanto resultado de “erros” ensinados historicamente. “Humanidade”, “humanismo” e “dignidade humana” são compreendidos como conceitos engendrados a partir da observação incompleta do ser humano, da invenção de características metafísicas, da orgulhosa declaração de superioridade sobre a natureza e da crença em supostos valores eternos e absolutos que norteiam os juízos acerca da vida. Deste modo, a tradição ocidental, ao imaginar ter alcançado o conhecimento acerca da essência do ser humano, por fim, acabou apanhando somente o fruto da fantasia criada por si mesma. Justamente operando uma inversão desse antropocentrismo, Nietzsche chega à seguinte suspeita: “Receio que os animais vejam o homem como um semelhante que perigosamente perdeu a sã razão animal — como o animal delirante, o animal ridente, o animal plangente, o animal infeliz” (GC III, 224).

2.3.2 Função da Consciência

. O filósofo alemão dirige sua crítica ao dualismo metafísico, questionando também noções modernas que afirmam que o homem é composto por uma substância subjetiva, como um *cogito* ou coisa pensante. Nesse contexto, Nietzsche contrapõe, de maneira mais proeminente, as concepções cartesiana e kantiana do sujeito, embora seu objetivo primordial seja questionar qualquer ideia de sujeito como entidade substancial e fixa (Barrenechea, 2011). A superioridade do ser humano sobre os demais seres vivos por muito tempo foi estabelecida pelo fato daquele possuir consciência. A filosofia, por sua vez, a partir da inauguração da modernidade com o pensamento de René Descartes, passou a operar o conceito de consciência como um paradigma da condição humana, prolongado pela fenomenologia husserliana no século XX e pelos debates contemporâneos da filosofia da mente. A crítica nietzscheana destaca-se pela abordagem contundente e sistemática em relação a essas concepções, visando a desconstrução de premissas que, segundo ele, limitam a compreensão mais ampla e dinâmica da natureza humana. Em GC, Nietzsche dedica alguns de seus aforismos para tratar da questão

da consciência humana, destacando tanto sua função na conservação da espécie, como os problemas gerados por crenças e preconceitos a seu respeito.

Contrário à compreensão tradicional de consciência, Nietzsche sustenta a seguinte tese no aforismo 11: “A consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte” (GC I, 11). Quando comparada sob a perspectiva de sua evolução enquanto ser orgânico, a consciência do ser humano somente veio a constituir recentemente na história dessa espécie. Em vista disso, a consciência não é reconhecida como uma qualidade constante e fixa da natureza humana e, nem mesmo, como a melhor ou mais importante característica dessa espécie. Segundo Nietzsche, o forte vínculo dos instintos funciona como um “regulador” da humanidade que garante sua sobrevivência. Sem esse vínculo dos instintos, a humanidade teria perecido há muito tempo, visto que o “estado de consciência” isolado apresenta inúmeros “erros” que podem colocar em risco a vida do indivíduo, pois as crenças e compreensões rasas, com as quais a consciência lida, provocam juízos equivocados acerca da realidade.

Contudo, Nietzsche observa que o tratamento comum dado à consciência, a reconhece como “âmago do ser humano”, isto é, aquilo “[...] que nele é duradouro, derradeiro, eterno, primordial!” (GC I, 11). A consciência tem sua gênese e desenvolvimento orgânico negado pela tradição que lhe atribui a qualidade de ser como uma “grandeza dada”, que não veio a ser, mas sempre o foi. A “superestimação e má-compreensão da consciência” causou no ser humano a interrupção do desenvolvimento dessa função, uma vez que ele acredita possuí-la totalmente finalizada e não precisa aprimorá-la. O ato de “incorporar o saber e torná-lo instintivo” não é uma atividade inata ao ser humano, mas, pelo contrário, é ainda uma tarefa nova para essa espécie que a desenvolveu apenas há pouco tempo de sua evolução. Com isso, aponta Nietzsche, “[...] até hoje foram incorporados somente os nossos erros, e que toda a nossa consciência diz respeito a erros!” (GC I, 11).

Essa constatação de Nietzsche serve de base para sua explicação acerca do surgimento dos “erros” que foram incorporados pela humanidade e disseminados pela educação. A consciência humana, tendo seu desenvolvimento biológico ignorado e suas capacidades inquestionadas, foi considerada a medida segura para a realização de julgamentos e descoberta de conhecimentos. Deste modo, as

principais convicções que a humanidade perpetuou acerca de sua própria condição estão sujeitas aos “erros” da consciência, inclusive a acepção moderna que atribui à consciência a primazia em relação ao instintivo. Em oposição à tradição moderna, “Nietzsche valora mais a inconsciência que a consciência pela simples razão de que a maioria das funções vitais operam sem consciência”, ou seja, da perspectiva da evolução biológica, “[...] o inconsciente é mais fundamental para a vida que o consciente porque até o momento os animais humanos preservaram a si mesmos graças a sua inconsciência e não sua consciência.” (Lemm, 2009, p.132). Nietzsche recorre às leituras de fisiologia e “estudo dos animais” (zoologia) a fim de justificar a tese de que a consciência não foi o fator determinante do avanço da espécie humana. Ao invés de buscar no intelecto ou no caráter do ser humano suas respostas, o filósofo parte do estudo do funcionamento corporal e das formas de vida de outros seres orgânicos para compreender o problema da consciência.

Nietzsche coloca o ser humano sob os mesmos parâmetros de análise que os animais são submetidos, ou seja, a premissa básica da argumentação do filósofo é que não há uma separação absoluta entre o humano e o animal, mas sim uma mesma condição natural de evolução. De maneira incisiva, o filósofo afirma que “[...] nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente ‘agir’ em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos ‘entrar na consciência’ (como se diz figuradamente)” (GC V, 354). Todos os atos que o ser humano executa para sua sobrevivência não necessitam da verificação da consciência para servirem ao seu propósito. Em um grau mais profundo, até mesmo “A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento — também da nossa vida pensante, sensível e querente, por mais ofensivo que isto soe para um filósofo mais velho.” (GC V, 354). Considerando essas afirmações, o posicionamento que Nietzsche confere ao conceito de consciência destitui de sentido qualquer tentativa de discriminar humanos e animais tendo em vista o grau de consciência de cada um, pois se trata de um aspecto basicamente supérfluo para a vida em geral e não uma grandeza absoluta.

A suposição de qualquer privilégio da consciência em relação às demais funções do organismo não é verificado no decorrer da argumentação de Nietzsche, porém, a consciência não é furtada de toda sua utilidade pelo filósofo. A função exercida pela consciência está circunscrita a uma necessidade pertinente a espécie

humana: a comunicação. A consciência está intimamente relacionada à capacidade de comunicação e à necessidade dela. A explicação do filósofo para essa tese envolve sua concepção acerca da forma com que ocorre a evolução dos seres.

Parece-me que é assim no tocante a raças e correntes de gerações: onde a necessidade, a indigência, por muito tempo obrigou os homens a se comunicarem, a compreenderem uns aos outros de forma rápida e sutil, há enfim um excesso dessa virtude e arte da comunicação, como uma fortuna que gradualmente foi juntada e espera um herdeiro que prodigamente a esbanje (— os chamados artistas são esses herdeiros, assim como os oradores, pregadores, escritores, todos eles pessoas que sempre vêm no final de uma longa cadeia, ‘frutos tardios’, na melhor acepção do termo, e, como foi dito, por natureza esbanjadores). Supondo que esta observação seja correta, posso apresentar a conjectura de que a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação — de que desde o início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra (entre a que comanda e a que obedece, em especial), e também se desenvolveu apenas em proporção ao grau dessa utilidade. Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas — apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessitaria dela. (GC V, 354)

Para Nietzsche, a consciência não se configura como uma propriedade intrínseca ou absoluta do ser humano, tampouco constitui uma característica essencial da natureza humana. Em vez disso, ela se apresenta como um aspecto desenvolvido em resposta às demandas impostas pelo estilo de vida gregário do ser humano, sendo, por isso, compartilhada pelos indivíduos dessa espécie. Em seu passado, o ser humano, assim como qualquer animal na natureza, teve de lidar com frequentes ameaças contra sua sobrevivência, condição que propiciou a formação de relações de ajuda e proteção mútua entre os indivíduos dessa espécie. Nesse caso, a comunicação foi fundamental para que houvesse a manifestação de perigo, por exemplo, e, para isso, era necessária a compreensão entre seus pares. A consciência se transforma em ferramenta para a comunicação das necessidades, sentimentos e pensamentos, pois era preciso “saber’ o que lhe faltava, ‘saber’ como se sentia, ‘saber’ o que pensava” (GC V, 354).

Nesse sentido, o ato de tomar consciência aparece na argumentação de Nietzsche como sinônimo de “saber” e não de pensamento ou sentimento.

o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: — pois apenas esse pensar consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação, com o que se revela a origem da própria consciência.

Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (não da razão, mas apenas do tomar consciência-de-si da razão) andam lado a lado. (GC V, 354)

A partir dessa perspectiva, a consciência é associada a linguagem em seu plano mais básico, quer dizer, somente quando se faz necessária a tradução de pensamentos em palavras é que a consciência passa a atuar no ser humano. Nietzsche ainda destaca que a linguagem não é a única forma de comunicação entre seres humanos, também os gestos corporais como o olhar e o toque cumprem essa tarefa de transmitir impressões, mas sem a necessidade de se utilizar “signos de comunicação”, e, por conseguinte, a consciência. Há no ser humano, portanto, uma relação de proporção entre a vida em sociedade e a tomada de consciência. Quanto mais necessário é a expressão em palavras, mais necessário se torna a consciência de si mesmo. Assim, conclui o filósofo, “[...] a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária” (GC V, 354).

A união entre consciência e linguagem traz ao intelecto humano uma rede de significação que é importada da vida social. Traduzir fenômenos singulares, como ações e sensações, em palavras acarreta a adoção de significados compartilhados em comunidade e a experiência que antes era individual, quando tornada consciente, transforma-se em algo coletivo.

Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como eu o entendo: a natureza da consciência animal ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado — que tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização. (GC V, 354)

A finalidade da consciência, segundo o pensamento nietzscheano, não é de conhecer profundamente as coisas, mas, pelo contrário, para que sejam adequadas à linguagem e à compreensão comum de todos, experiências complexas e singulares são tornadas superficiais e generalizadas. Como posto nas palavras de Nietzsche

Não temos nenhum órgão para o conhecer, para a ‘verdade’: nós ‘sabemos’ (ou cremos, ou imaginamos) exatamente tanto quanto pode ser útil ao interesse da grege humana, da espécie: e mesmo o que aqui se chama ‘utilidade’ é, afinal, apenas uma crença, uma imaginação e, talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um

dia pereceremos. (GC V, 354)

Quando se leva em consideração a afirmação de que a consciência atua de acordo com o interesse da espécie, a dicotomia entre consciência e instinto é desfeita. O instinto de sobrevivência da espécie, tratado no início desse capítulo, age sobre todos os indivíduos, determinando, ainda que inconscientemente, a finalidade de todas as suas ações. Não é diferente quanto à consciência.

2.3.3 Conclusão

Os alvos da crítica nietzscheana em GC continuam sendo, assim como em HH e A, a tradição metafísica e seus valores morais engendrados na cultura ocidental. Nietzsche explora por diversas vezes a amplitude de perspectiva que o conjunto da espécie humana proporciona para se pensar o indivíduo humano. Nessa chave de leitura, a figura do animal e condição biológica do ser humano constituem a principal base argumentativa do filósofo, embora não seja a única. Nietzsche percorre na contramão de seu tempo. Contra a visão religiosa e moral, Nietzsche retoma a constituição orgânica do ser humano para recolocar a humanidade em sua relação de continuidade com a natureza e os demais seres vivos.

A caracterização que Nietzsche faz do ser humano não poderia ser aqui definida em um conceito, pois isso seria contraditório à própria proposta de sua crítica. A complexidade do conhecimento humano, levam Nietzsche a questionar, por vezes, sua própria argumentação, indicando que sua crítica poderia se valer contra si mesmo. Entretanto, o método assumido pelo filósofo, de avaliação dos problemas em suas diversas perspectivas, desvela o caráter plural e mutável da condição humana. Como todo ser vivo, o ser humano veio a ser o que é no decorrer do seu processo evolutivo e o mesmo ocorreu com suas capacidades e características.

O enfrentamento daquilo que Nietzsche denominou “idealismo⁵⁸”, traz à tona memórias propositalmente esquecidas pelo processo civilizatório acerca da história humana, desvela no interior da psicologia humana heranças compartilhadas por diversas espécies, denuncia os erros que se encontram nos conteúdos difundidos

⁵⁸ O idealismo ao qual se refere aqui está presente em EH. Esse termo é utilizado para denotar as "suposições metafísicas que sustentam a ideia de um mundo verdadeiro", ou seja, às concepções metafísicas que rejeitam o mundo efetivo do devir, que, na perspectiva do filósofo, permanece como o único mundo existente (Itaparica, 2016, p.262).

historicamente através da formação do ser humano. Demonstrar que a consciência e o conhecimento acerca do ser humano não são “verdades” alcançadas, mas sim inventadas pelo imaginário humano, não implica numa tentativa de imposição de uma nova “verdade”. Nietzsche inverte o “idealismo” desvelando na pretensão de fundamentos metafísicos e valores absolutos o produto da inventividade dessa espécie fantástica que é o ser humano.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao término desta pesquisa, torna-se mais evidente como Nietzsche constrói sua visão acerca do ser humano ao longo de seus escritos de juventude e do período intermediário de sua produção, sob o prisma central da questão da animalidade humana. É nítido que esse tema ocupa uma posição de destaque na concepção antropológica que o filósofo desenvolve em sua argumentação. Ao agir como parte integrante de uma estratégia voltada para desafiar o antropocentrismo, a animalidade emerge como um indicativo e uma porta aberta para uma variedade de possibilidades de reinterpretação do ser humano. Essa perspectiva não apenas enriquece a compreensão nietzscheana sobre a humanidade, mas também oferece um terreno fértil para explorar novas abordagens e concepções, rompendo com visões tradicionais da filosofia ocidental e proporcionando uma perspectiva mais ampla e dinâmica da condição humana.

A animalidade, na obra de juventude de Nietzsche, revela-se como um aspecto de emancipação que o impulso dionisíaco ofereceu aos gregos e que, junto à Tragédia, pereceu com a imposição do racionalismo socrático. No centro dessa reflexão sobre o animal humano, com ênfase nos gregos, está o fato de que desvendaram as camadas mais profundas e primordiais da existência humana a partir dos impulsos artísticos dionisíacos. O impulso artístico dionisíaco, marcado por instintos, irracionalidade e uma espécie de embriaguez, emerge como a expressão mais vívida da energia vital, celebração e sexualidade. Esta dimensão artística, intrinsecamente ligada à animalidade e à vida em geral, representa o aspecto primordial do ser humano, conforme expresso por Nietzsche ao afirmar que a arte tinha o papel de transformar o horror e o absurdo da existência em uma força capaz de tornar a vida possível e digna. Reconhecer os instintos, abraçar a natureza e estabelecer uma ligação intrínseca com a animalidade foram contribuições significativas de Dionísio para a formação da tragédia e da cultura na Grécia Antiga.

Ao adentrar nos escritos do jovem Nietzsche, torna-se evidente a presença constante de uma crítica ao antropocentrismo epistemológico, à ilusão da verdade absoluta propagada pelos filósofos e à urgência de reconhecer o papel crucial da arte dos instintos na construção do conhecimento. Da mesma forma, a concepção nietzscheana da história se revela como um elemento intrínseco à formação do ser

humano, capaz não apenas de originar miséria e sofrimento, mas também de oferecer utilidade à vida, contanto que seja equilibrada pelo esquecimento. Este último, menosprezado pela cultura moderna em comparação com a memória, representa a afirmação da animalidade humana e a abertura para a criatividade. A animalidade humana, conforme explorada por Nietzsche, manifesta-se como uma intrincada interação entre a expressão artística, os impulsos instintivos e o intelecto humano, ressaltando a necessária relação entre essas dimensões para uma vida significativa e saudável. Nesse contexto, a filosofia nietzscheana oferece um convite à reflexão sobre como integrar o reconhecimento dessa condição animal, promovendo assim uma compreensão mais profunda do ser humano.

No período intermediário de Nietzsche a animalidade não apenas proporciona uma perspectiva sobre a condição humana, mas também aponta para a possibilidade de várias concepções sobre o ser humano. Ao enfrentar o "idealismo", Nietzsche destaca aspectos esquecidos pela humanidade sobre si mesma, denuncia erros históricos na formação do ser humano e destaca que a consciência e o conhecimento não são verdades alcançadas, mas inventadas pelo imaginário humano. A desmistificação da natureza humana revela que o conhecimento antropocêntrico e moralizador não consegue abranger as diversas configurações do ser humano. A recolocação do ser humano em contato com sua animalidade destaca que a imagem por ele criada de sua própria natureza é uma ilusão gerada aos moldes de sua própria vaidade. Ao descentralizar a visão antropocêntrica, Nietzsche evidencia a dependência fundamental da sociedade em relação à animalidade. Ao confrontar críticas ao conceito tradicional de humano e à moralidade ocidental, Nietzsche apresenta uma forte perspectiva naturalista, com ênfase na relação do ser humano com a animalidade como uma chave importante para compreender o desenvolvimento da espécie. O filósofo desafia a visão religiosa e moral, colocando-as sobre o mesmo solo que a amoralidade da animalidade, questionando suas bases tanto internamente, ao investigar a história dos valores, quanto externamente, ao avaliar a vida civilizada e a humanidade sob a perspectiva natural. A constatação do filósofo é de que, motivado pelo orgulho, o animal humano busca destacar-se da natureza, criando dualismos que fundamentam sua diferença em relação ao não-humano. As narrativas que ignoram a origem animal, buscando uma origem divina, visam elevar a humanidade acima da natureza. O antropocentrismo desconsidera e até suprime a animalidade no humano, impondo

normas morais e condutas refinadas. No entanto, com uma compreensão inadequada de si mesmo, o ser humano é embotado diante da plenitude de sua existência corporal, instintiva e orgânica. As tentativas de cisão entre o humano e o animal demonstram, segundo Nietzsche, atitudes adoecedoras de uma espécie que, ainda que resistente a esse fato, compartilha das mesmas necessidades primitivas que outros seres vivos.

No entanto, pode-se questionar se Nietzsche não estaria incorrendo em uma forma de antropocentrismo ao tratar da animalidade. Para esclarecer essa questão, é fundamental compreender o que, como a pesquisa buscou demonstrar, o antropocentrismo é caracterizado por dois aspectos principais: a distinção da natureza humana, ou seja, a separação do ser humano em relação à natureza, e a hierarquização do ser humano em relação aos demais seres vivos. No caso de Nietzsche, sua abordagem revela uma tentativa de reconhecimento e evidenciação do pertencimento do ser humano à natureza. Diferentemente do antropocentrismo tradicional, Nietzsche não busca desvincular o ser humano de sua animalidade, o que se revela tanto em suas considerações epistemológicas quanto antropológicas. Ao analisar a hierarquização da vida humana, percebe-se em Nietzsche uma inversão do que a tradição filosófica fez ao selecionar aspectos que distinguem o ser humano da natureza e valorizá-los acima desta. Na argumentação de Nietzsche, ocorre o oposto disso. O filósofo por vezes apresenta uma perspectiva “zoocêntrica” ao assumir, poeticamente, o ponto de vista de um animal não-humano para avaliar e julgar as ações e a condição do ser humano, ou então uma visão “cosmocêntrica” ao avaliar a existência humana diante da imensidão do cosmos, ressaltando sempre a insignificância tempo-espacial dessa espécie no universo. Dessa forma, considerar Nietzsche como antropocêntrico parece não ser apropriado dentro do contexto da discussão proposta, pois sua abordagem busca, na verdade, superar os paradigmas tradicionais do antropocentrismo, promovendo o reconhecimento da imanência da animalidade no ser humano. Abordar o tema da humanidade inevitavelmente implica abordar a questão da animalidade.

Nietzsche desenvolve sua reflexão sobre o ser humano ao longo de suas obras e disso decorre a necessidade de se considerar tanto as concepções antropológicas que ele rejeita quanto os elementos que ele destaca em sua argumentação. A concepção nietzscheana de ser humano não pode ser rigidamente definida em um conceito fixo, pois isso entraria em contradição com a própria

proposta filosófica do autor. A complexidade do conhecimento humano leva Nietzsche a apontar para um caráter plural e mutável da condição humana, especialmente quando explorada através da variedade de perspectivas proporcionada pela espécie humana. No entanto, o filósofo sugere que a animalidade desempenha um papel crucial na construção da humanidade e deve ser entendida não como um retorno ao estado de natureza, mas como uma elevação ou ascensão da força criativa e vital do animal humano. Entretanto, alcançar tal compreensão requer a renúncia a crenças vaidosas e preconceitos orgulhosos da humanidade, permitindo assim o reconhecimento dos ensinamentos que os outros animais têm a oferecer acerca de nossa própria existência.

REFERÊNCIAS

Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich W. **A Gaia Ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Além do bem e do mal**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich W. A visão dionisíaca do mundo *In*: NIETZSCHE, Friedrich. **A visão dionisíaca do mundo**. Tradução de Maria Cristina dos Santos de Souza e Marcos Sinésio Pereira Fernandes, São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Tradução e prefácio por Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Crepúsculo dos ídolos**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich W. Da origem da linguagem. Preleção sobre gramática latina. Trad. de Roberto Barros. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 4, n.1, p. 114-119, jan./jun. 2013.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Ecce homo**: como alguém se torna o que é. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Humano, Demasiado Humano**: um livro para espíritos livres. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich W. **O anticristo**: maldição ao cristianismo. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich W. **O nascimento da tragédia** ou Helenismo e Pessimismo. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida**: Segunda consideração extemporânea. Tradução e organização de André Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral**. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich W. Sócrates e a Tragédia. *In*: NIETZSCHE, Friedrich. **A**

visão dionisíaca do mundo. Tradução de Maria Cristina dos Santos de Souza e Marcos Sinésio Pereira Fernandes, São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Demais obras

ACAMPORA, R. Nietzsche's Feral Philosophy: Thinking through an Animal Imaginary *In: ACAMPORA, Christa Davis; ACAMPORA, Ralph (ed.) A Nietzschean Bestiary.* Becoming, animal beyond docile and brutal. Maryland: Rowman & Littlefield Publisher Inc., 2004.

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da filosofia:** Antiguidade e Idade Média. São Paulo: PAULUS, 1990.

ARISTÓTELES. **De Anima.** Tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

BARBOSA, Rodrigo Francisco. O símile da mulher e a figura de Circe como “*mimesis* retórica” em Nietzsche. **Revista Trágica**, v. 7, n. 2, p.50-69, 2014.

BARRENECHEA, M. A. de. Nietzsche: corpo e subjetividade. **O percevejo Online**, v. 03, n. 02, p. 1-18, ago-dez, 2011.

BARROS, Fernando M. Introdução. *In: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral.* Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

BARROS, Marcio Benchimol. **Apolo e Dionísio:** arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche. 1999. 164 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 1999.

BENVENHO, C. M. Sobre a origem da linguagem em Nietzsche e E. Von Hartmann. **Revista DIAPHONÍA**, v. 6, n. 1, p. 99–107, 2020.

BENVENHO, Célia Machado. Arte trágica como alternativa para a racionalidade. *In: Tempo da Ciência*, v. 14, n. 28, p. 31-43, 2º semestre, 2007.

BROBJER, T. H. Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods. **Journal of the History of Ideas**, v. 65, n. 2, p. 301–322, 2004.

CALARCO, Matthew R. **Animal studies:** the key concepts. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 2021.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem:** introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CAVALCANTI, Anna Hartmann. **Símbolo e alegoria:** a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche. 2003. 263 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2003.

CRAGNOLINI, Monica B. Proposições nietzschianas para pensar a questão animal. *In: Cad. Nietzsche.* Guarulhos/Porto Seguro, v.39, n.1, p. 120-131, jan-abril, 2018.

DALLA VECCHIA, Ricardo B. **O(s) perspectivismo(s) de Nietzsche**. 2014. 332 p. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2014.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Tradução de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DEMELLO, Margo. **Animals and society**. 2ª ed. New York City: Columbia University Press, 2021.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou**. Tradução Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Coleção Os pensadores, vol. Xv. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973a.

DESCARTES, René. **Meditações**. Coleção Os pensadores, vol. Xv. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973b.

DIAS, Matheus B. Animal, demasiado humano: uma perspectiva da animalidade humana na filosofia de Friedrich Nietzsche. *In*: VATTIMO, Gianni (Org.); WEBER, José Fernandes (Org.); BORGES, André (Org.); FUNARI, Pedro Paulo (Org.); MURARO, Darcísio (Org.). **Nietzsche em diálogo** - Uma homenagem ao filósofo italiano Gianni Vattimo (livro eletrônico). 1. ed. Londrina: Engenho das Letras, 2023.

FINK, Eugen. **A Filosofia de Nietzsche**. Tradução de Joaquim L. Peixoto. Lisboa: Presença, 1983.

FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, Freud e Marx: Theatrum philosophicum**. Tradução de Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio Editora, 1997.

FREZZATTI JUNIOR, Wilson A. A superação da dualidade cultura / biologia na filosofia de Nietzsche. **Tempo da Ciência**, Cascavel, v. 11, n.22, p.115-135, 2004.

FREZZATTI JUNIOR, Wilson A. **Nietzsche contra Darwin**. São Paulo: Editora UNIJUÍ, 2001.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.

GUERREIRO, Maria João Isidro. **O homem e a sua animalidade**: Considerações sobre a afirmação do instinto e da vida na filosofia de Nietzsche. 2012. 64 p. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2012.

HAAR, Michel. Les animaux de Zarathoustra. Du symbolisme animal en généra, et notamment du serpente. **Alter Revue de Phénoménologie**, Paris, n. 3, p. 319-343, 1995.

- HATLEY, Andrew Nolan. **Anthropocentrism and the Long-Term: Nietzsche as an Environmental Thinker**. 2016. Tese (doutorado), University of Tennessee, Tennessee, 2016.
- HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche. v. I-II**. Tradução de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- HOBBS, Thomas, **Leviatã**. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner. São Paulo: Marins Fontes, 2003.
- HOMERO. **Odisseia**. tradução e prefácio Carlos Alberto Nunes. - [25. ed.] - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- INGOLD, Tim. Humanidade e Animalidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, ano 10, n. 28. 1995.
- ITAPARICA, André. Verbete “Idealismo (idealismus)”. *In: In: GEN. Dicionário Nietzsche*. São Paulo: GEN, Loyola, 2016. p. 261-262.
- JAEGER, Werner. **Paideia: A formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuel Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão - [5.ed.] – Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KENNY, Anthony. **Descartes: A Study of his Philosophy**. New York: Random House, 1968.
- LANGER, Monika. The Role and Status of Animals in Nietzsche's Philosophy. *In: REGAN, Tom. Animal others: On ethics, ontology, and animal life*. SUNY Press, 1999.
- LEMM, Vanessa. Animality, creativity and historicity: a reading of Friedrich Nietzsche's vom nutzen und nachtheil der historie für das leben. **Nietzsche-Studien**, v. 36, n. 1, p. 182–213, 20 nov. 2007.
- LEMM, Vanessa. Friedrich Nietzsche on Human Nature: Between Philosophical Anthropology and Animal Studies. *In: BOEHRER, B.; HAND, M.; MASSUMI, B. (Eds.). Animals, Animality, and Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. p. 197-214.
- LEMM, Vanessa. **Nietzsche's animal philosophy: culture, politics, and the animality of the human being**. New York: Fordham University Press, 2009.
- MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Editora Rocco Ltda, 1984.
- MACHADO, Roberto. Arte, ciência, filosofia. *In: MACHADO, Roberto. Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia*. Zahar, 2005.
- MARTON, Scarlett. A Filosofia de Nietzsche: Um Pragmatismo *Avant La Lettre*. *In:*

Cognitio, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 115-120, jan./jun. 2006.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: Brasiliense, 1984.

MOREIRA, Lucas Frisoli. **Filosofia e Crítica da Linguagem em Nietzsche**. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, PR, 2021.

MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

OLIVEIRA, J. **Entre vacas, asnos, águias e serpentes**: Nietzsche e a metáfora animal. In: OLIVEIRA, J. (Org.). *Filosofia Animal: Humano, Animal, Animalidade*. Curitiba: PUCPRESS, 2017.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. **Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche**. Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2009.

PASCHOAL, A. E. Cad. Da crítica de Nietzsche ao sujeito ao sujeito de sua crítica. **Cad. Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v.39, n.1, p. 93-119, janeiro/abril, 2018.

PLATÃO. **Fédon**. Coleção Os pensadores, vol. III. Trad. Paleikat e João Cruz Costa. 1. ed. São Paulo: Abri Cultural, 1972.

PONTON, O. **Nietzsche – Philosophie de la légèreté**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2007.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: antiguidade e Idade Média. São Paulo: PAULUS, 1990.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: filosofia pagã antiga. vol. 1, Tradução de Ivo Storniolo, São Paulo: Paulus. 2003a.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: patrística e escolástica. vol. 2, Tradução de Ivo Storniolo, São Paulo: Paulus. 2003b.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. Tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SINGER, Peter. **Libertação animal**. Porto Alegre, São Paulo: Lugano, 2004.

STEGMAIER, W. & BERTINO, A. "Nietzsches Anthropologiekritik". In: RÖLLI, M. (org.) **Fines Hominis?** Zur Geschichte der Philosophischen Anthropologiekritik. Bielefeld: Transcript Verlag, p. 65–80, 2015.

VATTIMO, Gianni. **Introducción a Nietzsche**. Tradução de Jorge Binaghi. Barcelona: Ediciones Península, 1985.

VAZ, Henrique C. Lima. **Antropologia filosófica I**. – [4. ed.] – São Paulo: Edições Loyola, 1991.

WEBER, Jose Fernandes. **Arte, ciência e cultura nos primeiros escritos de**

Nietzsche. 2003. 123 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

WEBER, José Fernandes. **Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche.** Londrina: Eduel, 2011.